

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA "LA SAPIENZA"

Tesi di Dottorato di Ricerca in Storia Religiosa
(novembre 2001-ottobre 2003 - XVII ciclo)

**GLI *ACTUS SILVESTRI*: GENESI DI UNA LEGGENDA SU COSTANTINO
IMPERATORE**

Tutor:
Prof. ssa E. Prinziwalli

Candidata

Tessa Canella

INDICE

Premessa. Argomento e metodo della ricerca	pp. 1-8
<i>Questioni preliminari: l'intenzione originaria</i>	<i>pp. 1-3</i>
<i>L'ostacolo: la mancanza di un'edizione critica</i>	<i>pp. 3-5</i>
<i>Le direzioni della ricerca: le fonti, la redazione scritta, la ricezione nel tempo</i>	<i>pp. 5-8</i>
Capitolo I: la storia degli studi	pp. 9-40
<i>1.1 Papa Silvestro e la Silvesterlegende</i>	<i>pp. 9-10</i>
<i>1.2 Gli Actus Silvestri. Storia del testo</i>	<i>pp. 10-13</i>
<i>1.3 La leggenda</i>	<i>pp. 13-16</i>
<i>1.4 Testimonianze: la letteratura latina</i>	<i>pp. 16-24</i>
<i>1.5 La letteratura greca</i>	<i>pp. 24-26</i>
<i>1.6 Le letterature orientali</i>	<i>pp. 26-28</i>
<i>1.7 I nuclei costitutivi</i>	<i>pp. 28-30</i>
<i>1.8 Le tre sezioni</i>	<i>pp. 30-32</i>
<i>1.9 Collocazione cronologica e geografica: le ipotesi della critica moderna</i>	<i>pp. 32-40</i>
Capitolo II: le fonti degli Actus Silvestri	pp. 41-69
<i>2.1 Il re malato guarito e convertito: La Dottrina di Addai</i>	<i>pp. 41-47</i>
<i>2.2 Elena iudaizans: premesse della disputa</i>	<i>pp. 48-53</i>
<i>2.3 Le leggende sull'Inventio Crucis</i>	<i>pp. 53-54</i>
<i>2.4 La leggenda di Elena</i>	<i>pp. 54-55</i>
<i>2.5 La leggenda di Protonice</i>	<i>pp. 55-56</i>
<i>2.6 La leggenda di Giuda Ciriaco</i>	<i>pp. 56-61</i>
<i>2.7 Rapporti fra le tre leggende</i>	<i>pp. 61-63</i>
<i>2.8 Connessione con gli Actus Silvestri</i>	<i>pp. 63-67</i>
<i>2.9 Gli Atti di Giuda Ciriaco, la Dottrina di Addai, gli Actus Silvestri</i>	<i>pp. 67-69</i>
Capitolo III: Le leggi costantiniane	pp. 70-104

3.1 <i>Le leggi</i>	pp. 70-72
3.2 <i>La prima legge: la venerazione di Cristo</i>	pp. 72-74
3.3 <i>La seconda legge: la bestemmia</i>	pp. 74-75
3.4 <i>La terza legge: l'ingiuria ai cristiani</i>	pp. 75-77
3.5 <i>La quarta legge: il primato romano</i>	pp. 77-81
3.6 <i>La quinta legge: il diritto d'asilo</i>	pp. 81-83
3.7 <i>La sesta legge: la licenza di costruire nuove chiese</i>	pp. 84-88
3.8 <i>La settima legge: i donativi per l'edificazione di chiese</i>	pp. 88-91
3.9 <i>L'ottava legge: la fondazione della Basilica del Laterano</i>	pp. 91-92
3.10 <i>La nona legge: i donativi per i poveri convertiti</i>	pp. 92-95
3.11 <i>La decima legge: i privilegi ai sacerdoti cristiani</i>	pp. 95-99
3.12 <i>L'undicesima legge. la tolleranza religiosa di Costantino</i>	pp. 99-100
3.13 <i>Conclusioni</i>	pp. 100-104

Capitolo IV: La tolleranza religiosa di Costantino **pp- 105-136**

4.1 <i>La tolleranza religiosa: precedenti storici</i>	pp. 105-111
4.2 <i>La domanda: perché gli Actus valorizzano tanto la tolleranza religiosa di Costantino?</i>	pp. 111-114
4.3 <i>L'ipotesi</i>	pp. 114-119
4.4 <i>La sovrapposizione fra Cassiodoro e Teoderico</i>	pp. 119-123
4.5 <i>Il confronto fra Cassiodoro e gli Actus</i>	pp. 123-129
4.6 <i>La coerenza storica: cenni sulla questione giudaica fra fine V e inizio VI secolo</i>	pp. 129-131
4.7 <i>Conclusioni</i>	pp. 131-136

Capitolo V: la disputa fra Silvestro e i giudei **pp. 137-197**

5.1 <i>Gli studi sull'altercatio</i>	pp. 137-144
5.2 <i>I preparativi</i>	pp. 144-145
5.3 <i>Prima altercatio: la trinità</i>	pp. 145-153
5.4 <i>Seconda altercatio: la circoncisione</i>	pp. 153-158
5.5 <i>Terza altercatio: l'utilizzo della Scrittura e l'incarnazione</i>	pp. 158-162

5.6 <i>Quarta altercatio: la circoncisione di Cristo e le profezie veterotestamentarie</i>	pp. 162-164
5.7 <i>Quinta altercatio: il battesimo di Cristo</i>	pp. 164-165
5.8 <i>Sesta altercatio: generazione eterna di Cristo, cause del parto virginale</i>	pp. 165-170
5.9 <i>Settima altercatio: Cristo invisibile Figlio di Dio, visibile figlio dell'uomo. Le cause della tentazione</i>	pp. 171-178
5.10 <i>Ottava altercatio: accuse vane, generazione eterna di Cristo</i>	p. 178
5.11 <i>Nona altercatio: Matrimonio fra gli uomini, le due nature di Cristo (esempio della lana tinta di porpora)</i>	pp. 178-182
5.12 <i>Decima e undicesima altercationes: La creazione dell'uomo da terra vergine, l'esempio dell'albero colpito da una scure e dalla luce del sole, la storia della salvezza</i>	pp. 182-183_
5.13 <i>Breve ricapitolazione</i>	pp. 183-193
5.14 <i>Gli Atti di Pietro e la gara di miracoli della dodicesima altercatio. Conclusione</i>	pp. 193-197
Conclusioni	pp. 198-203
Appendice: La disputa fra Silvestro e giudei. Il testo	pp. 204-244
<i>Versione A: Vat. Lat. 1194 e Vat. Lat. 5771 (in apparato)</i>	pp. 204-218
<i>Versione B: Staatsbibliothek München clm 14704</i>	pp. 219-227
<i>Versione C: F. Mombritius, Sanctuarium sive Vitae Sanctorum collecta ex codicibus mss, Mediolani ca. 1475</i>	pp. 228-244
Edizione degli Actus Silvestri	p. 245
Abbreviazioni	pp. 246-248
Bibliografia	pp. 249-281

PREMESSA

Argomento e metodo della ricerca

Questioni preliminari: l'intenzione originaria

Il testo agiografico anonimo noto con il nome di *Actus Silvestri* ha goduto solo recentemente della dovuta attenzione da parte degli studiosi ed è tuttora oggetto di discussione in merito sia alla struttura testuale, che alla collocazione culturale, geografica e cronologica¹. Com'è noto gli *Actus* narrano la storia della cosiddetta "svolta costantiniana" alla luce delle vicende biografiche di Silvestro, il papa che occupò il soglio pontificio per gran parte del regno di Costantino (dal 31 gennaio del 314 al 31 dicembre del 335). Nella leggenda il pontefice diventa protagonista e principale artefice della conversione dell'imperatore ed ispiratore e moderatore della sua azione religiosa; inoltre, coerentemente con l'intento filo-cattolico, conferisce all'imperatore un battesimo inequivocabilmente ortodosso. Si tratta di una vera e propria correzione della memoria rispetto alla versione del battesimo di Costantino ritenuta ancor oggi storicamente valida, quella che vuole l'imperatore battezzato poco tempo prima della morte da parte di un vescovo ariano, Eusebio di Nicomedia; versione, questa, resa autorevole dal *Chronicon* di Girolamo realizzato intorno al 380, che traduceva, aggiornandolo e proseguendolo, quello di Eusebio di Cesarea². Essa ottenne per di più i risultati sperati, dato che ebbe un'importanza fondamentale e una vasta fortuna sia in Occidente che in Oriente, tanto da soppiantare la tradizione storica dall'età medievale fin oltre il XVI secolo.

L'evidenza dell'inversione storica non può non richiamare le ormai note considerazioni sul meccanismo di condizionamento reciproco che lega l'utilizzazione del ricordo e la costruzione dell'identità, dove la rievocazione della storia di una cultura è finalizzata alla sua autodefinizione. La definizione della propria immagine condiziona in tal modo la stessa fruizione del passato, che, secondo quanto ritiene Jan Assmann sulla scia del sociologo francese Maurice Halbwachs, non si fissa in maniera naturale, ma è una creazione culturale, sociale, la cui composizione risulta dal

¹ Si veda *infra* il Capitolo I sulla Storia degli studi.

² Girolamo, *Chronicon* a. 337, p. 234 Helm: *Constantinus extremo vitae suae tempore ab Eusebio Nicomediensi episcopo baptizatus in Arrianum dogma declinat. A quo usque in praesens tempus ecclesiarum rapinae et totius orbis est secuta discordia*. Cfr. Eus., V.C. IV, 61 ss.

«bisogno di senso del presente» e che quindi «viene continuamente riorganizzato dai mutevoli quadri di riferimento del presente sempre avanzante».³

Niente di più calzante per quel che riguarda gli *Actus Silvestri*, un'opera letteraria in cui è cristallizzata una coscienza storica, che rielabora il passato sfociando nell'invenzione di un'immagine di potere secolare cristiano, evidentemente scaturita da esigenze e riferimenti risalenti all'epoca della sua composizione.

Il presente lavoro intende fornire elementi solidi per rispondere alla domanda su cui la critica storico-letteraria sugli *Actus Silvestri* dibatte da più di un secolo, ovvero quale sia l'intenzione originaria del testo e quali le finalità con cui è stato composto. Il quesito riguardo all'intenzione originaria degli *Actus Silvestri* ha occupato gran parte della critica storica recente, poiché costituisce evidentemente il nodo cruciale di ogni interpretazione dell'opera. Nel suo più recente articolo sull'argomento Wilhelm Pohlkamp tira le fila della sua quasi ventennale ricerca sul processo di composizione degli *Actus Silvestri* ponendo una domanda fondamentale, la cui risposta ha per lui costituito la chiave di lettura della leggenda. La domanda è: gli *Actus* nascono con un'intento agiografico o l'hanno acquisita durante la tradizione?⁴ In altre parole la diffusione degli *Actus* è in diretta dipendenza con la diffusione del culto di Silvestro o deriva da un'altra intenzione originaria?

La *decretalis de recipiendis et non recipiendis libris* attribuita a papa Gelasio costituisce la prima testimonianza della circolazione a Roma del nostro testo: essa risale ad un arco di tempo che oscilla fra fine V e inizi VI secolo, e attesta la popolarità della leggenda presso i fedeli sotto forma di lettura privata⁵: la Chiesa di Roma, diffidente verso tutti gli scritti anonimi (l'autore non conosce l'attribuzione pseudepigrafa ad Eusebio), non ha autorizzato l'uso liturgico di testi agiografici fino alla fine dell'VIII secolo; perciò gli *Actus*, come tutti i racconti agiografici, circolavano probabilmente sotto forma di *libelli* singoli ammessi dalla Chiesa ad edificazione dei fedeli, in seguito inseriti nei Passionari o Legendari. Nelle versioni principali di riferimento gli *Actus*, tramandati per secoli nei manoscritti agiografici con la particolarità di costituirne uno dei primi il cui protagonista non fosse un martire, ma un confessore, contengono numerosi elementi che rivelano un

³ Mi riferisco soprattutto a M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, 1987². Le citazioni sono di J. Assman, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, (tr. it. Francesco de Angelis), Torino, Einaudi, 1997², 17 ss.

⁴ W. Pohlkamp, *Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten*, «Francia. Forschungen zur Westeuropäischen Geschichte» 19/1 (Mittelalter - Moyen Âge), 1992, pp. 117-196, in partic. p.127.

⁵ A. Thiel, XLII 4, 460 e PL LIX, 173-74: *Item actus beati Silvestri apostolicae sedis praesulis, licet eius qui conscripserit nomen ignoretur, a multis tamen in urbe romana catholicis legi cognovimus et pro antiquo usu multae hoc imitantur ecclesiae*. Cfr. E. Von Dobschütz, *Das «Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis» in kritischen Text herausgegeben und untersucht*, Leipzig 1912. W. Pohlkamp (*Textfassungen.*, cit., p.150) colloca il Decreto pseudo-gelasiano all'inizio del VI secolo.

fondo tradizionale di provenienza romana comune a tutti i Passionari medievali occidentali e per tale motivo H. Delehaye li ha considerati come "le couronnement du Légendier Romain"⁶.

L'ostacolo: la mancanza di un'edizione critica

Ma la risposta su quale fosse l'intenzione prima del testo non può essere data senza una preliminare ricostruzione della versione più antica della leggenda: perciò Pohlkamp rimanda al lavoro di Levison, il suo più autorevole predecessore nello studio degli *Actus*, di cui sostanzialmente conferma tutte le ipotesi riguardanti la versione individuata come la più antica, chiamata A1, tranne che per alcuni particolari⁷. Levison ha catalogato circa 350 versioni del testo, giungendo ad una classificazione da lui stesso considerata provvisoria, ma che è tuttora ritenuta valida e quindi conservata: egli distingueva due versioni di A, A1 e A2, di cui la seconda sarebbe una contaminazione di A1 con B1: più recentemente, messa in luce ancor di più la complessità e la ramificazione della trasmissione di questa versione più antica, si preferisce parlare di una versione più fedele ad A e di una che lo è un po' meno, con due ambiti di diffusione differenti; la sigla B indica una versione più recente, di cui B2 rappresenta le contaminazioni con A, che d'altra parte costituiscono la maggior parte di B; C indica una versione mista ancora più recente, con un incastro sistematico di A e B nelle diverse forme. Questo breve riepilogo serve a sottolineare il fatto che, mentre di B si è già riusciti a dare una versione originaria, di cui esistono solo 5 esemplari, per quanto riguarda A gli studi sono ancora indietro: sono stati individuati circa 85 testi di A, di cui 38 presentano la versione più breve, 47 la più ampia, contaminata con B e con C; soltanto 7 fra i 38 più brevi portano un testo non contaminato con B, pulito; ma questa versione "pulita" di A1 rappresenta già una fase successiva rispetto ad un ideale archetipo, perché la massa delle diverse versioni ha subito perdite tali che non è stato possibile finora ricostruire in maniera univoca il testo originario, il suo sviluppo e i rapporti di dipendenza fra di esse⁸.

L'originario progetto editoriale di Pohlkamp sulla versione latina degli *Actus*, arenatosi nella complessità della tradizione manoscritta, si è trasformato quindi in una serie di dichiarazioni di metodo che riguardano lo studio dei testi agiografici in genere e il nostro in particolare, seguite da

⁶ H. Delehaye, *Étude sur le Légendier Romain. Les Saints de Novembre et de Décembre*, Bruxelles 1936 (Subsidia Hagiographica 23), p. 12.

⁷ Per quanto siano utili le classificazioni già effettuate dai Bollandisti (*Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, ed. socii Bollandiani, tom. II, Bruxelles 1949 [Subsidia Hagiographica 6 / Nachdruck der Ausgabe Brüssel 1900-1901], pp. 1119-1121), i quali già distinguevano tre versioni A, B, C, a seconda della presenza o meno delle cinque "clausole" individuate nella leggenda (su cui vedi W. Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., p. 139-140), soltanto W. Levison (*Konstantinische Schenkung und Silvester-legende*, in *Miscellanea F. Ehrle. Scritti di storia e paleografia* II, Roma 1924, pp. 159-247, ristampato in W. Levison, *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, Düsseldorf 1948, pp. 390-465) ha fornito un terreno più solido per la storia del testo.

⁸ Su tutti i problemi testuali si veda W. Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., pp. 139-148.

ipotesi concernenti la funzione storica e l'ambiente di produzione originario della nostra leggenda. La mancanza di un'edizione critica nel senso "classico" risulta, alla luce delle sue considerazioni, un ostacolo insormontabile, poiché la storia del testo è troppo complessa e ramificata: A1 non può essere descritto come un originale fisso che ha subito variazioni nel corso dei secoli, ma ricostruibile: l'edizione auspicata ed eventuale della versione più antica dovrebbe quindi partire da un testo che non deve essere considerato l'originale, ma semplicemente la forma più incontaminata, che documenta già un preciso stadio del suo sviluppo, corredata di un ventaglio il più completo possibile delle sue varianti. Le poche testimonianze manoscritte delle forme pure di A1 sono quindi una sorta di fossili di questa tradizione di un testo, che si è costantemente modificato adattandosi ai bisogni delle persone che ne usufruivano: il fatto che la maggior parte dei manoscritti contengano forme miste di diverse versioni è prova che quelle maggiormente utilizzate erano queste ultime. Di conseguenza è necessario ampliare l'interesse dal testo in sé alla sua ricezione e al cambiamento della sua funzione nel corso del tempo. Inoltre occorre superare il tradizionale intento della filologia classica, che mira a risalire alla versione più vicina all'originale, considerando tutto il resto un progressivo decadimento da essa: in questo caso la ricostruzione delle diverse tappe è altrettanto importante rispetto a quella di un eventuale archetipo. Esse vanno quindi considerate non più un progressiva corruzione, ma piuttosto un "processo dinamico di continuo sviluppo"⁹. Si tratta d'altronde del corretto metodo di analisi storico-critica dei testi agiografici, i quali, adattandosi continuamente all'epoca in cui vengono fruiti, impongono, come ha suggerito Pohlkamp, un'unione degli interessi del filologo con quelli dello storico, rinunciando in parte a dare un'univoca risposta dei rapporti che esistono tra le singole versioni e un ipotetico testo originale¹⁰. Pohlkamp inoltre

⁹ W. Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., p. 146.

¹⁰ Sul problema del rapporto fra i testi agiografici "originali" e le loro varianti e la costante opera di "riscrittura" del prodotto agiografico si può far riferimento alle pubblicazioni fondamentali di S. Boesch Gajano, di G. Philippart e di F. Dolbeau: F. Dolbeau-J.-C. Poulin-M. Heitzelmann, *Les sources hagiographiques narratives composées en Gaule avant l'an mil (S.H.G.). Inventaire, examen critique, datation*, «Francia» 15, 1987, pp. 701-714; S. Boesch Gajano, *Le metamorfosi del racconto*, in G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*, III, *La ricezione del testo*, Roma 1990, pp. 217-243; G. Philippart, *Le manuscrit hagiographique latin comme gisement documentaire. Un parcours dans les "Analecta Bollandiana"*, in M. Heitzelmann (a cura di), *Manuscrit hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen 1992, pp. 17-48; F. Dolbeau, *Les hagiographes au travail: collecte et traitement des documents écrits (X^e-XII^e siècles)*, in M. Heitzelmann (a cura di), *Manuscrit hagiographiques*, cit., pp. 49-76; G. Philippart, *Martirologi e leggendari*, in AA.VV., *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1. *Il Medioevo Latino*, II, *La circolazione del testo*, Cittadella (Padova) 1994, pp. 605-648; Id., *Hagiographes et hagiographie, hagiologues et hagiologie: des mots et des concepts*, «Hagiographica» 1, 1994, pp. 1-16; Id., *Pour une histoire générale, problématique et sérielle de la littérature et de l'édition hagiographiques latines de l'antiquité et du moyen âge*, «Cassiodorus» 2, 1996, pp. 197-213, in partic. pp. 207 ss.; S. Boesch Gajano, *Tra bilanci e prospettive*, «Cassiodorus» 2, 1996, pp. 231-242; Ead., *L'agiografia*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, XLV Settimana di Studio del CISAM (3-9 aprile 1997), Spoleto 1998, pp. 797-843, in partic. pp. 805-810, in cui le difficoltà delle edizioni critiche dei testi agiografici portano l'autrice a propendere «verso un'interpretazione 'individualizzata' di ciascuna versione e dunque per l'attribuzione di un'identità 'debole' a un testo presunto originario, e di un'identità 'forte' a ciascuna riscrittura» (*Ibidem*, p. 808); Si vedano anche più in generale S. Boesch Gajano (a cura di), *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976; C. Leonardi, *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al medioevo*, in *Passaggio dal mondo antico al medioevo. Da Teodosio a San Gregorio Magno*. Atti dei Convegni Lincei,

distingue due possibili lavori di ordine più specificatamente storico su questo testo: quello sulla ricostruzione del processo di composizione della leggenda nelle sue varianti originarie, lavoro che va effettuato a partire dalle versioni A1 e B1 ricostruite nella maniera più attendibile possibile, e quello sullo sviluppo storico, la ricezione e l'influsso del testo, per cui si dovrebbero tenere presenti non solo A1, ma anche le successive B1, B2 e C¹¹.

Le direzioni della ricerca: le fonti, la redazione scritta, la ricezione nel tempo

La presente ricerca si muove proprio nella direzione tracciata da Pohkamp, rispondendo ad una triplice esigenza relativa alle fonti, alla versione scritta più antica possibile, in ultimo al processo di rielaborazione e ricezione degli *Actus* nel tempo.

Infatti il complesso della leggenda, per quanto si tratti della versione più antica e più incontaminata possibile alla luce degli studi più aggiornati, doveva essere già il risultato di un'operazione di "cucitura" effettuata dal primo redattore degli *Actus* rispetto a tradizioni singole, probabilmente circolanti oralmente, riguardanti Costantino, la lebbra e la sua conversione, il suo battesimo, il viaggio di Elena in Terra Santa e le sue "simpatie" per il giudaismo, una disputa giudaico-cristiana, un drago pestilenziale. Alla possibile individuazione di alcune di queste tradizioni, alcune circolanti indipendentemente anche dalla figura di Silvestro, altre addirittura considerabili mitemi applicati a Costantino ma con un'origine molto più antica, sarà dedicato un capitolo a parte, intitolato appunto "Le fonti degli *Actus Silvestri*": si vedrà come la ricerca ha rilevato un'area geografica (quella siro-palestinese) e un periodo (all'incirca gli inizi del V secolo) in cui alcune tradizioni leggendarie anche di carattere agiografico, che presentano notevoli paralleli con la sostanza e gli elementi strutturali degli *Actus Silvestri*, godevano probabilmente di grossa diffusione e circolavano insieme.

Un'altra parte del lavoro è stata dedicata invece alla collocazione cronologico-geografica dell'ultima fase di questa "diffusione di racconti", quando cioè ebbe senso riunire tutta questa serie di tradizioni legandole in un tutt'uno coerente, (per quanto permangano indizi di una primitiva frammentazione¹²) che ha come protagonisti Silvestro e Costantino, sotto il titolo di *Actus Silvestri*,

45, Roma 1980, pp. 435-476; AA.VV., *L'agiografia latina nei secoli IV-VII*, «Augustinianum» 24, 1984; R. Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987; C. Leonardi, *Il problema storiografico dell'agiografia*, in S. Pricoco (a cura di), *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità*. Atti del Convegno di Studi (Catania 20-22 maggio 1986), Soveria Mannelli 1988, pp. 13-23; AA.VV., *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale*, XXXVI Settimana di Studio del CISAM, Spoleto 1989; AA.VV., *Les fonctions des saints dans le monde occidentale*, Rome 1991; C. Leonardi, *Agiografia*, in AA.VV., *Lo spazio letterario del Medioevo*, I/2, pp. 421-462; P. Golinelli, *Gli studi agiografici in Italia nell'ultimo trentennio*, «Hagiographica» 6, 1999, pp. 103-105;

¹¹ W. Polhkamp, *Textfassungen*, cit., p. 148.

¹² Cfr. *infra*, par.1.8.

quando cioè fu plausibile e utile l'operazione del redattore degli *Actus*. In altri termini l'individuazione dell'epoca e dell'ambiente in cui gli *Actus* conobbero la prima redazione scritta. Per quanto riguarda quest'ultima, data la mancanza di un'edizione critica, si è ritenuto opportuno basare tutto il lavoro di ricerca sulla versione cosiddetta A, che i lavori fondamentali di W. Levison e W. Pohlkamp hanno individuato come forma più originaria della leggenda. Non ne esistono edizioni a stampa, e si trova nella sua forma pura in pochissime testimonianze manoscritte. Per questa versione mi sono basata sulla lettura dei manoscritti Vat. Lat. 1194 e Vat. Lat. 5771, i quali, per quanto, come detto, non possono essere considerati la redazione originale, sono fra i manoscritti indicati da Levison come i testi più incontaminati di A. In ogni caso, per comodità, faccio riferimento all'edizione a stampa più accessibile, quella dell'umanista milanese Mombritius¹³ (per le sezioni citate nel capitolo sulle fonti, e per le parti relative alle leggi emanate da Costantino, e al discorso sulla tolleranza religiosa), quando appare sostanzialmente identica ai manoscritti della versione A da me visionati (Vat. Lat. 1194 e Vat. Lat. 5771); mentre per la disputa fra Silvestro e i giudei (eccettuata quella con Zambri che non richiede un confronto testuale), data la rilevanza delle discrepanze con le versioni B e C, ho provveduto a fornire il testo di A, B e C in appendice, fornendo nel capitolo la mia traduzione o parafrasi. Nel resto del lavoro ho adottato il criterio di lasciare i testi in latino in lingua originale (anche per rendere evidenti alcuni confronti linguistici con gli *Actus*), e di riportare quelli in greco in traduzione.

Per quanto riguarda questa parte del lavoro si è partiti dalla considerazione che gli *Actus* costituiscono in primo luogo una "correzione della memoria", in opposizione alla realtà storica del battesimo di mano ariana effettuato da Eusebio di Nicomedia. Essi inventarono completamente l'intervento di Silvestro nella conversione di Costantino, sancendo e fondando, in un passato divenuto mitico, il modello del corretto rapporto fra potere spirituale e temporale, di cui fornivano appigli ideologici e originari. Il portato politico di questa che è una vera e propria "inversione storica" non può essere trascurato: il fatto di attribuire a Costantino un battesimo ortodosso e romano ha scopi e conseguenze teologico-politiche così evidenti da mettere in primo piano proprio la rappresentazione che la leggenda fornisce dei rapporti fra potere spirituale e *saeculum* nelle figure di Silvestro e Costantino. D'accordo con Pohlkamp nel considerare gli *Actus* difficilmente il «lavoro in perfetta buona fede di un devoto di Silvestro»¹⁴ e quindi nello scartare come originaria la matrice agiografica, data l'evidenza della falsificazione storica, ci sembra più logico cercare la

¹³ F. Mombritius, *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum*, novam hanc editionem curaverunt duo monachi solesmenses, H. Quntin et A. Brunet, Paris 1910, rist. anast. Hildesheim-New York 1978, da F. Mombritius, *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum collecta ex codicibus mss*, Mediolani ca. 1475; con ristampa in P. De Leo, *Ricerche sui falsi medievali I. Il "Constitutum Constantini": compilazione agiografica del sec. VIII. Note e documenti per una nuova lettura*, Reggio Calabria, 1975, pp. 153-221, che abbrevierò successivamente per comodità in M.

¹⁴ W. Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., p. 115.

"chiave interpretativa" della leggenda e quindi l'ambiente in cui poté essere redatto il testo di A proprio negli elementi più rilevanti a delineare il rapporto fra Stato e Chiesa, dato che di una correzione in questo senso si tratta: è fin troppo noto quanto dense di conseguenze furono le tendenze ariane di Costantino e di alcuni dei suoi successori sulle controversie che attraversarono tutto il IV secolo e sulla letteratura dell'epoca¹⁵.

D'altra parte bisogna tenere presente proprio l'evidenza dell'inversione storica per considerare il più lucidamente possibile quando e dove potesse essere plausibile l'accoglimento di una leggenda di questo tipo. Alla fine del IV secolo Girolamo ricordava chiaramente nel suo *Chronicon* la *declinatio* di Costantino in *Arrianum dogma*: la versione storica del battesimo ariano era ancora ben nota e diffusa. È proprio per questa eccessiva vicinanza ai fatti che gran parte della critica storica propende per collocare la redazione degli *Actus* in un'epoca più tarda, verso la fine del V secolo, oppure in un luogo lontano, dove potesse prendere piede una tale deformazione della memoria. Luis Duchesne, nell'analisi delle fonti del *Liber Pontificalis*, a proposito del nostro testo agiografico scriveva «In tali condizioni, l'origine locale della leggenda è in rapporto stretto con la realtà del fatto: se il fatto è vero, la leggenda può essere indigena; se non lo è la leggenda si è dovuta produrre altrove, è stata importata»¹⁶.

Di fatto gli *Actus* circolano a Roma fra la fine del V e l'inizio del VI secolo (per la testimonianza della decretale pseudo-gelasiana). Ciò significa che in quell'epoca era plausibile la diffusione a Roma di un racconto "alternativo" della conversione di Costantino. Quale fosse nello specifico il contenuto di quegli *Actus Silvestri* di cui ci parla la decretale non lo sappiamo, ma sicuramente circolava la leggenda di un Costantino lebbroso, guarito e convertito dal vescovo romano Silvestro, e la parte relativa alle immagini degli apostoli Pietro e Paolo, come testimoniano alcuni degli Apocrifi Simmachiani, composti attorno al 501¹⁷. Ma non è possibile stabilire con maggiore certezza il contenuto specifico di questa prima versione degli *Actus*: bisogna tenere presente che, quale che fosse l'intenzione originaria, gli *Actus* si inserirono in un tipo di letteratura sacra di ambiente romano, in cui le modifiche inserite in un secondo momento a scopo edificante non erano considerate interventi del tutto illegittimi, poiché questi testi nascevano già come romanzi storici consapevolmente costruiti dal redattore su un piccolissimo nucleo di verità e per il resto letterariamente integrati¹⁸. La versione A potrebbe quindi essere stata rimaneggiata a più riprese:

¹⁵ Vedi *infra*, par. 1.4.

¹⁶ L. Duchesne, *LP I*, cit., p. CXVI.

¹⁷ Vedi *infra*, par. 1.4.

¹⁸ In questo senso gli *Actus*, pur non nascendo da un'esigenza culturale rispetto a san Silvestro, si inseriscono poi nelle tipiche modalità di trasmissione e ricezione dei testi agiografici, dove la costante pratica di riattualizzazione dei racconti nasce dalla necessità di creare un rapporto col dato reale che li mantenga intatti nel tempo. Cfr. S. Boesch Gajano, *L'agiografia*, cit., p. 805 ss.: «Quanto detto porta a individuare nella compresenza di persistenze e innovazioni la vera

solo al VI secolo (e non databile in maniera più precisa) risale un manoscritto siriano che riporta una vera e propria traduzione dal greco degli *Actus* della versione A nei suoi tratti salienti. Il *terminus post quem* è costituito invece dal pontificato di Damaso (366-384), per questioni liturgiche relative all'uso del *colobium* e della *dalmatica* a Roma, di cui si parla nel primo libro della versione A¹⁹.

La nostra indagine sulla redazione scritta si concentrerà sugli elementi che più caratterizzano la leggenda, in particolar modo sul rapporto tra *auctoritas sacrata pontificum* e *saeculi potestas*, e cercherà di verificare se, alla luce di questa chiave di lettura, anche gli altri elementi presenti negli *Actus* acquistino in qualche modo coerenza, come certamente doveva apparire agli occhi dell'ignoto redattore. A questo scopo sono stati presi in considerazione nello specifico le leggi che vengono attribuite a Costantino subito dopo la conversione e il battesimo e il discorso da lui pronunciato ai senatori di Roma riguardo al mantenimento della tolleranza religiosa. Attribuendo a Costantino uno dei discorsi più consapevolmente costruiti su questo argomento, gli *Actus* costituiscono una testimonianza eccezionale dell'elaborazione ideologica sulla tolleranza religiosa e sull'intervento del potere politico nelle questioni confessionali. Questa indagine ha prodotto i due capitoli centrali intitolati "Le leggi costantiniane negli *Actus Silvestri*" e "La tolleranza religiosa di Costantino".

La terza parte del lavoro, quella sulla ricezione degli *Actus* nel tempo, è stata dedicata all'analisi di una disputa fra Silvestro e dodici rabbini, di cui non si ha alcuna memoria storica, cui sono dedicati più di due terzi di tutto il testo agiografico, in sostanza la parte più consistente. Il fine è stato quello di individuarne i nuclei costitutivi ed evidenziarne le implicazioni teologiche. A differenza di tutte le altre sezioni degli *Actus* analizzate nello specifico, questa presenta delle notevoli differenze fra la versione A e quelle successive, B e C: la ricerca si è soffermata su queste discrepanze per ricavarne le contestualizzazioni cronologiche corrispondenti. A questo scopo è apparso necessario riportare in appendice la parte dell'*altercatio* non solo nella versione A, ma anche nella B, ricavata dalla lettura dei manoscritti Staatsbibliothek München clm 3514 (Codex Velsleri), s. VIII., p. 1-18 e Staatsbibliothek München clm 14704 (Emm. G 88), s. (IX)X, fol. 101r-119r, e nella C, disponibile nell'edizione a stampa di Mombricitius, sulle quali è stato condotto un confronto specifico. Inoltre è stato condotto un confronto critico puntuale dei due codici disponibili della versione A: Vat. Lat. 1194 e Vat. Lat. 5771. Tale indagine ha prodotto l'ultimo capitolo della presente ricerca, intitolato "La disputa fra Silvestro e i giudei".

struttura portante dell'agiografia, sempre radicata nella tradizione e insieme sempre capace di aggiornarsi, per rispondere a nuove esigenze religiose, ecclesiastiche, politiche, culturali» (p. 809).

¹⁹ Leggibile per comodità in M, rr. 132-147, su cui si veda W. Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., p. 149.

CAPITOLO I

La storia degli studi

1.1 Papa Silvestro e la Silvesterlegende

La più antica notizia della venerazione di papa Silvestro si trova nella *Depositio Episcoporum*, inserita qualche mese dopo la morte, avvenuta il 31 dicembre del 335¹. Alla stessa data la sua festa è ricordata nel *Martyrologium Hieronymianum* e in tutti i martirologi occidentali, compreso il Romano²; nei sinassari bizantini è commemorato il 2 gennaio³. Il suo pontificato, che si estende dal 31 gennaio del 314 al 31 dicembre del 335, risulta davvero poco rilevante per la memoria storica: di lui si hanno scarse notizie riguardo all'accusa mossagli di aver consegnato i libri sacri e di aver offerto incenso quando era presbitero sotto papa Marcellino⁴; mentre si sa con certezza che non si recò né al concilio di Arles del 314, né nel 325 a Nicea, dove inviò i suoi rappresentanti, che non intervennero in maniera rilevante, ma svolsero la funzione di semplici osservatori⁵. Data la mancanza di notizie precise su sue iniziative o prese di posizioni ecclesiastiche o politiche che connotino il suo più che ventennale pontificato, di cui è stato già notato che si hanno meno informazioni rispetto a qualunque altro papa del IV secolo, si è parlato di «tempi oscuri» per il periodo in cui occupò la *Sedes Apostolica*⁶.

¹ *Depositio Episcoporum*, in L. Duchesne (a cura di), *Le Liber Pontificalis*, Paris 1886, p. 10.

² In ordine di citazione: H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum* ad rec. H. Quentin, in *Acta SS. Novembris*, II, pars posterior, Bruxelles 1931, pp. 16-7 (31 gennaio); H. Quentin, *Les Martyrologues historiques du Moyen-âge*, Parigi 1908, pp. 56, 451, 469, 471, 626; H. Delehaye et socii, *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum*, in *Propylaeum ad Acta SS. Decembris*, Bruxelles 1940, p. 610; *BHL* II, pp. 1119-20, nn. 7725-43.

³ H. Delehaye (a cura di), *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, in *Propylaeum ad Acta SS. Novembris*, Bruxelles 1900, col. 365 (2 gennaio).

⁴ Vedi Agostino, *De unico baptismo contra Petilianum liber XVI*, 27.30; se ne trova un'allusione anche in *Epistula concilii Romani ad Gratianum et Valentinianum imperatores*, in Mansi, III, p. 627B.

⁵ C. Munier (a cura di), *Concilium Arelatense a. 314, Epistula ad Silvestrum*, Turnholt 1963, in *CChrL* 148, pp. 4-6; su Nicea vedi H. Gelzer-H. Hilgenfeld-O. Cunz (a cura di), *Patrum Nicaenorum nomina latine graece coptice syriace arabice armeniace*, in *Scriptores sacri et prophani*, II, Lipsiae 1898 (Bibliotheca Scriptorum Garecorum et Latinorum Teubneriana), pp. LX, 3, 61, 79, 119, 187; Eusebio di Cesarea, *Vita Constantini III*, 7, 2; non c'è alcun riferimento diretto a Silvestro, ma alla Sede romana nel periodo in cui era da questi retta, in una lettera sinodale di dubbia autenticità dei vescovi riuniti in un sinodo ad Antiochia nel 325 (anch'esso oggetto di grossa discussione), su cui vedi E. Schwartz (a cura di), *Synodus Antiochena* (ca. a. 324), *Epistula Synodica*, in *Gesammelte Schriften*, III, Berlin 1959, pp. 136-43 (testo siriano e retroversione greca); e F. Nau (a cura di), *Littérature canonique syriaque inédite*, «Revue de l'Orient Chrétien» 14, 1909, pp. 13-6 (trad. francese), pp. 16-24 (testo siriano). Sulla funzione svolta dai due presbiteri di Silvestro a Nicea si veda Teodoro di Ciro, *Historia Ecclesiastica I*, 7, 3.

⁶ Si veda E. Caspar, *Geschichte des Papsttums, von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft I*, Tübingen 1933, p. 103 e sopr. F. Scorza Barcellona, s.v. *Silvestro I*, in *Enciclopedia dei Papi I*, Roma 2000, pp. 321-332. Per i "tempi

La nebbia che circonda la sua figura è stata attribuita alla predominante azione di Costantino in ambito ecclesiastico, e la sua assenza ai concili convocati da Costantino ad una calcolata politica di distacco rispetto all'intervento imperiale. Nonostante ciò, il silenzio delle fonti risulta troppo eloquente e avrebbe condannato Silvestro ad un crudele oblio: ma la coincidenza temporale con la cosiddetta "svolta costantiniana" ha caricato il suo pontificato di una portata simbolica rilevante e ne ha fatto, a suo dispetto, il protagonista di una leggenda il cui contenuto ha avuto ripercussioni fino agli albori dell'età moderna. Molto presto cominciarono a fiorire racconti e l'importanza della figura di Silvestro crebbe, in un primo tempo sulle orme della leggenda della conversione di Costantino dopo il 324 e in opposizione alla realtà storica del battesimo di mano ariana da Eusebio di Nicomedia, poi sempre più arricchendosi di altri elementi che andavano a costituire quella che è chiamata comunemente la *Silvesterlegende*: in essa il pontefice divenne confessore, eroe dell'ortodossia, dalla vita esemplare e dalle azioni miracolose, vittorioso in dispute verbali e pericolosi confronti con animali demoniaci (il drago), responsabile della conversione e del battesimo di Costantino persecutore, ispiratore e moderatore dell'azione religiosa dell'imperatore stesso e infine beneficiario di quella che non solo da Dante fu considerata *quella dote...che di quanto mal fu matre*, la fantasiosa Donazione di Costantino, indiscussa fino al quindicesimo secolo⁷. La tradizione sul battesimo di Costantino ad opera di Silvestro veniva riproposta ancora pubblicamente verso la fine del XVI secolo, quando, sul basamento che sostiene a Roma il ben noto obelisco lateranense, venivano scolpite queste parole:

CONSTANTINUS / PER CRUCEM / VICTOR / A S. SILVESTRO HIC / BAPTIZATUS / CRUCIS GLORIAM / PROPAGAVIT⁸.

1.2 Gli Actus Silvestri. Storia del testo

Il primo atto del complicato costituirsi e svolgersi della *Silvesterlegende* è per noi un testo agiografico anonimo, tuttora oggetto di discussione fra gli studiosi in merito sia alla struttura testuale, che alla collocazione cronologica e geografica, noto con il nome di *Actus Silvestri*. La sua tradizione manoscritta ci ha trasmesso circa 300 codici latini, 90 greci e numerosi anche per la

oscuri" si veda Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, I, Rome 1976, p. 68.

⁷ Dante, *Inf.* XIX, vv.115-116. Il primo ad affermare il falso della Donazione fu il cardinale e filosofo tedesco Niccolò Cusano, in un'opera presentata al Concilio di Basilea nel 1433, *De concordantia catholica*, seguito pochi anni dopo da Lorenzo Valla (1440) e poi dal vescovo inglese Reginald Peckock (1449).

⁸ L'affermazione della leggenda in questo periodo aveva una funzione chiaramente controriformista, in opposizione alla tradizione storica su Costantino che in quel periodo veniva valorizzata dalla cultura umanistica e protestante.

versione siriana, non tutti coincidenti, che danno la misura della fortuna di cui godette in età medievale sia in Occidente che in Oriente, tanto da essere considerata tradizione storiografica fin oltre il XVI secolo: su di essi però non è stata ancora effettuata un'edizione critica che possa ricostruire la storia del testo e quindi spiegare i rapporti di dipendenza fra le diverse versioni. Gli studi più approfonditi sulla tradizione manoscritta sono stati effettuati preliminarmente da W. Levison⁹, seguito più recentemente da W. Pohlkamp¹⁰, i quali hanno comunque permesso di individuare tre redazioni principali a cui è possibile ricondurre tutte le altre: la versione considerata la più antica (definita A), in lingua latina, la cui tradizione manoscritta rimonta al X secolo, è divisa esplicitamente in due libri, di cui il secondo contiene la disputa con i giudei¹¹; la seconda (B), la cui tradizione manoscritta risale all'VIII secolo, non è divisa in libri ed è più breve nell'insieme, ma presenta alcune aggiunte occasionali; era originariamente redatta in latino, ma ebbe diffusione soprattutto in ambiente greco; esordisce di solito con un prologo, in cui l'anonimo autore dice di aver effettuato una traduzione da un originale di Eusebio di Cesarea sulle sedi apostoliche¹²; la terza (C) fonde sostanzialmente le prime due con qualche aggiunta, utilizza sicuramente come una delle sue fonti il *Liber Pontificalis* e rimonta almeno alla metà del IX secolo¹³. Naturalmente sono presenti anche delle redazioni che contaminano le tre versioni principali¹⁴. Il primato della redazione latina è già stato riconosciuto da Luis Duchesne, e confermato da Levison e Pohlkamp. Questi sono i

⁹ W. Levison, *Konstantinische Schenkung und Sylvester-legende*, cit., pp. 159-247.

¹⁰ W. Pohlkamp, *Tradition und Topographie: Papst Sylvester I. (314-335) und der Dreche vom Forum Romanum*, «RQA» 78, 1983, specialmente pp.61 n. 1, 63 n.30, 89 n.299 e più recentemente Id, *Textfassungen*, cit., pp. 134-148.

¹¹ Levison (*Konstantinische Schenkung*, cit., p. 171) conta 9 manoscritti di RA che la includono con certezza e 8 altri che la contengono probabilmente.

¹² Si veda W. Levison, *Konstantinische Schenkung*, cit., pp. 191-198. Nel testo greco che si legge in Combefis, *Illustrium Martyrum lecti triumpho*, Paris 1659, alla fine del volume sotto il titolo *Sancti Sylvestri Rom. Antistitis Acta Antiqua probatiora* e nella traduzione latina del testo degli Atti compilato dal Metafraste, che compare in L. Surius, *De probatis sanctorum historiis*, Colonia 1576-1581, t. VI, pp. 1173-1187 (31 dicembre), la prefazione dichiara che l'autore con gli *Actus* supplisce ad una mancanza di Eusebio, il quale, narrando le vite dei martiri e dei vescovi di Roma, Alessandria etc., ha ommesso di raccontare la vita di S. Silvestro. A. L. Frothingham (in *L'Omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Costantino imperatore*, «MAL» 8, 1883, p. 169), considerando questa la redazione più antica, dichiarava che l'attribuzione ad Eusebio stesso era stata posteriore: "In alcuni mss.-si riferisce al codice greco della Biblioteca Reale di Parigi adoperato dal Combefis, al cod. greco Vat. 702, al cod. Vat. Latino 327 e al cod. Lat. 116 della Biblioteca S. Marco in Venezia- queste frasi sono contorte in modo da far loro dire che gli Atti furono scritti da Eusebio stesso.". Il passo latino si può leggere in Mombrizio, *Prologus*, ll. 1-18: *Historiographus noster Eusebius Caesariae Palaestinae urbis episcopus cum historiam ecclesiasticam scriberet pretermisit ea quae in aliis opusculis sunt vel quae se meminit rettulisse. Nam viginti libros id est duas decadas, omnium pene provinciarum passiones martyrum et episcoporum et confessorum et sacrarum virginum ac mulierum continere fecit. Deinde secutus (et) ab apostolo Petro omnium episcoporum nomina et gesta conscripsit et earum urbium, quae arcem pontificatus per apostolicas sedes tenere noscuntur ut urbs Roma, Antiochia, Hyerosolima, Ephesus et Alexandria. Harum urbium episcoporum omnium praeteritorum nomina usque ad tempus suum et gesta graeco sermone conscripsit: ex quo numero unum episcoporum urbis Romae sanctum Sylvestrum me de graeco in latino transferre praecepisti, domine sancte ac beatissime pater.*

¹³ W. Levison, *Konstantinische Schenkung*, cit., pp. 215-220.

¹⁴ W. Levison, *Konstantinische Schenkung*, cit., pp. 116 ss.. Secondo questo studioso la versione A e la versione B sarebbero frutto di una identica mano. A. Ehrhardt (*Constantine, Rome and the Rabbis*, «BRL» 42, 1959-60, pp. 289-91), ha ipotizzato invece che la versione B dipenda da un archetipo precedente ad A; W. Pohlkamp (*Tradition und Topographie*, cit., p. 63 n.30 e p. 89 n. 299) sostiene fermamente la dipendenza di B da A.

manoscritti e le edizioni a stampa in siriano, greco e latino che Duchesne elenca nell'ultima edizione del *Liber Pontificalis*¹⁵:

a) In siriano esistono due versioni diverse, l'una inserita nel ms. *Add. 17*, 202 fol.25 b del British Museum, pubblicata da J. P. N. Land e riedita e tradotta in latino da E. N. Brooks¹⁶; l'altra contenuta nel ms. *Add. 12*, 174 fol. 200 b della stessa biblioteca, ancora inedita. Tenendo conto di entrambe le redazioni V. Ryssel ha effettuato una traduzione in tedesco¹⁷.

b) In greco esistono tre redazioni: i due testi in latino della vita di Silvestro pubblicati da Lipomanus al 2 gennaio e da Surius al 31 dicembre sono, a loro detta, una traduzione da un originale greco di Simeone Logoteta, detto il Metafraste¹⁸: Duchesne, che ha consultato solo il testo del Surius, dipendente, almeno per questa sezione, dall'edizione del Lipomanus, non sembra riconoscervi una traduzione dal greco. Di opinione contraria è Fausto Parente, il quale sottolinea come il vescovo di Verona Luigi (Alvise) Lippomano, che svolse la funzione di presidente del Concilio tridentino sotto Giulio III, fosse solo l'autore della raccolta, mentre il curatore fosse Gentien Hervet, «noto esponente della cultura umanistica francese del XVI secolo, vissuto a lungo in Italia al séguito del cardinal Pole e...infaticabile traduttore dal greco di autori classici e patristici»¹⁹. Inoltre Parente sostiene che l'assenza degli *Actus Silvestri* nella raccolta degli scritti del Metafraste del Migne²⁰ non esclude la possibilità di un originale greco alla base della redazione latina di "Lipomanus-Surius"²¹. Le altre due redazioni, pressoché identiche ad eccezione dell'inizio, sono quella pubblicata dal domenicano François Combéfis in appendice nella sua Antologia agiografica

¹⁵ L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, Paris 1955², pp. CIXb-Cxab.

¹⁶ Si vedano J.P.N. Land, *Anecdota Siriaca*, III, Leiden 1870, pp. 46-76; W. Write, *Catalog. of the Syrian Manuscr. in the British Museum*, London 1870-72, [III], p. 1047b, n. 7 [del n. DCCCCXIX] e [III], p. 1128a, n. 32 [del n. DCCCCLX], e *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, edito E. N. Brooks, CSCO, *Scriptores Syri*, III, 5 (testo), Parisii 1919, pp. 56-93 e *id.* (traduz.), Lovanii 1924, pp. 39-65.

¹⁷ V. Ryssel, *Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe IV, Die Silvesterakten*, «Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literatur», 95, 1895, pp. 1-54. Si veda R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1907³, pp. 185-86.

¹⁸ L. Lippomano, *Tomus quintus vitarum Sanctorum Patrum numero nonagintatrium, per Symeonem Metaphrastem, auctorem probatissimum conscriptarum. Et nuper instante R. P. D. Aloysio Lipomano Episcopo Veronense ex Graecis Latinitate donatarum cum scholiis eiusdem solitis contra haereticorum blasphemias. Librum hunc Occidentalis Ecclesia primum nunc videt et recipit quem latinum fecit Gentianus Heruetus Gallus...*, Venetiis MDLVI, fol. 354-363. L. Surius, *De probatis sanctorum historiis, partim ex tomis Aloysii Lipomani, doctissimi episcopi, partim etiam ex egregiis manuscriptis codicibus, quarum permultae antehac nunquam in lucem prodire, optima fide collectis per F. Laurentium Surium Carthusianum domus Coloniensis, et nunc recens recognitis atque aliquot vitarum accessione auctis per F. Iacobum Masandrum eiusdem Carthusiae monachum, tomus sextus complectens sanctos Mensium Novembris et Decembris*, Köln 1581, pp. 1173-1187.

¹⁹ F. Parente, *Qualche appunto sugli Actus beati Silvestri*, «RSI» 90, 1978, p. 882.

²⁰ PG CIVX-CXVI. Anche H. Delehaye ha supposto un originale greco alla base della traduzione dello Hervet (in *La collection de Métaphraste*, «Analecta Bollandiana» 16, 1897, pp. 212-323, in partic. P. 313). Il testo greco della vita di Silvestro attribuito al Metafraste è pubblicato in «Roma e l'Oriente. Rivista Criptoferratense per l'Unione delle Chiese» 3, 6, 1913, pp. 340-367.

²¹ F. Parente, *Qualche appunto sugli Actus beati Silvestri*, cit., p. 883.

del 1660 da un ms. della biblioteca Mazariniana (oggi il *Parisinus graecus* 513, p. X)²² e quella contenuta in un altro ms. della stessa provenienza, di cui parla lo stesso Combéfis e ritrovato da Pierre Batiffol nel *Parisinus graecus* 1448, p. XI²³.

c) Sia Duchesne che Levison hanno ritenuto tutti i testi degli *Actus* a noi noti siano riconducibili alle redazioni latine, che presentano un andamento più fisso e simile in tutti i manoscritti. Il gran numero di questi manoscritti ha fatto sì che nessuno fin'ora abbia avuto il coraggio di collazionarli. Delle edizioni a stampa Duchesne cita solo quella pubblicata verso il 1475 in un raro incunabolo dell'umanista milanese Mombricitius, *Sanctuarium sive Vitae sanctorum collectae ex codicibus mss.*, con il titolo di *Vita seu Actus Sancti Silvestri papae et confessoris*, che, a tutt'oggi, ristampata all'inizio del secolo scorso e riprodotta nel 1974 da Pietro De Leo, costituisce la redazione più accessibile della leggenda e dovrebbe appartenere al terzo gruppo (C)²⁴. Levison, invece (come anche Brooks²⁵), cita un'edizione del 1478, intitolata *Legenda Sancti Silvestri*, della quale leggeva un esemplare del British Museum (I B 3885)²⁶. Parente dà molto rilievo ad un'edizione della seconda parte degli *Actus*, ossia dell'*altercatio* con i dodici rabbini, stampata nel 1544: *Disputatio Christianorum et iudaeorum, olim Romae habita, coram imperatore Constantino cum Praefatione Georgij Vuicelij. Actorum cap. IX SALVUS autem multo magis invalescebat, et confundebat Iudaeos, qui erant Damasci affirmans, quod is esset Christus, Moguntiae, ad Divum Victorem excudebat Franciscus Behem, Anno MDXLIII. «Di questa edizione -scrive Parente-, tutt'altro che rara...lo stampatore e l'editore sono notissimi: Franz Behem (il boemo) è uno stampatore attivo a Mainz dal 1539 e Georg Witzel (Wicel, 1501-1573) è un personaggio caratteristico della Germania cattolica del XVI secolo...Ora, anche ad una collazionatura sommaria di questa edizione con quella del Mombrizio sembra di poter concludere che i due testi possono essere considerati due distinte traduzioni da un medesimo originale greco»²⁷, avvalorando così l'ipotesi di un'origine orientale della leggenda.*

1.3 La leggenda

²² *Illustrium Christi martyrum lecti triumpho vetustis Graecorum monumentis consignati. Ex tribus antiquissimis Regiae Lutetiae Bibliothecis F. Franc. Combefis, ordinis F.F. Praedicatorum Congregationis sancti Ludovici produxit, Latine reddidit, strictim notis illustravit*, Paris 1659, pp. 258-336.

²³ F. Combéfis, *Illustrium Christi martyrum lecti triumpho*, cit., pp. 337 ss.

²⁴ F. Mombricitius, *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum*, cit., con ristampa in P. De Leo, *Ricerche sui falsi medievali*, cit., pp. 132 ss. Sui rapporti fra il testo di Mombrizio e la versione C cfr. W. Pohlkamp, *Tradition und Topographie*, cit., p. 68 n. 77 e p. 92 n. 324.

²⁵ *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, edidit E. N. Brooks, cit., p. 39.

²⁶ W. Levison, *Konstantinische Schenkung*, cit., p. 169.

²⁷ F. Parente, *Qualche appunto sugli Actus beati Silvestri*, cit., pp. 884-85.

A parte gli indizi ricavabili dalla tradizione manoscritta, molto accesa è a tutt'oggi la discussione sulle fonti dei diversi elementi presenti nella leggenda, di cui è opportuno a questo punto fornire un compendio: nella versione A²⁸, che, allo stadio attuale degli studi, può essere presa come punto di riferimento, gli *Actus* sono divisi in due libri, il primo sulla vita, le azioni carismatiche e le riforme liturgiche di Silvestro, la conversione ed il battesimo impartito a Costantino e alcuni avvenimenti posteriori; il secondo sulla disputa fra Silvestro e dodici rabbini.

Il *Liber primus* esordisce con la *Sylvestri ortus et eruditio*: nato dalla vedova Giusta, riceve l'istruzione dal presbitero Cirino; ospita un cristiano, Timoteo, il quale durante una persecuzione era giunto a Roma da Antiochia per predicare Cristo; dopo un anno e tre mesi Timoteo viene denunciato al *praefectus urbi* Propinna Tarquinio e da lui condannato a morte. S. raccoglie il corpo e, dopo una notte di veglia insieme a papa Milziade, lo fa seppellire nell'orto della cristiana *Theon*, non lontano dalla tomba di s. Paolo. Il prefetto Tarquinio, sperando *Thymotheum aliquas pecunias habuisse*, fa arrestare S., imponendogli di sacrificare agli dei; S. gli predice la prossima morte e lo invita al pentimento. All'alba del giorno dopo, dopo una notte di tormenti, si avvera la previsione di S, il quale viene liberato dal carcere e ordinato presbitero. Alla morte di Milziade è eletto al seggio pontificale e subito si segnala per le sue doti pastorali e le opere di carità verso poveri, orfani e vedove: distribuisce tutte le risorse economiche di cui viene in possesso in quattro parti, una per la restaurazione delle chiese e dei cimiteri, una per i chierici, la terza per i poveri, la quarta *advenis sub ratiocinio*. Il vescovo Eufrosino, giunto a Roma dall'Oriente, che aveva subito la persecuzione ed era noto per il suo potere apotropaico nei confronti dei demoni, scacciati anche al solo contatto con la sua veste, ed era *sermone facundissimus tam latino quam graeco*, introduce nella celebrazione della messa l'uso del *colobium*, la tunica senza maniche, seguendo l'esempio dell'apostolo Giacomo (abitudine che rimane in vigore fino a papa Liberio, quando è sostituito dalla dalmatica). S. affronta con Eufrosino e i Greci la questione del digiuno, perché i primi volevano imporre l'osservanza festiva del sabato. Ad essi S. oppone la tradizione apostolica romana, che imponeva il digiuno del sabato, oltre che del mercoledì e del venerdì secondo l'uso dei Greci. Viene stabilita anche un'osservanza festiva del giovedì, in cui è ricordata l'ascensione del Signore, l'ultima cena e la consacrazione del crisma.

A questo punto viene introdotta la sezione relativa a Costantino: l'imperatore, persecutore e colpito dal morbo della lebbra, chiede aiuto, dopo aver consultato invano eserciti di maghi e di medici, ai *pontifices Capitolii*, i quali gli consigliano di immergersi in una piscina piena del sangue *calido ac fumante* di fanciulli, da allestire sul Campidoglio stesso; l'imperatore incontra sulla strada che conduceva al Campidoglio le madri disperate dei fanciulli e desiste dall'orrendo proposito, preferendo *pro salute innocentium mori quam per interitum eorum vitam recuperare crudelem*. La stessa notte gli compaiono in sogno gli apostoli Pietro e Paolo, i quali sono mandati da Cristo per la pietà da lui dimostrata ad indicargli il modo di guarire dal morbo: l'imperatore deve convocare S., rifugiatosi a causa delle sue persecuzioni sul monte Soratte, il quale lo guarirà immergendolo in una *piscina pietatis*. Recuparata la salute avrebbe dovuto ricompensare il suo salvatore adorando l'unico vero Dio e revocando gli editti persecutori. Il mattino seguente Costantino manda a prendere S. sul Soratte, il quale *credidit ad martyrii coronam se vocari*; giunto a corte, Costantino gli racconta il sogno avuto e gli chiede di mostrargli delle immagini di Pietro e Paolo, in modo da avere conferma che

²⁸ In assenza di un'edizione critica e per i passi che non presentano differenze sostanziali con la versione A, si fa riferimento per comodità all'edizione di Mombricitus, *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum*, cit., confrontata sistematicamente con i due manoscritti della versione A Vat. Lat. 1194 e Vat. Lat. 5771. Quando sussistono divergenze viene citato direttamente uno dei due manoscritti, come sarà indicato in nota.

quelli del suo sogno fossero i *principes Apostolorum*. S. gli mostra i ritratti dei due apostoli, subito riconosciuti dall'imperatore, e gli prescrive un digiuno settimanale, accompagnato da penitenza e opere di misericordia. Costantino pronuncia una prima professione di fede; S., benedicendolo con l'imposizione delle mani, ne fa un catecumeno e indice un digiuno di due giorni per tutta la Chiesa. Alla fine della settimana di digiuno e di penitenza S. battezza l'imperatore immergendolo in una piscina nel Palazzo Lateranense. Dopo una serie di prodigi Costantino esce dalla piscina *mundus* e convertito. Dal primo giorno del suo battesimo per sette giorni consecutivi l'imperatore emana una serie di editti a favore della fede e della Chiesa, prescrivendo che Cristo sia adorato in tutto l'Impero, che sia punita la bestemmia e qualsiasi ingiuria recata ad un cristiano, che il pontefice romano sia capo di tutti i vescovi dell'Impero, così come il re è capo di tutti i giudici, che fosse riconosciuto per le chiese il diritto d'asilo, che la costruzione di nuove chiese fosse sottoposta all'approvazione del vescovo locale, che fossero date per la costruzione delle chiese *possessionum regalium decimas*. L'ottavo giorno l'imperatore si reca all'altare dell'apostolo Pietro e confessa i suoi peccati. Dopodichè traccia il solco delle fondamenta della basilica degli Apostoli e trasporta dallo stesso luogo sulle sue spalle dodici ceste di terra. Il giorno successivo dà inizio alla costruzione di una basilica nel palazzo Lateranense e promulga un'altra legge che concede vesti candide e venti solidi a qualunque povero si converta al cristianesimo: il numero dei convertiti giunge in un anno a dodicimila, esclusi donne e bambini. Poichè fra i senatori, invece, nessuno si era accostato alla nuova fede e il papa non permetteva a Costantino *ob hoc irasci alicui*, l'Augusto pronuncia in un basilica una *cohortatio ad fidem*, in cui deplora la vanità degli idoli. Il discorso si conclude con una concessione ai sacerdoti cristiani dei privilegi prima concessi ai sacerdoti dei templi. Alle acclamazioni del popolo che chiede all'imperatore ritorsioni contro l'idolatria, Costantino risponde affermando il principio fondamentale della tolleranza religiosa, poichè *Deus enim, quia mente colitur et sincero hominis veneratur affectu, spontanea eius debet esse cultura* /. *In hoc enim apparet quia verus deus est, quod per tanta saecula contemptoribus suis non iratus finem imposuit, sed propitium se esse qui colit debeat demonstravit indulgendo crimina, et salutem animabus et corporibus conferendo*. Questa legge viene lodata da cristiani e pagani; si sparge letizia per tutte le chiese, sono onorati i sepolcri dei santi, liberati i confessori e gli esuli.

A questo punto l'autore passa al racconto di come nacque l'idea della disputa fra S. e i dodici rappresentanti della religione giudaica: la madre di Costantino, Elena, passata al giudaismo, scrive una lettera al figlio dalla Bitinia, congratulandosi con lui per l'abbandono degli idoli, ma esortandolo a riconoscere il vero Dio, quello dei giudei. Costantino risponde alla madre proponendo un confronto fra sacerdoti ebrei e vescovi cristiani sulla base delle Scritture. La disputa si svolge a Roma il 15 marzo 315 fra S. e dodici rappresentanti del giudaismo, fra rabbini, esperti della legge, scribi, maestri della sinagoga, alla presenza di Costantino ed Elena e sotto il giudizio di due virtuosi pagani, il filosofo Cratone e Zenofilo, *praefectorius vir*²⁹. Il *Liber secundus* è occupato tutto dal racconto della disputa, la quale affronta vari argomenti, a volte anche strettamente teologici. S. ha la meglio su tutti i suoi interlocutori; l'ultimo, Zambri, cerca di dimostrare la superiorità del suo dio provocando la morte di un toro col pronunciare il nome segreto della divinità all'orecchio dell'animale: S. lascia esterrefatti tutti gli astanti, poichè, all'invocazione del nome di Gesù Cristo, il toro ritorna in vita. Si convertono Elena, Cratone, Zenofilo e tremila giudei.

Il racconto prosegue con la dimostrazione della definitiva vittoria di S. anche nei confronti del paganesimo. Seguendo le prescrizioni di Pietro e Paolo ancora una volta apparsigli in sogno, S. riesce a rendere innocuo un drago che ogni giorno mieteva vittime nella città di Roma, perché, dalla conversione di Costantino, non era più periodicamente nutrito dalle Vestali. S. sigilla la bocca del drago fino al giorno del giudizio e si convertono al cristianesimo il prefetto

²⁹ La collocazione della disputa nel 315 costituisce un'incongruenza con la parte precedente degli *Actus*, definita *conversio Constantini*, datata dopo il 324. Su questo problema, che, insieme ad altri, ha portato a supporre nel testo una giustapposizione di sezioni originariamente indipendenti cfr. *infra*, par. 1.8.

Calpurnio, i pontefici e più di trentamila uomini, con le donne e i bambini. Costantino fa una nuova professione di fede. La parte relativa alla morte di S., alla sepoltura sulla via Salaria, nel cimitero di Priscilla, dove avvengono miracoli, è presente solo in Mombrazio, mentre non compare nella versione A, vale a dire quella considerata più antica, nè nella B.

1.4 Testimonianze: la letteratura latina

Come si vede la leggenda degli *Actus* è molto complessa e densa di elementi di vario genere, fra i quali spicca chiaramente la volontà di obliare la memoria storica del battesimo nicomediense di Costantino ad opera del vescovo ariano Eusebio, ricordato chiaramente da Girolamo nel suo *Chronicon*. Gli *Actus*, dando fondamento alla versione leggendaria di un battesimo ortodosso e romano di Costantino, nascono chiaramente in opposizione a questa tradizione, per un'esigenza di riabilitazione del primo imperatore cristiano. Costantino, infatti, dopo l'esaltazione operata da Eusebio di Cesarea nella *Vita Constantini*, fu presto oggetto di una letteratura tutt'altro che favorevole, soprattutto in ambito cristiano, dal momento che il secolo era violentemente attraversato da conflitti di natura teologica e la Chiesa aveva dovuto ben presto affermare una sua identità forte rispetto a tutte le eresie. Le simpatie di Costantino e di alcuni dei suoi successori nei confronti dell'arianesimo avevano proposto per la prima volta il problema dei limiti dell'intervento imperiale nei conflitti ecclesiologici e imponevano ai rappresentanti del cattolicesimo un giudizio di condanna: Girolamo incarna perfettamente questo momento di propaganda negativa a cui la Chiesa fu costretta per prendere le distanze da Costantino e dal suo battesimo per mano ariana³⁰. La leggenda sul battesimo ortodosso e romano naturalmente nasce in opposizione e quindi posteriormente a questa polemica anticostantiniana, in un momento in cui evidentemente risultava più funzionale una riabilitazione totale dell'imperatore.

A questa versione ortodossa del battesimo costantiniano fu conferita autorevolezza dal papato di Roma in un momento difficilmente precisabile: sicuramente prima di papa Adriano I (772-795), che dimostra come il contenuto degli *Actus* fosse ormai considerato la versione ufficiale, in due lettere, una a Costantino e Irene, e l'altra a Carlomagno, di cui la prima fu letta al secondo concilio di Nicea³¹. Da allora si constata una notevole crescita della fortuna della leggenda, che compare come versione ufficiale in gran parte della letteratura latina, greca, siriana e armena.

³⁰ Sull'anticostantinianesimo presente in maniera velata in Ossio di Cordova ed esplicitamente in Lucifero di Cagliari si veda V. Aiello, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, in G. Bonamente-F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico* I, Macerata 1990, pp. 38-42 e bibliografia relativa. Sulle rivalutazioni, pur se moderate, di Ambrogio, Agostino, Orosio e Sozomeno vedi *infra*, pp. 21-22.

³¹ Mansi XII, p. 1055 ss. (a. 787). Il passo che riprende e riassume gli *Actus* è molto lungo; ne riportiamo solo un estratto esemplare: *Ex eo enim quo Christi Dei nostri ecclesiae quietis a pacis apertae sunt fores, hactenusque depictae ecclesiae imaginibus sunt ornatae, beato atque sanctissimo papa Silvestro testante.*

Già precedentemente, però, si hanno diverse testimonianze della circolazione della storia degli *Actus* o di singoli elementi di essa: la più antica riferisce dell'esistenza e della diffusione degli *Actus Silvestri* a Roma ed è contenuta, come già detto nella premessa, nella Decretale pseudo-gelasiana, che risale ad un periodo compreso fra la fine del V e gli inizi del VI secolo. In essa si legge: «Parimenti abbiamo saputo che gli Atti del beato Silvestro vescovo della sede apostolica, anche se si ignora il nome di colui che li ha scritti, sono letti tuttavia da molti cattolici nella città di Roma e molte chiese imitano questo fatto secondo un'antica consuetudine»³². Questa breve indicazione non consente però di specificare cosa si leggesse allora più specificatamente negli *Actus Silvestri*, quali dei numerosi elementi della versione A fossero presenti nel testo allora in circolazione fra gli abitanti della *Prima Sedes*.

Nello stesso periodo si assiste ad una ripresa di interesse nei confronti di Silvestro, soprattutto sotto il pontificato di Simmaco. Egli incrementa il culto del pontefice e fra il 507 e il 514, quando poteva gestire quel potere a lungo conteso con l'antipapa Lorenzo, fonda nel *titulus Equitii* sull'Esquilino (che era in qualche modo connesso al culto di Silvestro e da allora in poi ebbe come denominazione alternativa *Sanctus Silvester*) la chiesa di S. Martino (oggi S. Martino ai Monti) *iuxta sanctum Silvestrum*³³. La leggenda degli *Actus* infatti è attestata in alcuni degli Apocrifi Simmachiani che nacquero durante la famosa controversia fra Lorenzo e Simmaco (498-514)³⁴,

³² A. Thiel, XLII 4, 460 e PL LIX, 173-74: *Item actus beati Silvestri apostolicae sedis praesulis, licet eius qui conscripserit nomen ignoretur, a multis tamen in urbe romana catholicis legi cognovimus et pro antiquo usu multae hoc imitantur ecclesiae*. L. Duchesne (in *Étude sur le Liber Pontificalis*, Paris 1877, p. 167) e A. L. Frothingham (in *L'Omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Costantino imperatore*, cit., p. 172) hanno interpretato il *pro antiquo usu* della Decretale gelasiana come indizio che la leggenda fosse letta ufficialmente in altre chiese prima che a Roma, dove circolava solo in forma privata; Dice Frothingham: "Queste ultime parole (*scil. pro antiquo usu*) si applicavano all'uso fattone in altre chiese ove pubblicamente da molto tempo leggevansi, in opposizione alla lettura privata fattane a Roma, ove, secondo ogni probabilità, giusta l'indicazione del testo, ciò aveva avuto luogo da pochissimo tempo."

³³ *Fragmentum Laurentianum, edidit Theodorus Mommsen*, in *M.G.H., Gest. Pont. Roman., I*, Berolini 1898, IX, rr. 12-14.25. La chiesa fondata da Simmaco è definita basilica *Sanctorum Silvestri et Martini* in L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, cit., p. 262. Fondamentale a questo proposito lo studio di E. Coccia, *Il titolo di Equizio e la basilica dei SS. Silvestro e Martino ai Monti*, in «*RAC*» 39, 1963, pp. 237-38: "Se il papa (Simmaco) potè avere ragione dei suoi avversari lo dovè anche ai concili apocrifi di Silvestro; ecco perchè ne incrementò il culto presso quelle terme di Traiano dove i concili si dicevano avvenuti. Simmaco non si accontentò di dedicare al santo il mosaico che ancora si può ammirare, ma ampliò lo stesso edificio titolare ricoprendo il cortile situato a N.O. Nessuna meraviglia, quindi, che nel corso del secolo il titolo perdesse l'antica denominazione per assumere quella del santo in cui onore era stato ampliato e di cui si poteva ammirare il mosaico simmachiano".

³⁴ Sullo scisma laurenziano cfr. R. Cessi, *Lo scisma laurenziano e le origini della dottrina politica della Chiesa di Roma*, «*ASRSP*» 42, 1919, pp. 5-229; L. Duchesne, *L'Église au VI^e siècle*, Paris 1925, pp. 109-134; C. Caspar, *Geschichte des Papsttums, von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft II: Das Papsttums unter byzantinischer Herrschaft*, Tübingen 1933, pp. 82-192; G. B. Picotti, *Sulle relazioni fra re Odoacre e il senato e la Chiesa di Roma*, «*RSI*» 5/4, 1939, pp. 363-386; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1947, pp. 45-94; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire II*, a cura di J.-R. Palanque, Bruges 1949, pp. 111-116 e 132-142; G. B. Picotti, *I sinodi romani nello scisma laurenziano*, Studi in onore di G. Volpe, II, Firenze 1958, pp. 741-786; Ch. Pietri, *Le Sénat, le peuple chrétien et le partis du cirque à Rome sous le pape Symmaque (498-514)*, «*MEFR*» 78, 1966, pp. 123-139; G. Bardy, *Il papato dopo Calcedonia. Gli scismi romani (461-514)*, in A. Fliche-V. Martin (a cura di), *Storia della Chiesa*, tr.it., IV, Torino 1972, pp.419-437; G. Zecchini, *I «Gesta de Xysti Purgatione» e le fazioni aristocratiche a Roma alla metà del V secolo*, «*Riv. Di St. della CH. In It.*» 34, 1980, pp. 60-74; C. Leonardi, *Le controversie trinitarie nell'epoca e nell'opera di Boezio*, in L. Orbetello (a cura di) *Atti del Conv. Int. Di St. Boez.*, Pavia 5-8 ott. 1980, Roma 1981, pp.

probabilmente composti attorno al 501³⁵ dai partigiani di quest'ultimo, per creare precedenti storici che rendessero il pontefice immune dalle accuse a lui rivolte, ossia quella di aver celebrato irregolarmente la Pasqua il 25 marzo anziché il 22 aprile, di aver alienato illegittimamente i beni ecclesiastici e di alcune turpi pratiche con donne³⁶. I simmachiani puntavano sulla mancanza di una legge con cui si potesse giudicare un papa e miravano a dare, attraverso gli apocrifi, fondamento storico al principio che il detentore della Sede Apostolica non potesse essere giudicato da nessuno e in nessun caso; fra di essi si riferiscono esplicitamente a Silvestro il cosiddetto *Constitutum Silvestri*³⁷ (pervenuto in due redazioni, chiamate SK1 e SK2 nella recente edizione di E. Wirbelauber³⁸), una lettera indirizzata a Silvestro dai vescovi riuniti a Nicea (chiamato SB in Wirbelauber) e la risposta di Silvestro (SA): questi ultimi due sono presenti soltanto nella seconda redazione del *Constitutum Silvestri* (SK2). Dei tre apocrifi si conosce un rifacimento di parte laurenziana, rispettivamente LK, LB, LA³⁹.

Il *Constitutum Silvestri* è un protocollo di un concilio tenuto a Roma presso le terme di Traiano il 29 e 30 maggio del 315. Presiedono Costantino, da poco battezzato e guarito dalla lebbra, sua madre Elena e Calpurnio, il prefetto urbano citato nell'episodio del drago degli *Actus*. Il concilio stabilisce la condanna di due eretici e di un personaggio colpevole di errori riguardanti il computo pasquale, e alcune norme sui rapporti giuridici in seno alla gerarchia ecclesiastica: esse culminano nell'ultimo canone, in cui è decretato che

109-122; H. Wolfram, *Storia dei Goti*, Roma, 1985, pp. 564-565; J. Moorehad, *Theodoric in Italy*, Oxford 1992, pp. 114-139; T. F. H. Noble, *Theodoric and the Papacy*, in *Theodoric il grande e i Goti in Italia*, in *Atti del XIII congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Milano 2-6 novembre 1992)*, Spoleto 1993, pp. 405-407; T. Sardella, *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico. Papa Simmaco e lo scisma laurenziano*, Catania, 1996; C. Azzara, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale*, Spoleto 1997, pp. 53-58; F. Marazzi, *I patrimoni della chiesa romana e l'amministrazione papale fra tarda antichità e altomedioevo*, in P. Delogu, *Roma medievale. Aggiornamenti*, Firenze 1998, pp. 35-45.

³⁵ Probabilmente la leggenda di Silvestro era stata accolta dagli Apocrifi Simmachiani perché sanciva l'indipendenza della Chiesa dal potere statale, come sostiene Aiello, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, cit., p. 57. Sugli Apocrifi Simmachiani si veda A. L. Frothingham, *L'omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Costantino imperatore*, cit., pp. 172-174, e più approfonditamente L. Duchesne, *LP I* pp. CXIV-CXV, CXXII CXLI; vedi anche F. J. Dölger, *Die Taufe Konstantins und ihre probleme*, in F. J. Dölger (a cura di), *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, «Röm. Quart.» Suppl. 19, 1913, pp. 416-417; W. Polnitz, *Synodes apocryphes du Pape Symmaque*, «RHE» 32, 1936, pp. 81-88; Salvatore Vacca, *Prima Sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Roma 1993, *Miscellanea Historiae Pontificiae* 61, soprattutto pp. 33-78; fondamentale anche come edizione più recente degli apocrifi E. Wirbelauber, *Zwei Päpste in Rom: der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus (498-514)*, *Studien und Texte*, München 1993.

³⁶ *Fragmentum Laurentianum*, edidit Th. Mommsen, in *M.G.H., Gest. Pont. Roman.*, I, Berolini 1898, IX, rr. 12-14.25.

³⁷ *PL Suppl. III*, coll. 1249-1255.

³⁸ E. Wirbelauber, *Zwei Päpste in Rom*, cit., pp. 228 ss.

³⁹ LK, che è una seconda redazione del concilio romano tenuto sotto Silvestro, collocato però cronologicamente dopo Nicea e anzi tenuto per confermare le decisioni del 325, per distinguerlo dal *Constitutum Silvestri* era chiamato da Duchesne (*LP I*, cit., p. CXXXIV) Sinodo dei 275 vescovi.

*Nemo enim iudicabit primam sedem, quoniam omnes sedes a prima sede iustitia desiderant temperari. neque ab augusto, neque ab omni clero, neque a regibus, neque a populo iudex iudicabitur*⁴⁰.

Naturalmente l'intento era quello di creare un precedente su alcune questioni dibattute nel periodo del conflitto fra Lorenzo e Simmaco, il quale difendeva il computo romano che fissava la data della Pasqua al 25 marzo, e fu convocato a Ravenna da Teodorico, al *comitatus* del re, per avere un *iudicium aequitatis*; in seguito il pontefice fu chiamato ad essere giudicato nel sinodo romano del 501, che si concluse dichiarando il vescovo, in quanto detentore della *Prima Sedes*, immune e libero da ogni altro giudizio, affidato al tribunale di Dio⁴¹. Quest'ultima formulazione ricorda da vicino la quarta delle leggi emanate da Costantino dopo il battesimo nella leggenda degli *Actus*, in cui l'imperatore proclama che

*privilegium ecclesiae romanae pontificique contulit ut in toto orbe romano sacerdotes ita hunc caput habeant, sicut omnes iudices regem.*⁴²

Ma il richiamo alla vicenda degli *Actus* è esplicito all'inizio del testo dell'apocrifo, in cui si legge:

*Cum multi nobiles gauderent, quod Constantinus baptizatus a Silvestrio episcopo urbis Romae et mundatus fuisset a lepra, per hunc beneficium, quod accepit a domino Iesu Christo per Silvestrio episcopo, coepit integre praedicare dominum Iesum Christum et confiteri eius beneficia.*⁴³

La seconda redazione del *Constitutum Silvestri* (SK1), accompagnata da due lettere che accreditano maggiormente il falso connettendo il presunto concilio romano con quello di Nicea, e i tre rifacimenti di matrice laurenziana (LK, LB, LA) non presentano maggiori richiami alla nostra leggenda.

In un altro apocrifo simmachiano, i *Gesta Liberii*⁴⁴, compare la vicenda dell'imperatore lebbroso guarito e battezzato da Silvestro, ma nel racconto sono confusi Costante, Costanzo e Costantino,

⁴⁰ Ed. Wirbelauer, cit., p. 246.

⁴¹ Gli atti del sinodo si trovano in *Acta synodorum habitatum Romae, a. CCCXCXVIII, edidit Theodorus Mommsen, M.G.H., Auct. Ant., XII, Berolini 1894, pp. 399-415. Cfr. in particolare A. Alessandrini, Teodorico e papa Simmaco durante lo scisma laurenziano, in Archivio della Reale Deputazione Romana di Storia Patria 67, 1944, p. 154; G.B. Picotti, I sinodi romani nello scisma laurenziano, II, cit., p. 765 e S. Vacca, Prima Sedes a nemine iudicatur, cit., pp. 33-40.*

⁴² Traiamo le citazioni degli *Actus* per comodità dall'edizione più accessibile di Mombrizio, confrontate sempre con gli estratti della versione A presenti in Levison e Pohlkamp (vedi *supra*, par. 1.2), che indicheremo d'ora in avanti M. Il passo in questione è leggibile in M, rr. 473-475.

⁴³ Ed. Wirbelauer, cit., p. 228.

⁴⁴ I *Gesta Liberii* si possono leggere in Coustant, *Epistulae Romanorum Pontificum*, Paris 1721, Append. pp. 89 ss.; in *PL VIII*, coll. 1388-1393, e nell'edizione ultima di Wirbelauer, cit., pp. 248-60.

mentre a Costante viene attribuito il battesimo ariano da parte di Eusebio di Nicomedia, curioso compromesso fra storia e leggenda:

Anno nono regni Constanti regis nepotis Constantini a[u]gusti magni viri...Hoc cum legisset (scil. Liberius) ex libro antiquo, edoctus a libro Silvestri episcopi Romanorum eo - quod et publice praedicaret -, quia in nomine Iesu Christi crucifixi a lepra mundatum fuisse per Silvestrium Constantinum a[u]gustum patrum Constantis. erat enim Constans non integre Christianus..Baptizatus autem ab Eusebio Nicomediensi in Aquilonia villa....seguono le parole di Costante: Sacrilegum Liberium, qui dixit patrum meum fuisse leprosum et baptizatum a Silvestro episcopo, et mundatum...

Ottenuta la vittoria contro i barbari, Costante

*transivit usque ad Nicomediam et in Auqilone villa, ubi baptizatus est ab Eusebio Nicomediense - ibidem in Arrianorum dogma declinat.*⁴⁵

Anche Gli *Acta Eusebii*⁴⁶ e la leggenda di Felice II, leggibile tuttavia soltanto nel *Liber Pontificalis*, attribuiscono a Costanzo il battesimo nicomediense da parte di Eusebio:

*Hic declaravit Constantium filium Constantini haereticum, et secundo rebaptizatum ab Eusebio Nicomediensi iuxta Nicomediam in Aquilone villa.*⁴⁷

Più tardi il *Liber Pontificalis* nella *Vita Silvestri*, datata da L. Duchesne intorno agli anni trenta del VI secolo⁴⁸, riprende in maniera evidente la tradizione presente nella leggenda su Silvestro:

*Silvester, natione Romanus, ex patre Rufino, sedit ann. XXIII m. X d. XI. Fuit autem temporibus Constantini et Volusiani...Hic exilio fuit in monte Soracten et postmodum rediens cum gloria baptizavit Constantinum Augustum, quem curavit Dominus a lepra, cuius persecutionem primo fugiens exilio fuisse cognoscitur*⁴⁹.

⁴⁵ Ed. Wirbelauer, cit., pp. 248, 250, 256, 260.

⁴⁶ AASS III, p. 167 (Aug. 14), pubblicato in S. Baluze, *Miscellanea sacra*, Vicenza 1761, II, p. 497.

⁴⁷ *Passio sancti Felicis pontificis et martyris*, in L. Duchesne, *LP I* cit., p. 211.

⁴⁸ L. Duchesne, *LP I* cit., pp. CXIV-CXX.

⁴⁹ *LP I*, Silvester, p. 170. Sui rapporti di dipendenza della *Vita Silvestri* nel *LP* dal *Constitutum Silvestri* (o dalla c.d. sinodo dei 275 vescovi) si veda L. Duchesne, *LP I*, cit., pp. CXXXVII-CXL. L'autore del *LP* ha sparso fra le notizie sui papi Evaristo, Vittore, Zefirino, Silvestro, Siricio, Bonifacio norme che dei documenti anteriori (appunto il *Constitutum Silvestri* e il suo rifacimento laurenziano detto sinodo dei 275 vescovi)attribuivano a Silvestro, mettendo in opera lo stesso procedimento delle decretali pseudo-isidoriane, falsi testi giuridici canonistici o decisioni conciliari, attribuite ad un certo Isidoro Mercatore e riunite nell'omonima raccolta a metà del IX secolo negli ambienti ostili al vescovo Incmaro di Reims (806-882), che si presentano come decisioni prese dai papi dei primi secoli fino a Milziade..

L'accoglimento della versione leggendaria della storia di Silvestro nel *Liber Pontificalis* si rivelerà fondamentale per la diffusione degli *Actus* in epoche successive, dal momento che era considerato fonte autorevolissima⁵⁰.

Altri scritti apocrifi difficilmente databili testimoniano la diffusione di alcuni elementi fondamentali della leggenda: in un'epistola attribuita anticamente a Girolamo, indirizzata ad Eustochio *de vinculis beati Petri*, si parla dell'intervento degli apostoli Pietro e Paolo e del battesimo da parte di Silvestro:

*Sic quousque ad magni Constantini imperium ventum est: qui postquam dignatione superna, per sanctos apostolos Petrum et Paulum visitatus, et per Sylvestrum papam baptizatus est, et per persecutore fidei defensor, et mandatorum Christi custoditur assiduus factus.*⁵¹

In una citazione dal *Libellus de munificentia Constantini*, incorporato da L. Duchesne nella prima edizione del *Liber Pontificalis*, dopo la vita di Silvestro, è presente il battistero lateranense:

*Fontem sanctum ubi baptizatus est Augustus Constantinus ab eodem Episcopo Silvestro*⁵².

Il solo battesimo ortodosso, che evoca certamente la tradizione silvestrina, era già presente, come appare attraverso la testimonianza di Fozio, nel terzo libro della cosiddetta *Storia Ecclesiastica* di Gelasio di Cizico, scritta intorno al 475⁵³

A parte gli scritti apocrifi, nel IV e nel V secolo la letteratura latina fornisce soltanto conferme della versione del battesimo e della conversione di Costantino ritenuta ancor oggi storicamente valida, quella che vuole l'imperatore battezzato poco tempo prima della morte da parte di Eusebio di Nicomedia. Dopo Girolamo, che, come già detto, rappresentava un momento di forte propaganda anticostantiniana da parte della Chiesa impegnata nella lotta contro l'arianesimo e le ingerenze del potere politico, Ambrogio si inseriva in un clima di moderata rivalutazione della vicenda costantiniana nei decenni che seguirono gli editti del 380 e del 381 (*CTh* XVI 1,2-3), in cui si stabiliva l'unità della chiesa nella fede di papa Damaso e di Pietro d'Alessandria, e si condannava definitivamente l'arianesimo, recependo le conclusioni del concilio di Costantinopoli (381); anche Agostino nel V libro del *de civitate Dei* e Orosio nelle sue *historiae* rappresentano questa ritrovata

⁵⁰ Un esempio è fornito da Giovanni Diacono, che, a proposito della vita del vescovo Zosimo, racconta il battesimo di Costantino, evidentemente ripreso dal *Liber Pontificalis* (Giovanni Diacono, *Vite dei vescovi di Napoli*, in L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores* I 2, Milano 1724, p. 293).

⁵¹ *PL* XXX, coll. 234-235.

⁵² L. Duchesne, *Étude sur le Liber Pontificalis*, cit., p. 147.

⁵³ Fozio, *Bibliotheca*, cod. 88, 67a 11-67a 16. Cfr. R.-J. Loenertz, *Actus Silvestri. Genèse d'une légende*, «RHE» 70, 1975, p. 429.

indulgenza, se non si può parlare di vera e propria esaltazione, nei confronti del primo imperatore ufficialmente cristiano⁵⁴. Ma nell'orazione ufficiale pronunciata per la morte di Teodosio il vescovo di Milano confermava la tradizione storica del battesimo, pur non sottolineandone gli aspetti più "scomodi":

*Cui (scil. Constantino) licet baptismatis gratia in ultimis constituto omnia peccata dimiserit, tamen quod primus imperatorem credidit et post se hereditatem fidei principibus dereliquit, magni meriti locum repperit*⁵⁵.

Lo stesso fanno i padri del concilio di Rimini nel 359⁵⁶, Idazio e Prospero d'Aquitania.

Il primo fra gli storici latini che mostra di accogliere la versione della leggenda è Gregorio di Tours, nella sua *Historia Francorum*⁵⁷ (seconda metà del VI secolo), che sembra non avere dubbi sul battesimo di Costantino impartito da Silvestro, dimostrando così quanto fosse influenzato dalla letteratura ecclesiastica romana. Tuttavia la versione ortodossa allora non era affatto unanimamente adottata: Isidoro di Siviglia testimonia ancora la credibilità di cui godeva la tradizione storica⁵⁸; Cassiodoro parla del battesimo nicomediense, ma, attenendosi volutamente alla versione dei tre storici bizantini in sinossi (Socrate, Sozomeno, Teodoreto), non dà voce nè alla conversione dell'imperatore alla fede ariana, nè alla leggenda, che pur doveva conoscere, del battesimo romano ad opera di Silvestro, diffusa negli *Actus* e negli apocrifi simmachiani, rispondendo così ad un

⁵⁴ Su Ambrogio si veda R. Teja, *L'influenza di Sant'Ambrogio e la formazione dell'interpretazione cristiana di Costantino*, in Bonamente-F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico I*, Macerata 1990, pp. 109 ss.; Agostino, *de civitate Dei* V, 25, 238: *diu imperavit, universum orbem Romanum unus Augustus tenuit et defendit; in administrandis et gerendis bellis victoriosissimus fuit, in tyrannis opprimendis per omnia prosperatus est, grandaeque aegritudine et senectute defunctus est, filios imperantes reliquit*. Cfr. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain*, Paris 1959², pp. 489 ssg.; S. D'Elia, *Storia e teologia della storia nel "De civitate Dei"*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Atti del convegno di Erice, 3-8 dic. 1978, Messina 1980, pp. 391-481, in part. pp. 451 ss.; V. Loi, *Il "De civitate Dei" e la coscienza storiografica di Sant'Agostino*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, cit., pp. 483-503; R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1989, pp. 37 ss.; su Orosio cfr. N. Baglivi, *Costantino I nelle "Historiae adversus paganos" di Paolo Orosio*, «Orpheus» 9, 1989, pp. 13 ss. su tutto questo movimento di rivalutazione della vicenda costantiniana cfr. V. Aiello, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro* cit., pp. 46-48.

⁵⁵ Ambrogio, *De obitu Theodosii*, XL, 8

⁵⁶ Per il concilio di Rimini si vedano soprattutto Socrate, *HE* II, 37 e Sozomeno *HE* IV, 18, 4, dove si trova il riferimento a Costantino. Cfr. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, pp. 313-325.

⁵⁷ Gregorio di Tours, *Historia Francorum* II 31 (*MGH, SRM* I², 77 Krusch), in cui confronta il battesimo di Clodoveo a quello di Costantino: *Procedit (Chlodovaeus) novus Constantinus ad lavacrum, deleturus leprae veteris morbum, sordentesque maculas gestorum antiquorum recenti latice deleturus...Erat enim sanctus Remigius...sanctitate ita prelatus, ut Silvestri virtutibus aequaretur*. Si vedano F. Lot, *La victoire sur les Alamans et la conversion de Clovis*, «Rev. Belg. de Phil. Et d'Hist.» 17, 1938, pp. 63-69; G. Tessier, *La conversion de Clovis et la christianisation des Francs*, in *La conversione al cristianesimo dell'Europa nell'alto medioevo*, Atti della XIV Settimana del CISAM (Spoleto 14-19 apr. 1966), Spoleto 1967, pp. 149-189; M. Simonetti, *Qualche osservazione sul rapporto fra politica e religione in Gregorio di Tours*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, cit., pp. 27-43. Più tardi Incmaro di Reims, parlando del battesimo di Clodoveo nella vita di s. Remigio, sembra aver utilizzato come fonte Gregorio di Tours. In generale sull'attività letteraria latina di questo periodo si veda M. Simonetti, *La produzione letteraria latina fra romani e barbari (sec. V-VIII)*, Roma 1986.

⁵⁸ Isidoro di Siviglia, *Chronicon*, VII, p. 97.

delicato equilibrio di rapporti politici fra aristocrazia senatoria di stretta osservanza calcedoniana e corte bizantina, che con Giustiniano non avrebbe gradito il rilievo dato esplicitamente alla Chiesa romana negli *Actus Silvestri*⁵⁹. È probabile, inoltre, che gli Apocrifi Simmachiani non circolassero molto aldilà dell'ambiente romano.

La testimonianza letteraria latina cronologicamente successiva risale all'ultima metà del VII secolo, quando Aldelmo, vescovo di Sherborn, che sappiamo essere stato in contatto con personaggi di origine orientale ma molto addentro alle vicende e alle direttive ideologiche della sede romana⁶⁰, nel suo libro *De laudibus Virginitatis* parla della nostra leggenda e ne fornisce addirittura un compendio: è ripreso l'episodio del drago, la guarigione dalla lebbra e il battesimo di Costantino, la disputa con i dodici rabbini⁶¹. Quasi contemporaneamente Beda il Venerabile narra la leggenda nel discorso *De inventione Sanctae Crucis*, con alcune differenze nei particolari: è il veleno del drago ucciso da Costantino a farlo divenire lebbroso e la madre Elena compare prima, poiché a lei l'imperatore confida il sogno sui *principes apostolorum* e l'intenzione di convocare Silvestro⁶².

In seguito il papato di Roma conferisce ufficialità al contenuto della leggenda, come già ricordato: è il momento della cosiddetta *Silvesterrenaissance*, un fiorire di manifestazioni di devozione e di interesse attorno alla figura di papa Silvestro, testimoniata dalla fortuna di cui godettero proprio gli *Actus* in questo periodo e, a livello iconografico, dall'utilizzo che papa Leone III fa delle figure di Silvestro e Costantino: in un mosaico del palazzo del Laterano Leone fa rappresentare da un lato Cristo che dà le chiavi a san Silvestro e lo stendardo a Costantino, dall'altro san Pietro che dà il pallio a Leone III e lo stendardo a Carlo Magno. Fra la seconda metà VIII e la prima metà IX secolo si deve collocare la composizione del *Constitutum Constantini*, che contiene non solo la famosa donazione di Costantino a papa Silvestro e ai suoi successori di molti territori, ma

⁵⁹ Cassiodoro in *Hist. Trip.*, III, 12 riunisce le notizie raccolte in Socrate I, 38-39-40, Teodoreto I, 30 e Sozomeno II, 34, 1. Cfr. in particolare V. Aiello, *Cassiodoro e la tradizione su Costantino*, in S. Leanza (a cura di), *Cassiodoro. Dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Squillace 25-27 ottobre 1990), Squillace 1993, pp. 131-157.

⁶⁰ Attraverso un passo di Gautberto, in Pertz, *Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, Hannover 1872, X, p. 333: *Theodorus monachus quidam a Tharso Ciliciae, atque Adrianus, abbas scholae Graecorum Romae quondam positi simulque graecis ac latinis literis, liberalibus quoque artibus instituti, a papa Romano, Britanniarum insulae sunt directi, ac eandem tam salubribus fidei documentis quam etiam saecularis philosophiae inlustrarunt disciplinis. Quorum discipulatu Aldhelmus quidam vir venerandus inhaerens...* cfr. A. Coen, *Di una leggenda relativa alla nascita e alla gioventù di Costantino Magno*, in *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, IV, 3, 1881, pp. 275 ss.

⁶¹ Aldhelm, *De laudibus virginitatis* XXV, in *MGH. AA*, XV 1, pp. 257-60: *Silvester...ad letiferum Romae draconem in clandestino criptae speleo latitantem...per centenos latebrarum grados introrsum descendisse fertur et eandem mirae magnitudinis bestiam...inextricabili corollario constrictam perpetuae ultionis animadversione perenniter multavit...videlicet quod imperatoris Constantini diuturna valetudo et elephantiosa corporis incommoditas accepto baptismatis sacramento statim ab eodem salubriter dicto citius curaretur...Nam Constantino orbem gubernante ad sinodale concilium populis catervatim confluentibus duodenos Iudeorum praeceptores et farisaeorum rabbites dira disputationum spicula contra Christi tironem truciter torquentes divino confisus clipeo confutat...*

⁶² Beda, *Chron.*, in *PL* XC, basti citare la col. 556: *Constantinus de persecutore Christianus efficitur...Constantinus fecit Romae, ubi baptizatus est, basilicam...*

anche la professione di fede dell'imperatore e il racconto leggendario della conversione e del battesimo ad opera dello stesso Silvestro. La leggenda compare nella seconda parte del manoscritto carolingio in cui ci è pervenuto il *Constitutum*⁶³, la quale risale non posteriormente all'806. Essa riprende tutta la storia degli *Actus*, anche se la persecuzione voluta da Costantino è omessa nell'esordio e solo accennata in seguito. La narrazione giunge fino al battesimo, in cui Costantino nella piscina vede una mano dal cielo che lo tocca e, uscito dal fonte battesimale, viene unto col sacro crisma e segnato in fronte con la santa croce. Delle leggi presenti a questo punto negli *Actus* resta soltanto l'esordio (*prima itaque die*), cui segue una professione di fede in cui Costantino confessa il potere che il Signore ha concesso a Pietro apostolo (richiamo a Mt. XVI,18), fondando in tal modo il primato della sede romana⁶⁴.

In pratica la donazione sostituisce e amplifica le quarta legge presente negli *Actus Silvestri*, quella che conferiva il privilegio del primato alla sede romana. È difficile stabilire quando e dove avvenne questa sostituzione. I rapporti con gli *Actus Silvestri* non chiariscono molto in proposito. Papa Adriano I dimostra che la leggenda silvestrina era ormai riconosciuta vera, ma non connette esplicitamente ad essa la donazione: in una lettera a Carlo Magno riferisce come al tempo di papa Silvestro da Costantino la Chiesa romana *per eius largitatem* sia stata *elevata atque exaltata*⁶⁵, e poi si auspica che siano restituite

*cuncta alia, quae per diversos imperatores, patricios etiam et alios in partibus Tusciae, Spoletio seu Benevento, atque Corsica simul et Sabinensi patrimonio b.Petro concessa sunt, et per nefandam gentem Langobardorum ablata sunt*⁶⁶.

Il fatto che si parli di *alia* farebbe pensare che la prima donazione derivi proprio da Costantino e quindi forse già nel 778 il *privilegium* degli *Actus Silvestri* era stato trasformato in *constitutum*. Ma non è da trascurare il fatto che il *Constitutum* non venne utilizzato dai papi, se non raramente e con estrema cautela, fino a Gregorio IX, e le parole della lettera di Adriano potrebbero far riferimento semplicemente alla *largitas* dimostrata da Costantino nel *Liber Pontificalis*, che, come già detto, esercitò una grandissima influenza sugli autori successivi. Da allora la leggenda compare piuttosto costantemente nella letteratura latina.

1.5 La letteratura greca

⁶³ Che leggiamo nell'edizione di H. Fuhrmann, in *Fontes Iuris Germanici Antiqui, ex Monumentis Germaniae Historicis*, vol. X, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1968, pp. 79 ssg., rr. 0-306.

⁶⁴ *Constitutum Constantini*, ed. Fuhrmann, cit., rr. 50-153.

⁶⁵ Jaffè, *Regesta Pontificum Romanorum*, cit., 2423 (a.778).

⁶⁶ Cfr. nota precedente.

Per quanto riguarda la letteratura greca e bizantina alcuni elementi in comune con la leggenda su Costantino fornita dagli *Actus*, privi però di alcun riferimento a Silvestro, sono presenti in Sozomeno⁶⁷ e in Zosimo⁶⁸, di cui sono state più volte sottolineate le somiglianze con la tradizione silvestrina: in Zosimo Costantino, ancora pagano, giunge a Roma e li fa uccidere Crispo e Fausta. Tormentato poi per l'empietà commessa si rivolge ai sacerdoti pagani, che rifiutano di trovare per la gravità dei crimini commessi un'adeguata espiazione; a quel punto Zosimo introduce un personaggio, chiamato Αἰγύπτιος², giunto a Roma dalla Spagna (comunemente identificato con Ossio di Cordova), il quale promette all'imperatore la purificazione attraverso il culto dei cristiani, l'unico che assicuri la remissione di ogni colpa. In seguito lo stesso "Egizio" invia a Costantino un faŭsma per dissuaderlo dal celebrare la cerimonia sacra sul Campidoglio. Da una prospettiva opposta Sozomeno aveva già offerto una testimonianza di questa tradizione di Costantino fattosi cristiano in seguito a delitti efferati, polemizzando vivacemente con essa: nella sua *Storia Ecclesiastica* si oppone all'opinione diffusa fra gli Ἕλληnej che Costantino, in seguito all'uccisione di Crispo, si fosse rivolto per cercarne sollievo prima al filosofo Sopatro e poi ai vescovi cristiani, che si erano mostrati più disponibili a purificarlo da ogni peccato attraverso il battesimo e la conversione. A questa tradizione sui motivi della conversione di Costantino al cristianesimo Sozomeno replica che l'imperatore aveva aderito alla nuova religione nelle Gallie, prima della morte di Crispo, con il quale infatti aveva emanato delle leggi in favore dei cristiani.

Più di un secolo più tardi Giovanni Malalas nella sua *Storia Ecclesiastica* adotta una forma media fra storia e leggenda: in lui la lebbra e il motivo della conversione causata da un delitto scompaiono e, pur parlando esplicitamente del battesimo ad opera di Silvestro vescovo di Roma, attribuisce ad una visione celeste la causa della conversione dell'Augusto⁶⁹. Nello stesso periodo Leonzio di

⁶⁷ Sozomeno, *HE*. I 5, 1-5: Sull'interpretazione del passo vedi: F. Paschoud, *Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin*, «*Historia*» 20, 1971, ora in *Cinq études sur Zosime*, Paris 1975, pp. 29-32; Id., *Zosime. Histoire Nouvelle*, I, Paris 1971, pp. 220-221; V. Aiello, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro* cit., pp. 49-51; M. Mazza, *Costantino nella storiografia ecclesiastica*, in G. Bonamente-F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico* I, Macerata 1990, pp. 77 ss.

⁶⁸ Zosimo, II 29, 2-5: Sulle diverse interpretazioni del capitolo si vedano: J. Straub, *Konstantinis Verzicht auf den Gang zum Kapitöl*, «*Historia*» 4, 1955, pp. 297-313, ora in *Regeneratio imperii*, Darmstadt 1972, pp. 100-118; F. Paschoud, *Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin*, cit., pp. 24-62; L. Cracco Ruggini, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo*, in *Studi in onore di O. Bertolini*, Pisa 1972, pp. 177-300, in partic. pp. 208-210 n. 61; V. Aiello, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, cit., pp.17-58, in partic. pp. 28-34; ancora Paschoud, *Ancora sul rifiuto di Costantino di salire al Campidoglio*, in G. Bonamente-F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, cit. I, pp.737-749; A. Fraschetti, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari 1999, pp. 9-47 e p. 124.

⁶⁹ Malalas, *Chron.* XIII, in *CSHB* XXIV, p.316-317.

Gerusalemme, in una raccolta di *testimonia sanctorum* contro i monofisiti, cita un passo della disputa fra Silvestro e gli ebrei⁷⁰.

Pur essendo probabilmente nota, la leggenda non ha altre attestazioni nella letteratura greca fino a subito dopo la lettera di Adriano I, quando comincia a comparire presso gli storici bizantini: è ipotizzabile che la rivalità fra le due chiese e il carattere filoromano degli *Actus* abbiano provocato questa assenza nelle fonti greche e la sua ricomparsa dopo che furono ristabilite relazioni amichevoli. A partire da questa data la tradizione su Silvestro compare in forme diverse presso gli storici bizantini e ed è accolta unanimamente nella letteratura ecclesiastica: il primo è Teofane (785-818), che riporta sia la versione storica che quella leggendaria, mostrando chiaramente di dar maggiore credito alla seconda⁷¹; in tutti questi scrittori bizantini la leggenda è accolta nella forma che presenta la conversione per una causa morale, senza alcun accenno alla lebbra: in particolare Teofane riprende il racconto dell'apparizione della croce prima della battaglia di Massenzio e di una visione notturna; contro il battesimo conferito da Eusebio di Nicomedia in fin di vita Teofane, come la maggior parte dei fautori del battesimo romano da allora in poi, oppone l'argomento che in tal caso non avrebbe potuto partecipare e assistere ai rituali del concilio di Nicea; Giorgio il Monaco, trattando della vita di Silvestro, fornisce un compendio degli Atti, in cui è trascurata del tutto la conversione e il battesimo di Costantino⁷². Quando parla della vita dell'imperatore si oppone, però, al battesimo nicomediense, avvalorando implicitamente la versione ortodossa. Giungiamo così a Simeone Metafraste (914-965), il quale ha incluso interamente gli *Actus* nella sua collezione, cambiandoli in molti particolari⁷³; in seguito la leggenda è adottata con alcune varianti in Michele Glica, Giovanni Cedreno, Zonara, Gioele, Ephraem, Niceforo Callisto e altri scrittori posteriori, in cui si ritrovano le cose già narrate da altri e che perciò non è utile esaminare nel dettaglio.

1.6 Le letterature orientali

La letteratura siriana offre spunti interessanti: probabilmente precedente a tutti gli apocrifi romani, ma posteriore al 473, era l'omelia attribuita al vescovo monofisita Giacomo di Sarûg, scritta in siriano, in cui Costantino è battezzato per guarire dalla lebbra fisica e morale⁷⁴. Questa versione siriana non combacia però in molti punti con la leggenda degli *Actus*: Costantino è lebbroso fin dalla

⁷⁰ Leonzio, in *PG LXXXVI*, p. 1835 e in A. Mai, *Scriptorum Veterum nova collectio VII*, Roma 1831, p. 134.

⁷¹ Teofane, *Chron.* 33, 17-22, in *CSHB I*, pp. 19, 24, 25.

⁷² *PG C*, col. 646.

⁷³ Cfr. *supra*, par. 1.2.

⁷⁴ Si veda la traduzione effettuata da A. L. Frothingham, *L'omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Costantino imperatore*, cit., pp. 197-216. Si veda anche Duchesne, *LP I*, pp. CXVII-CXVIII.

nascita, ma una delle divergenze più importanti è che la conversione e il battesimo dell'imperatore non sono attribuiti a papa Silvestro, ma ad un generico vescovo, mentre la localizzazione romana si suppone, mancando in realtà alcuna indicazione topografica; il sacrificio dei fanciulli è consigliato qui da indovini babilonesi e si oppongono ad esso il capo degli schiavi e la madre dell'imperatore, entrambi cristiani. È determinante, però, l'intervento di un angelo mandato dal Signore, che convince Costantino a seguire il consiglio del capo degli schiavi, ossia di farsi guarire per mezzo del battesimo. Una volta convertito l'imperatore innalza lo schiavo alla seconda dignità del regno: seguono crudeli provvedimenti contro gli indovini e i Caldei. Oltre agli elementi che introdusse personalmente il vescovo monofisita, l'omelia dà forse voce ad una tradizione anteriore e parallela a quella degli *Actus*.

Ci è pervenuto in siriano anche un manoscritto non posteriore al VI secolo⁷⁵, che riporta una vera e propria traduzione degli *Actus* in tutti i suoi elementi fondamentali presenti nella versione A: esso corrisponde a una traduzione dal greco, ma è importante perché dei testi greci e latini non esistono codici così antichi. Un'altra versione siriana degli Atti tralascia però tutta la parte relativa alla disputa fra Silvestro e i rabbini⁷⁶. Probabilmente quindi circolava una tradizione locale su Costantino, nella quale non compariva la figura di Silvestro, a cui si sovrapposero man mano gli elementi provenienti da Occidente. Al tardo VIII secolo risale un testo che mostra chiaramente la giustapposizione delle due tradizioni: si tratta della cronaca siriana chiamata dello pseudo-Dionigi, perché attribuita erroneamente al patriarca giacobita Dionigi di Tell Mahre⁷⁷. Essa narra di Costanzo ed Elena già cristiani, mentre Costantino è presentato come persecutore affetto da lebbra. Per il resto riporta, abbreviata, la leggenda degli *Actus*, pur ambientandola al nono anno del regno di Costantino. Dopo di lui non abbiamo più attestazioni della leggenda in Oriente fino al XIII secolo.

Alla versione armena presente in Mosè di Khorene, in cui Costantino lebbroso è guarito per mano di Silvestro, è stata attribuita grandissima importanza da Duchesne e Frothingham⁷⁸, per i quali, avendola datata alla metà del V secolo, essa costituiva la più antica testimonianza della diffusione di una simile tradizione. Più di recente è stato dimostrato invece che l'opera di Mosè non può essere anticipata a prima del VII⁷⁹ o dell'VIII secolo⁸⁰. L'area di diffusione della leggenda degli *Actus*

⁷⁵ J.P.N. Land, *Anecdota Siriaca*, III, cit., pp. 46-76.

⁷⁶ Si tratta del cod. Add. 12. 174 del Brit. Mus., di cui si trova notizia in A. L. Frothingham, *L'omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Costantino imperatore*, cit., p. 184.

⁷⁷ Su Dionigi di Tell Mahre ved. S. H. Griffith, in *The Oxford Dictionary of Byzantium* I, New York-Oxford 1991, pp. 628-629. La cronaca attribuita a Dionigi di Tell Mahre si trova edita da J.-B. Chabot, *Chronique de Denys de Tell Mahre, quatrième partie*, Paris 1895 e ed. Id, *Incerti auctoris Chronicum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, I-II, Paris 1927-33, Louvain 1949, 1952, con traduzione latina [CSCO XCI, CIV, CXXI]. Il terzo libro, che è una trascrizione della seconda parte della *Storia Ecclesiastica* di Giovanni di Efeso, è edito e tradotto in francese da P. Nau, *Analyse de la seconde partie inédite de l'Histoire Ecclesiastique de Jean d'Asie*, «ROC» 2, 1987, p. 41-68.

⁷⁸ Duchesne, *LP* I, cit., pp. 117-118; Frothingham, *L'omelia di Giacomo di Sarûg*, cit., p. 182.

⁷⁹ Cfr. C. Vogel, *Histoire du liber Pontificalis depuis l'édition de Duchesne*, Paris 1957, p. 57.

tocca anche l'Egitto copto, dove viene accolta però solo molto tardi: dalla letteratura ecclesiastica nell'XI-XII secolo, da quella storica non prima del XIII, poiché evidentemente a livello "popolare" non giungevano gli echi delle tradizioni circolanti altrove sulla conversione e il battesimo di Costantino, mentre la letteratura ecclesiastica subiva fortemente l'influenza di quella greca. In questo stesso periodo la leggenda è documentata in forma modificata nella letteratura araba⁸¹.

1.7 I nuclei costitutivi

Il V secolo appare quindi il periodo in cui cominciano a constatarsi i primi segni di diffusione della leggenda degli *Actus*; inoltre è evidente che una tradizione come questa, che presenta una versione ortodossa del battesimo di Costantino, deve essere fatta risalire nel suo complesso posteriormente al *Chronicon* di Girolamo, come già più volte messo in evidenza.

La critica storica recente ha osservato che è poco utile parlare in complesso di una leggenda come quella degli *Actus*, e constatare che la linea direttiva fondamentale sia quella di fornire una versione del battesimo costantiniano ortodossa e romana. Questo è certamente il nucleo costitutivo che ad un certo punto si affermò nelle varie fasi di elaborazione della leggenda e che per ovvi motivi, favorito dalla Chiesa cattolica, ebbe più fortuna e godette di maggior diffusione. Ma non è detto che questi elementi ne costituiscano il nucleo originario. Ne è una prova il fatto che diversi aspetti di essa, anche indipendenti l'uno dall'altro, si trovano presenti in varie tradizioni e anzi sembrano avere origine più antica rispetto a quelli che riguardano Silvestro e il battesimo ortodosso. Prendendo come esempio soltanto la parte che riguarda Costantino, esisteva, indipendentemente dall'intervento di Silvestro, una tradizione che lo dipingeva lebbroso prima del battesimo, come si ricava dall'omelia attribuita a Giacomo di Sarûg, del 473 d.C.; la tradizione della conversione come rifugio dal peccato e posteriore alla vittoria su Licinio, chiaramente dichiarata dagli *Actus* in M, I, rr. 209-210, come vedremo di seguito, lasciando per il momento da parte le altre analogie che riguardano la collocazione geografica e la successione dei singoli episodi, è presente anche in Zosimo, che è noto aver attinto a piene mani dagli storici Eunapio di Sardi e Olimpidoro, collocabili nella prima metà del V secolo⁸².

⁸⁰ A. Ehrhardt, *Constantine, Rome and the Rabbis*, cit., p. 299.

⁸¹ Per una documentazione più esauriente vedi Frothingham, *L'omelia di Giacomo di Sarûg*, cit., p. 185-6.

⁸² Per un confronto specifico si veda Aiello, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, cit., pp. 28-33. Sui rapporti Nicomaco Flaviano-Eunapio-Zosimo cfr., fra gli altri, F. Paschoud, *La fin du règne de Théodose dans l' 'Histoire Nouvelle' de Zosime et la source païenne d'Eunape*, in *Cinq études*, cit., pp. 100-183; Id., *Deux ouvrages récents sur l'Építome de Caesaribus et aurelius Victor*, «REL» 53, 1975, pp. 86-98; L. Cracco Ruggini, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo*, cit., pp. 204 ssg; Ead., *Pubblicistica e storiografia bizantine di fronte alla crisi dell'impero romano*, «Athenaeum» 51, 1973, pp. 146-183; Ead., *Zosimo ossia il rovesciamento delle 'storie*

Si è supposto perciò che sia stata una tradizione sul battesimo cristiano, non ancora specificatamente ortodosso, provocato da una condizione di peccato, ad avere l'origine più antica e più vicina ai tempi dell'imperatore⁸³; essa si può far risalire alle prime polemiche di parte pagana nei suoi confronti, di cui Giuliano fu probabilmente una delle prime voci, e comunque una delle più autorevoli. Nei *Caesares* egli fornisce una visione di Costantino che sembra inaugurare tutto il filone polemico posteriore: l'imperatore è raffigurato mentre sceglie fra le varie divinità proprio Cristo, poiché costui gli promette il perdono e la liberazione da qualsiasi peccato attraverso il battesimo e la riconciliazione⁸⁴. Un nesso fra delitti familiari e conversione che diventerà esplicito molto più tardi in Zosimo, non è chiaro ancora se attraverso gli *Annales* di Nicomaco Flaviano, forse tenuti presente da Eunapio di Sardi⁸⁵. L'importanza attribuita agli avvenimenti posteriori alla sconfitta di Licinio e una tendenza a far risalire a questo periodo del regno di Costantino un rilassamento e una degenerazione morale dell'imperatore, emerge anche da altre voci, per quanto moderate, della tradizione pagana su Costantino: i *breviaria* del IV secolo, Eutropio, l'*epitome de Caesaribus* e Aurelio Vittore⁸⁶. Dalla lettura di queste fonti emerge chiaramente che è l'abbandono di Roma e la fondazione di Costantinopoli ad attirare gli strali della critica sul periodo che seguì la vittoria su Licinio e che vede la concentrazione di tutto il potere nelle mani di Costantino, una scelta che difficilmente poteva essere perdonata dai sostenitori della tradizione romana e che porta ad un'interpretazione "epocale" del periodo posteriore al 324. Da queste osservazioni deriva anche la supposizione che questa degenerazione morale possa aver avuto un'interpretazione più icastica ed essere diventata in altre rappresentazioni la lebbra, una malattia che tradizionalmente evocava una tabe fisica e morale⁸⁷. Altre ipotesi hanno attribuito l'origine della tradizione su Costantino lebbroso ad un'erronea lettura del termine *mundus* dell'iscrizione sull'arco trionfale dell'antica Basilica di S. Pietro a Roma, visibile fino alla fine del XV secolo:

ecclesiastiche', «Augustinianum» 16, 1976, pp. 23-36, A. Baldini, *Ricerche sulla storia di Eunapio di Sardi*, Bologna 1984, pp. 158-172.

⁸³ Cfr. V. Aiello, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, cit., pp. 28-33.

⁸⁴ Iul., *Caesares* XXXVIII 336 A-B.

⁸⁵ Cfr. *supra*, n. 82.

⁸⁶ Cfr. E. Malcovati, *I breviari storici nel IV secolo*, «AFLC» 12, 1942, pp. 24-42; A. Momigliano, *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d.C.*, in A. Momigliano (a cura di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, tr. it., Torino 1975², pp. 89-110; Id., *L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-450 d.C.)*, in *La storiografia altomedievale*, XVII Settimana di studi del CISAM (Spoleto 10-16 apr. 1969), Spoleto 1970, pp. 89-118; S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico* 2, 2, Roma-Bari 1974³, pp. 234 ss.; L. Cracco Ruggini, *The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracle*, «Athenaeum» 55, 1977, pp. 107-126; G. Bonamente, *Eutropio e la tradizione pagana su Costantino*, in L. Gasperini (a cura di), *Scritti storico-epigrafici in memoria di M. Zambelli*, Roma 1978, pp. 17 ss., 34 ss., 43 ss.; H. W. Bird, *Sextus Aurelius Victor. A Historiographical Study*, Liverpool 1984; V. Neri, *Le fonti della vita di Costantino nell' 'Epitome de Caesaribus'*, «RSA» 17-18, 1987-88, pp. 249-280; Id., *La vita di Costantino nei 'Caesares' di Aurelio Vittore*, in G. Bonamente-F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo* I, cit., pp. 156 ss.; V. Aiello, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, cit., p. 34 con bibliografia relativa.

⁸⁷ Sull'origine della tradizione sulla lebbra di Costantino cfr. Aiello, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, cit., p. 27 n. 15.

QUOD DUCE TE MUNDUS SURREXIT IN ASTRA TRIUMPHANS / HANC CONSTANTINUS VICTOR TIBI
CONDIDIT AULAM⁸⁸

Di fronte all'individuazione di questo nucleo originario, l'inserimento di Silvestro come ministro del battesimo risulta solo una logica conseguenza del fatto di aver collocato la conversione a Roma subito dopo gli avvenimenti del 324, un periodo in cui il pontificato era ricoperto da quel personaggio, altrimenti poco rilevante per la memoria storica⁸⁹. Molti studiosi hanno però ipotizzato che la scelta di Silvestro sia dovuta ad una correzione dell'indicazione di un «Eusebio vescovo di Roma», che battezza Costantino, presente nella cosiddetta 'Kreuzauffindungslegende', leggenda di probabile origine siriana, già diffusa in occidente alla fine del IV secolo, che narra della conversione dell'imperatore dopo l'apparizione in cielo della croce nell'imminenza di uno scontro con i barbari⁹⁰: dato l'esito favorevole della battaglia, Costantino riceve il battesimo nella residenza imperiale per mano di Eusebio vescovo di Roma⁹¹. Torneremo in seguito sull'argomento.

Un altro nucleo originario è stato supposto per un'altra parte della leggenda degli *Actus*, quella che narra come Costantino abbia presieduto una *altercatio* sulla fede fra giudei, rappresentati da dodici dottori della legge, e cristiani, rappresentati da Silvestro, a Roma: Fausto Parente ha individuato in area siriana una rappresentazione di Costantino come giudice di *altercationes* giudaico-cristiane e quindi ne ha proposto un'origine analoga, incoraggiato dall'attestazione siriana anche della leggenda su Costantino lebbroso di Giacomo di Sarûg⁹².

1.8 Le tre sezioni

Il testo degli *Actus* appariva chiaramente stratificato e quindi frutto di possibili successive rielaborazioni. Nella versione A, tenuta come punto di riferimento, che è già divisa esplicitamente in due libri, sono individuabili tre parti distinte piuttosto nettamente: la prima parla della giovinezza di Silvestro, della sua elezione pontificale e di alcune azioni carismatiche e liturgiche; la seconda

⁸⁸ Cfr. W. Levison, *Konstantinische Schenkung und Silvester-legende*, cit., pp. 432-33. A. Graf (*Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, Torino 1915, p. 437) notava che la tradizione sulla lebbra poteva essere derivata da alcuni elementi presenti nella stessa V.C. di Eusebio di Cesarea, deliberatamente elaborati.

⁸⁹ Sulla figura storica di Silvestro cfr. soprattutto E. Caspar, *Gaschichte des Papsttums* I, cit., pp. 103-130.

⁹⁰ F. J. Dölger, *Der Taufe Konstantins und ihre Probleme*, in F. J. Dölger (a cura di), *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, «RQA» Suppl. 19, Freiburg 1913, p. 417 ssg.; W. Levison, *Konstantinische Schenkung und Silvester-legende*, cit., pp. 182-83; R. J. Loenertz, «*Actus Sylvestri*». *Genèse d'une légende*, cit., pp.236-38; . W. Polhkamp, *Kaiser Konstantin, der heidnische und die christliche Kult in den Actus Sylvestri*, «FMS» 18,1984, p. 364 n. 22.

⁹¹ Cfr.AA.SS., *Maii*, I, pp. 361-367; A. Holder, *Inventio sanctae crucis*, Lipsiae 1889; F. E. Consolino, *Il significato dell'Inventio crucis` nel `de obitu Theodosii`*, «AFLF» 5, 1984, pp. 161-180; M. Sordi, *La tradizione dell'Inventio crucis` in Ambrogio e Rufino*, «RSCI» 44, 1990, pp. 1-9.

⁹² F. Parente, *Qualche appunto sugli Actus beati Sylvestri*, cit., pp. 878-897.

riguarda la conversione e il battesimo di Costantino lebbroso e alcuni degli avvenimenti posteriori (la chiameremo per comodità *conversio Constantini*); la terza è il racconto della *altercatio* fra Silvestro e dodici rabbini sulla religione cristiana. Le tre parti sono unite da due *iuncturae*: una unisce la prima parte degli *Actus* alla seconda (*Verum quoniam longum est eius [sc. Sylvestri] sancta dicta et mirabilia stilo currente describere, ad ea quae temporibus eius Christus ad sui nominis laudem declaraverit veniamus*⁹³), l'altra collega la *conversio Constantini* con la sezione riguardante la disputa giudaico-cristiana (*Cetera quae facta sunt vel dicta praetero, ne pro ipsa prolyxitate fastidium lector incurrat: sunt enim alia plura et utiliora quae praeterire non debeo*⁹⁴), troppo simili per non dare l'impressione di essere state in un dato momento aggiunte ad arte per legare le tre parti altrimenti per nulla conseguenti l'una all'altra. L'ipotesi che ne consegue, già chiaramente formulata da F. Parente, seguito recentemente da V. Aiello, è che queste tre sezioni debbano essere considerate come tre nuclei indipendenti che sono confluiti in un secondo momento, dopo essere stati rielaborati opportunamente a costituire il racconto unico degli *Actus*⁹⁵. Alcune incongruenze ne denunciano infatti l'originaria indipendenza: all'inizio della seconda sezione Costantino è presentato come unico imperatore (*Constantinus autem Augustus monarchiam tenens*⁹⁶) e quindi, nonostante la conversione non sia ancora avvenuta, il racconto della *conversio Constantini* dovrebbe essere ambientato in un periodo successivo al 324. Che l'espressione debba intendersi in questo modo è confermato molto più tardi dallo storico bizantino Zonara, che dimostra di seguire una fonte molto vicina alla versione A degli *Actus* per gli avvenimenti riguardanti il battesimo di Costantino e l'*altercatio* giudaico-cristiana e che colloca esplicitamente il battesimo dopo la vittoria definitiva su Licinio⁹⁷. Il fatto che, ad un certo punto della *conversio Constantini*, si parli di *Augustorum*⁹⁸ non dovrebbe far riferimento a Costantino e Licinio, ma all'imperatore con i suoi due figli Costanzo II e Costante: ne abbiamo prova poco più in là, quando Costante e Costanzo sono chiamati Augusti⁹⁹. Nella terza parte invece è esplicito il riferimento a Licinio, perché la contesa giudaico-cristiana è ambientata addirittura

⁹³ M, rr. 199-202.

⁹⁴ M, rr. 641-644.

⁹⁵ F. Parente, *Qualche appunto sugli Actus beati Sylvestri*, cit., pp. 878-897; V. Aiello, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, cit., pp. 17-58.

⁹⁶ M, rr.209.

⁹⁷ Zonaras, *Chron.* XIII 2 in *CSHB XLIX* pp. 7-11. Per una bibliografia in proposito cfr. K. Ziegler, *Zonaras*, in *RE X A* 1972, coll. 718-732; Pohlkamp, *Tradition und Topographie*, cit., p. 65 n. 46; A. Baldini, *Ricerche sulla Storia di Eunapio di Sardi*, cit., pp. 163-165; B. Bleckmann, *Pagane Visionen Kostantins in der Chronik des Johannes Zonaras*, in G. Bonamente-F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo I*, cit., pp.151-170.; V. Aiello (*Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, cit., p. 31) ha fatto notare che attraverso Zonara questa tradizione su Costantino giunge agli inizi del XIV secolo nella *Cronaca* di Ephrem (*PG CXLIII*, coll. 25-27, vv. 345 ss.).

⁹⁸M, rr. 589-90: *Qui Christum non colunt inimici Augustorum sunt.*

⁹⁹M, rr. 651-52: *...Augustis Constante et Constantio...* Il fatto che quest'ultima conferma si trovi già all'inizio della terza parte, l'*altercatio*, non dovrebbe costituire una difficoltà. E' molto facile che nel processo di rielaborazione e collegamento delle parti *Augustorum* di 590 sia stato suggerito dalla presenza, poco dopo, dei figli di Costantino chiamati Augusti. In ogni caso quest'ipotesi è molto più plausibile rispetto alla comparsa improvvisa di un Licinio di cui non c'è traccia in tutta la *conversio*.

nell'anno in cui Costantino e Licinio assumevano il consolato per la quarta volta: *Constantino itaque Augusto et Licinio quater consulibus idibus martiis facta est congregatio christianorum et Iudeorum in urbe Roma...*¹⁰⁰. Forte di queste considerazioni Aiello ha voluto prendere in esame separatamente la *conversio Constantini* e ne ha cercato un nucleo originario autonomo; un esame complessivo di questa sezione ne ha portato alla luce gli aspetti più rilevanti.

1.9 Collocazione cronologica e geografica: le ipotesi della critica moderna

La complessità dovuta alla presenza nella leggenda di tanti elementi di origine probabilmente diversa, che possono essere reperiti anche singolarmente nelle varie tradizioni orientali e occidentali, e il fatto che la storia della sua diffusione non possa fornire elementi sicuri, non ha permesso finora di attribuirle un luogo e un tempo di origine unanimemente condiviso¹⁰¹. Certamente riguardo alla collocazione cronologica di una leggenda conosciuta già con il nome di *Actus Silvestri* ci si può orientare in un arco di tempo non più ampio di un secolo circa, dovendo considerare, come già detto, come *terminus post quem* il *Chronicon* di Gerolamo e tutto il periodo della polemica anticostantiniana della Chiesa, e come *terminus ante quem* la decretale di Gelasio della fine del V secolo, dove sono citati per la prima volta. Recentemente ha ritenuto probabile un'origine alla fine del IV secolo W. Pohlkamp, mentre A. L. Frothingham e A. Ehrhardt avevano proposto la prima metà del secolo.¹⁰² Propensi a una datazione più bassa sono stati F. J. Dölger, W. Levison e R. J. Loenertz¹⁰³; quest'ultimo ha proposto che sia stato dapprima parzialmente elaborata nella prima metà del IV e poi sia stato corredata di tutti gli elementi riguardanti la vita di Silvestro nella prima metà del VI, sotto l'impulso della canonizzazione del papa e della fortuna che aveva in quel periodo il *titulus Equitii*. Per quanto riguarda la collocazione geografica propendono per un'origine occidentale J. Döllinger, A. Graf, V. Burch, A. Linder e H. Lavagne¹⁰⁴; mentre sembrano ricondurre

¹⁰⁰M, rr.728-30.

¹⁰¹ Si pensi soltanto che riconducono a diversi aspetti di essa Sozomeno, Zosimo, Gelasio di Cizico, Giacomo di Serûg, la decretale di papa Gelasio, gli Apocrifi Simmachiani, come si è visto *infra*, parr. 1.4, 1.5, 1.6.

¹⁰² W. Pohlkamp, *Tradition und Topographie*, cit. pp. 1 sgg. e Id., *Kaiser Konstantin*, cit., pp. 357 ss.; A. L. Frothingham, *L'omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Costantino imperatore*, cit., pp. 167 ss; A. Ehrhardt, *Constantine, Rome and the Rabbis*, cit., pp. 288.

¹⁰³ F. J. Dölger, *Der Taufe Konstantins und ihre Probleme*, cit., pp. 377 sgg.; W. Levison, *konstantinische Schenkung und Silvester-legende*, cit., pp. 159 sgg. e Id., *Aus rheinisches und fränkischer Frühzeit*, cit., pp. 390 ss.; R. J. Loenertz, «Actus Silvestri». *Genèse d'une légende*, cit., pp. 426 ss.

¹⁰⁴ J. Döllinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, München 1863, pp. 52-61; A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, cit., pp. 436-37; V. Burch, *Myth and Constantine the Great*, Oxford 1927, pp. 26 ss.; A. Linder, *The Myth of Constantine the Great in the West: Sources and Hagiographic Commemoration*, «StudMed» 16, 1975, pp. 63-64; H. Lavagne, *Triomphe et baptême de Constantin. Recherche iconographique à propos d'une mosaïque médiévale de Riez*, «JS» 1977, pp. 172-174.

ad Oriente elementi importanti della leggenda Frothingam, G. B. Coleman, H. Leclercq, E. Ewig e , come già detto, Parente¹⁰⁵.

È evidente che la complessità della tradizione confluita negli *Actus* rende difficile trattare il testo nel suo complesso: Luis Duchesne, occupandosi degli *Actus Silvestri* nel suo commento al *Liber Pontificalis*, suggeriva una corretta impostazione di lavoro poichè sosteneva che, pur essendo possibile ricondurre le diverse versioni ad una redazione latina, non è per questo necessario ipotizzare un'origine occidentale per tutti gli elementi della leggenda: «Mais autre chose est de placer en Occident et à Rome la rédaction du texte original de toutes les vitae Silvestri qui ont circulé pendant le moyen âge, autre chose de considérer comme indigènes tous les éléments qui s'y trouvent réunis, ou même d'exclure la possibilité d'une rédaction antérieure qui ne serait pas venue directement jusqu'à nous»¹⁰⁶.

Gli elementi in comune con Giacomo di Sarûg e Zosimo hanno permesso di individuare una linea di derivazione nelle tradizioni che circolavano in ambiente pagano sulla conversione e il battesimo di Costantino, non ultimo il fatto che entrambi gli avvenimenti fossero collocati dopo il 324, in concomitanza con la fondazione della nuova Roma, e che la conversione fosse stata cercata dall'imperatore come rimedio a delitti efferati. Alla tradizione sul battesimo e sulla conversione si veniva a sovrapporre quella sulla politica religiosa adottata da Costantino, la cui tolleranza in questo campo è effettivamente uno degli aspetti che sono messi maggiormente in rilievo dalla *conversio*¹⁰⁷. In contrapposizione alla polemica ecclesiastica anticostantiniana della seconda metà del IV secolo, che abbiamo visto impersonata efficacemente da Girolamo, il ricordo degli accordi sulla tolleranza religiosa presi a Milano da Costantino e Licinio nel febbraio del 313 era adottato come punto di riferimento e riproposto come modello da seguire dai circoli pagani che alla fine del IV secolo vedevano pericolosamente minacciata la loro sopravvivenza dai drastici provvedimenti di Graziano e di Teodosio. Entrambe le tradizioni, sfruttate in un primo tempo in ambito pagano, vengono riproposte dagli *Actus* filtrate dall'ottica cristiana: per quanto riguarda la conversione e il battesimo di Costantino la trasfigurazione fu attuata semplicemente attribuendo all'imperatore un'autenticità di sentimenti che ne capovolge tutte le intenzioni; per spiegare la riappropriazione in chiave cristiana dello spirito di tolleranza è necessario invece individuare un momento storico in cui essa fosse funzionale.

¹⁰⁵ Frothingham, *L'omelia di Giacomo di Sarûg*, cit., pp. 186-87. G. B. Coleman, *Constantin the Great and Christianity. Three Phases: the Historical, the Legendary, the Spurious*, New York 1914, pp. 167-172; H. Leclercq, *Constantin*, *DACL* 3, 2 (1948), pp. 2685-2686. E. Ewig, *Das Bild Constantins des Grossen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters*, «HJ» 75, 1956, pp. 1-46.

¹⁰⁶ Duchesne, *LP* I, cit. p. CXV.

¹⁰⁷ Si legga tutto il discorso di Costantino alle rr. 605-641 di M. e in particolare le rr.634-36: *erat enim omnibus gaudium, quoniam lex talis processerat quae nullum ad culturam impelleret, nullum a Christi cultura repelleret.*

Considerando le versioni più incontaminate di A1 e B1, Wilhelm Pohlkamp individua degli elementi-chiave rivelatori per la risposta all'interrogativo sull'intenzione originaria degli *Actus Silvestri*: egli riconosce in A1 una più forte accentuazione dei tratti polemici fra pagani, cristiani ed ebrei ed un'attenzione particolare al discorso sui *tria genera hominum*, mentre in B1, in particolare nelle descrizioni accentuate in senso elogiativo-esemplare e nello stemperamento dei toni polemici, uno scopo più spiccatamente devozionale. Pertanto Pohlkamp ritiene che l'autore di A1 non avesse originariamente un intento agiografico, ma si inserisse nel discorso sui *tria genera hominum* diffuso alla fine del IV secolo; un periodo, questo, in cui le opposizioni fra pagani, cristiani e giudei erano ancor vive ed accese e che giustificerebbe l'interesse che gli *Actus* mostrano in questo senso. La *conversio Constantini* e l'episodio del drago sono principalmente dedicati alla sconfitta delle resistenze pagane, e la controversia fra Silvestro e i rappresentanti del giudaismo è evidentemente rivolta al "terzo genere di uomini"¹⁰⁸. Le argomentazioni tipicamente antiariane presenti in questa disputa andrebbero spiegate alla luce di quella sorta di alleanza filosofico-teologica fra ariani, giudei e pagani che si realizza alla fine del IV secolo, in corrispondenza delle polemiche che videro soprattutto il vescovo Ambrogio opporsi alle resistenze anticattoliche. Secondo lo studioso tedesco già un secolo dopo la tensione fra pagani, cristiani ed ebrei sarà notevolmente stemperata, ed è in questo contesto storico mutato che va collocata la seconda redazione degli *Actus*, la versione B1, in cui prevale un intento più spiccatamente agiografico, con un cambiamento della concezione letteraria che dà maggiore importanza a Silvestro: qui l'episodio del drago è collocato prima della *conversio Constantini* e quest'ultima diventa opera miracolosa di Silvestro; inoltre tutto il racconto si conclude non più con il discorso di Costantino, ma con quello dello stesso santo.

L'ipotesi di Pohlkamp parte dall'individuazione dell'elemento-chiave, originario della leggenda degli *Actus*, riconoscendolo nel discorso sui *tria genera hominum* e quindi nella vittoria del cristianesimo sugli avversari pagani e giudei, a cui sono dedicati rispettivamente il primo e il secondo libro in cui è divisa A1.

In particolare Pohlkamp insiste, più che su questa "convergenza dottrinale" fra ariani, giudei e pagani (di cui scompaiono le testimonianze in Italia dopo il 390)¹⁰⁹, su un episodio che sembra avere un parallelo molto forte con la disputa giudaico-cristiana degli *Actus*: dopo il concilio di

¹⁰⁸ W. Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., pp. 166 ss. Sull'episodio del drago, considerato in rapporto con la figura del vescovo, si veda: J. Le Goff, *Cultura ecclesiastica e cultura folklorica nel Medioevo: san Marcello di Parigi e il drago*, in *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura del Medioevo*, Torino 1977, pp. 209- 255, in part. pp. 217 ss.

¹⁰⁹ In proposito cfr. Lellia Cracco Ruggini, *Ebrei e orientali nell'Italia Settentrionale fra il IV e il VI secolo d. Cr.*, «SDHJ.» 25 1959, pp. pp. 186-284; Ead., *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, «Augustinianum» 14, 1974, pp. 409-449, in partic. pp. 416-7; Ead., *Pagani, ebrei, cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli ebrei nell'alto medioevo*, XXVI/1 Settimana di studio del CISAM, Spoleto 1980, pp. 15-101, in partic. pp. 76 ss.; Y. M. Duval, *L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident. Rimini (359/60) et Aquilée (381), Hilaire de Poitiers (d. 367/8) et Ambroise de Milan (d. 397)*, Paris 1998.

Aquileia e prima della morte di Damaso, quindi in un arco di tempo che va dal 3 settembre del 381 all'11 dicembre del 384, Palladio di Ratiaria, appena condannato insieme a Secondiano di Singidunum nello stesso concilio, scrive la cosiddetta *Oratio contra Ambrosium*¹¹⁰, in cui, accusando Ambrogio di aver giudicato i due vescovi, complice l'*adrogantia Damasi*, con superbia e fretolosità (soprattutto in un contesto che somigliava di più ad un processo locale che ad un concilio ecumenico¹¹¹) avanza la richiesta che le questioni discusse nel suddetto concilio venissero affrontate di nuovo davanti al Senato di Roma e che le argomentazioni addotte, fondate sulle Scritture, fossero recitate pubblicamente sia nell'Urbe, sia nella chiese *totius orbis per imperiale praeceptum*. Inoltre chiede che fossero invitati all'udienza, oltre ai cristiani, anche i *gentilitatis cultores* e i *veteris legis studiosi*; infatti, scrive Palladio, le *scribiturae divinae* è indubbio che siano patrimonio di tutti, poiché è noto che scrivono di esse *et Iudaei et gentiles antiquarii*. Cosicché avverrà che coloro che adesso sembrano estranei alla verità, diverranno servi di Dio (*domestici dei*)¹¹².

L'istanza di Palladio naturalmente non fu accolta, ma è interessante che il vescovo di Ratiaria ritenesse possibile e auspicabile un giudizio competente e "tripartito" fra cristiani, pagani e giudei su questioni scritturali: una vocazione ecumenica che dovette durare per gli ariani d'Occidente il tempo di un decennio, dato che dopo l'editto di Tessalonica prevalse fra loro l'esigenza opposta, ossia quella di distinguersi ostinatamente, rivendicandosi il possesso della vera fede, non solo contro l'ortodossia nicena, ma anche contro paganesimo e giudaismo. Ne fu portavoce proprio il

¹¹⁰ Il titolo si deve a L. Saltet, *Un texte nouveau, la 'Dissertatio'...*, «Bull. de Litt. Eccl.» 2, 1900, pp. 118-129. Il testo compare in margine ad un manoscritto che contiene gli Atti del concilio di Aquileia del 381 ed è stato edito per la prima volta da Fr. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila, Auxenti Durostorensis epistula de fide, vita et obitu Wulfilae, in Zusammenhang der Dissertatio Maximini contra Ambrosium*, [Texte u. Unters. Zur altergerm. Religionsgesch., 1], Strassburg 1899, e poi riprodotto in *P.L. Suppl.* I, 2, ed. A. Hamman, Paris 1959, coll. 693-728. Sul *dossier* di testi inseriti nel manoscritto vedi Lellia Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche*, cit., p. 409 n. 3.

¹¹¹ Cfr. *Gesta concilii Aquileiensis tempore Damasi Papae I*, in Mansi, III, in partic. coll. 601-603, su cui si veda J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain, Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933, pp. 78-95.

¹¹² Cfr. *Diss. C. Ambr.* 139, *PL. Suppl.* I, 2, col. 727: *Sed ne videamur haec paucis testimoniis in destructionem vestrae adserere professionis - certe tam tibi quam Damasso provincia est Italia, genetrix Roma, quae videre passiones apostolorum et reliquias eorum sanctas maruit possidere, sed et habere viros, qui cunctis ad sapientiam honestatemque sint exempla - si confidentiam ullam fidei geritis, aput senatum ipsius urbis fidem continuis triginta vel quadraginta diebus secundum scribiturarum omnium auctoritatem conscribitis tractatibus profiteamur etiam ipsos tractatus nostros auditoribus oblaturi tam eidem urbi publica recitatione ponendos quam etiam ad totius orbis ecclesias auditorum relatione per imperiale praeceptum mittendos, scituris vobis, quod, si id placuerit, inter cristianos etiam gentilitatis cultores sed et veteris legis studiosi audentiae sint athibendi, si quidem etiam ipsa evangelica et apostolica vocatio nullum religioso excipiat auditu, eo quod Paulum quidem ad gentes, Petrum vero ad Iudeos missum apostolice doctrinae probet auctoritas. Sed et scribituras divinas omnibus notas esse dubium non est, cum has et Iudei et gentiles antiquarii scribere noscantur adque ita divina fides per omnium ora feratur. Sic eim et fiet, ut per plenum examen respirante, quae interim adversa inpugnatione a vobis opprimitur, veritate etiam qui nunc exteri esse videntur, fiant domestici dei.*

discepolo fedele di Palladio, Massimino, cui vanno attribuiti i due trattati *Contra iudaeos* e *Contra paganos*¹¹³.

Seguendo fino in fondo l'ipotesi di Pohlkamp, aggiungiamo a questi primi confronti un secondo esempio di "arbitrato misto", che si colloca sempre in questo periodo, e più precisamente nel 386. Durante la famosa "lotta per le basiliche" che vide Ambrogio contrapporsi di nuovo alle correnti ariane per il possesso dei luoghi di culto, il vescovo di Milano viene invitato insieme al vescovo ariano Ausenzio di Durostorum ad affrontare i termini della questione di fronte all'imperatore e al concistoro¹¹⁴. Probabilmente anche in questo caso la richiesta di arbitrato laico fu avanzata dagli ariani, e stavolta giunse a buon fine grazie alla protezione di Giustina. Inoltre dall'*epistola XXI* indirizzata a Valentiniano II apprendiamo che Ambrogio temeva che Ausenzio avesse scelto per la propria parte giudici pagani o giudei¹¹⁵. Il vescovo di Milano, rifiutando drasticamente il dibattito davanti al concistoro, adduce anche l'argomentazione di una «pretesa convergenza dottrinale» fra ariani, gentili ed ebrei nella comune credenza in una natura esclusivamente umana di Cristo¹¹⁶. Emerge quindi da parte delle opposizioni anticattoliche un'idea di umanità tripartita che risale alle argomentazioni tipiche adottate dall'apologetica cristiana fino al III secolo d.C., per difendere il diritto ad una pacifica convivenza con le altre religioni dell'Impero. Il concetto scompare dalla letteratura cristiana dal IV secolo in poi, col crescere dell'esigenza di affermare di una superiorità "ortodossa", e venne proposto dagli altri gruppi religiosi ormai in posizione di minoranza¹¹⁷.

¹¹³ Cfr. A. Spagnolo, C. H. Turner, *Maximus of Turin, Against the Pagans*, «JThS.» 17, 1916, pp. 321-337 (cfr. *PL* 57, coll. 781-794, *Tractatus IV*; C. H. Turner, *St. Maximus of Turin, Contra Iudaeos*, «JThS.» 20, 1919, pp. 289-310 (cfr. *PL* 57, coll. 794-806); B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les Juifs et le Judaïsme*, Paris 1963, pp. 17-20. L'attribuzione di tutto questo omiliario a Massimino ariano, anziché a Massimo di Torino, si deve per la prima volta a B. Capelle, *Un Homiliaire de l'évêque arien Maximin*, «Rev. Bén» 1922, pp. 81-108 e pp. 224-233; 1923, pp. 24-26; cfr. anche M. Meslin, *Les Ariens d'Occident, 335-430*, Paris 1967, pp. 180 e 353-355.

¹¹⁴ Cfr. Ambrogio, *Ep. XXI*, 1 (a Valentiniano II): *Dalmatius me tribunus et notarius mandato, ut allegavit, clementiae convenit tuae, postulans ut et ipse iudices legerem, sicut elegisset Auxentius. Nec tamen expressit eorum nomina, qui fuerant postulati: sed id addidit, quod in consistorio esset futura certatio, arbitro pietatis iudicio tuae...* Fonti di tutti gli avvenimenti della primavera 386: Ambrogio, *Epp. XX e XXI*; Id., *Contra Auxentium* (o *Sermo de basilicis tradendis*); Paolino, *Vita Ambrosii* 13; Agostino, *Conf. IX*, 7, 15; su cui J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933, pp. 139-164; M. Meslin, *Les Ariens d'Occident*, cit., pp. 48-58; L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche*, cit., pp. 414-416.

¹¹⁵ Ambr., *Ep. XXI*, 13: *...ne forte etiam gentiles esset aliquis, aut iudeus, qui ab Auxentio esset electus, quibus traderemus de Christo triumphum, si de Christo iudicio traderemus.*

¹¹⁶ L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche*, cit., pp. 415-416. Ambrogio, *Ep. XXI*, 13: *quid illis (scil. gentilibus aut iudaeis) aliud potest placere, nisi...ut Christi divinitas denegetur? Cum iis plane bene convenit arianus, qui creaturam Christum dicit, quod etiam gentiles ac iudaei promptissime confitentur.* Lo stesso collegamento traspare in Ambrogio, *Ep. XX*, 16; *XXII*, 18; Id., *Sermo contra Auxentium* 19, e 31, e 37; Id., *De fide III*, 65; Paolino, *Vita Ambr.* 15 e Id., *Vita Ambr.* 20 su altri esempi di collusione fra pagani e ariani contro la chiesa di Milano ai tempi di Giustina.

¹¹⁷ Cfr. M. Simon, *Verus Israel, Étude sur les relations entre chrétiens et juifs s l'empire romain (135-425)*, Paris 1948, pp. 135-139 e L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche*, cit., pp. 424-425 e 429, che fa riferimento al *Kerygma Petri*, all'*Epistola ad Diognetum* 1 e 5, ad Aristide (*Apol.* 2) e a Clemente Alessandrino, *Strom.* VI, 5, 41, ed. O. Staehlin, *G.C.S.*, Leipzig 1906, alle polemiche rispetto a questa tripartizione dell'umanità avanzate da Tertulliano (*Ad*

La richiesta di giudici imparziali in entrambi gli episodi, l'argomento veterotestamentario della disputa e la collocazione del "processo" a Roma nell'istanza di Palladio, la presenza dell'imperatore nella discussione di Milano, forniscono effettivamente una serie di corrispondenze con cui mettere in relazione l'*altercatio* fra Silvestro e i dodici rabbini degli *Actus*, svoltasi secondo il racconto a Roma alla presenza di Costantino ed Elena sotto il giudizio imparziale del filosofo Cratone e del *praefectorius vir* Zenofilo. La presenza nella disputa della leggenda di così tante argomentazioni tipiche della polemica fra ariani e cattolici di fine IV secolo¹¹⁸, la simpatia con cui sono descritti gli *iudices dati* pagani, il fatto che il protocollo della *altercatio* abbia la forma esteriore di un istruttoria di tribunale in un processo civile costituiscono per Pohlkamp ulteriori elementi a favore della sua ipotesi¹¹⁹.

Alle disquisizioni tipiche di questa fine di secolo Pohlkamp riconnette anche una delle caratteristiche più interessanti riguardanti la sezione relativa alla *conversio Constantini*; l'autore di questa sezione mette in risalto in modo particolare, come si è già detto, la politica religiosa tollerante adottata da Costantino all'indomani della sua conversione: l'imperatore resiste alle acclamazioni popolari contro il paganesimo, perché «fra i servizi umani e divini c'è questa differenza, che i servizi umani devono essere obbligatori, mentre quelli divini hanno valore solo se volontari»¹²⁰. Questa, che è una vera e propria legge attribuita a Costantino negli *Actus*, recupera una tradizione su Costantino tollerante che dovette essere additata come modello di moderazione da parte del paganesimo minacciato, alla fine del IV secolo, soprattutto dai provvedimenti di Graziano a danno dei culti tradizionali: essi provocarono le polemiche che videro il prefetto urbano Simmaco e il vescovo Ambrogio lottare su opposte posizioni per esercitare influenza su Graziano, Valentiniano II, Teodosio¹²¹. L'idea di tolleranza religiosa è uno dei cavalli di battaglia

nat. I, 8, 10-11 e *Apologeticum* XXIV, 9 e XXVI, 1-2) e alle riprese dopo un secolo dello stesso schema tripartito, con diversi significati, da parte di Eusebio di Cesarea, *Praep. Ev.* VIII, 1; VIII, 6; *Dem. Ev.* I, 2,429.

¹¹⁸ Messa bene in rilievo da F. Parente, *Qualche appunto sugli Actus beati Silvestri*, cit., pp. 886-887.

¹¹⁹ W. Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., pp. 160-167.

¹²⁰ M, rr. 605-607.

¹²¹ Su tutti gli avvenimenti di questa fine di IV secolo e dell'inizio del V alla luce di questi problemi fare riferimento a M. Fortina, *L'imperatore Graziano*, Milano-Torino 1953, p. 214 sgg; B. Biondi, *Il diritto romano cristiano* I., Milano 1954, pp. 329-336; A. Fliche-V. Martin (a cura di), *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, III/2, 3° ed. it., Torino 1972, pp. 742-748; S. Mazzarino, *Il Basso Impero. Antico, Tardoantico ed Era Costantiniana* I, Roma-Bari 1974-1980, pp. 378-459; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire* I., Oxford 1964, pp. 216-219; M. Sordi, *Cristianesimo e paganesimo dopo Costantino*, in M. Sordi (a cura di), *L'impero romano-cristiano. Problemi politici religiosi culturali*, Roma 1991, pp. 127-137. Sulle alterne vicende dell'altare e la statua della Vittoria, dalla rimozione di Costanzo II al 402 la bibliografia è piuttosto estesa: A. Mazzarino, *ATEC*, cit. I, pp. 339 ss. (con bibliografia relativa); D. Vera, *Commento storico alle «Relationes» di Quinto Aurelio Simmaco*, Pisa 1981, pp. 12 ss.; F. Paschoud, *Le rôle du providentialisme dans le conflit de 384 sur l'autel de la Victoire*, «MH» 40, 1983, pp. 197 ss.; Ch. Gnilka, *Zur Rede der Rom bei Symmachus Rel 3*, «Hermes» 118, 1990, pp. 464 ss.; I. Gualandri, *Prudenzio e Claudiano: in margine al «Contra Symmachum»*, in «Synodia». *Scritti in onore di A. Garzya*, Napoli 1997, pp. 365 ss.. Cfr. anche la ristampa di *Simmaco, Ambrogio, l'altare della Vittoria*, a cura di F. Canfora, Palermo 1991.

dell'intellettualità pagana di Roma dopo Giuliano, assieme al culto della tradizione¹²²: basti ricordare l'omaggio che l'oratore pagano di Costantinopoli Temistio rende ai senatori di Roma durante la sua visita all'Urbe nel 376, riconoscendo come suprema difesa del genere umano, più efficace delle stesse armi, proprio il mantenimento dell' *eleutherìa* religiosa¹²³. Si pensi inoltre a tutte le operazioni tese ad una valorizzazione delle tradizioni antiche intraprese dai Simmachi, dai Nicomachi, da Vettio Agorio Pretestato, il quale da *omnium sacrorum praesul* esorta ad una concezione teologica omnicomprensiva e tollerante¹²⁴.

Dopo la morte di Graziano rifioriscono le speranze di restaurazione da parte pagana, anche in sede politica: è fin troppo ovvio il richiamo a Simmaco e al suo discorso dell'estate del 384 *de ara Victoriae*, pronunciato davanti al concistoro capeggiato dai *magistri militum* pagani Bautone e Rumorido:

*Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*¹²⁵

Ambrogio interviene tempestivamente presso l'imperatore giovanetto Valentiniano II per scongiurare il ripristino della ara della Vittoria nella curia proprio esortandolo a non lasciarsi irretire da colpevole «tolleranza o connivenza»¹²⁶; nella filosenatoria *Historia Augusta* Severo Alessandro è lodato per l'etica sincretistica e in numerosi luoghi è presente l'appello alla *lex naturalis* che accomuna i pagani, gli ebrei e i cristiani¹²⁷.

Le polemiche occidentali di fine IV secolo costituiscono in sostanza per Pohlkamp lo sfondo storico del primo nucleo costitutivo degli *Actus*, per l'attenzione che dimostrano alla vittoria del cristianesimo sulle resistenze pagane e giudaiche, per l'accostabilità delle argomentazioni della disputa giudaico-cristiana con le questioni veterotestamentarie dibattute allora e per il rilievo dato

¹²² Cfr. P. Brown, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, «JRS» 51, 1961, pp. 1-11 = Id., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, pp. 161-182; J. Staub, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike, Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*, Bonn 1963, pp. 183 ss.; L. Cracco Ruggini, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo*, cit., pp. 189 ss.

¹²³ Them, *Or. XIII*; cfr. G. Dagron, *L'empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme, Le témoignage de Thémistios*, [Travaux et mémoires, 3] Paris 1968, pp. 1-241, in part. pp. 22-23, 173 ss. e 191-198; L. J. Daly, *Themistius' Plea for Religious Tolerance*, «Greek, Roman and Byzantine St.» 12, 1971, pp. 65-79; L. Cracco Ruggini, *Simboli*, cit., pp. 177 ss.

¹²⁴ Cfr. L. Cracco Ruggini, *Il paganesimo romano fra religione e politica (384-394 d.C.): per una reinterpretazione del «Carmen contra paganos»*, Mem. Acc. Naz., dei lincei, Cl. Sc. Mor., St. e Filol., Ser. VIII, 23, 1, Roma 1979, pp. 1-144.

¹²⁵ Simmaco, *Relatio III*, 10 su cui L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche*, cit., p. 437 e *supra*, nota 120.

¹²⁶ Ambr., *Ep. XVII*; 2, su cui L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche*, cit., p. 438.

¹²⁷ Cfr. *SS. H.A., Sev. Al.*, in part. i capp. 22, 4-5; 29, 2-3; 45, 6-7; 51, 7-8, su cui S. Settis, *Severo Alessandro e i suoi lari (S.H.A., S.A. 29, 2-3)*, «Athenaeum» n.s. 50, 1972, 237-251 e L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche*, cit., pp. 426-7; S. Angiolani, *Severo Alessandro e i cristiani nell'«Historia Augusta»*, «AFLM» 27, 1994, pp. 9 ss.

alla politica religiosa tolleante di Costantino: esso dovrebbe corrispondere ad un'appropriazione in chiave cristiana di uno dei motivi più tipici della propaganda pagana di quel periodo; d'altra parte è già stato sottolineato quanto al vescovo Ambrogio stesse a cuore il mantenimento anche da parte cristiana di una politica religiosa, che non desse modo agli avversari di accusare i cristiani di persecuzioni o intolleranze: «Finché visse, Ambrogio non intese spezzare in alcuna occasione neppure le plurime fila che sul piano politico, sociale e persino familiare lo legavano alle grandi famiglie della nobiltà romana, cristiana o pagana che fosse (e presso la quale la solidarietà di classe si dimostrò sempre, in effetti, più forte di qualsivoglia differenziazione religiosa). Combatté quindi la sua battaglia contro le rivendicazioni dei senatori pagani con ineccepibile rispetto per le persone degli avversari, proclamando di esigere solo l'eguaglianza nell'assenza di ogni privilegio; né rifiutò in varie occasioni di intercedere a favore dei pagani caduti in disgrazia degli imperatori proprio a cagione della loro politica religiosa. Non concesse pertanto agli avversari, sul piano formale, il vantaggioso monopolio di un'ideologia di tolleranza che - specie negli anni dominati dalla grossa personalità etica, politica e culturale di Pretestato - dovette esercitare una fortissima attrazione anche sul vasto pubblico dei tiepidi, degli agnostici, degli irrequieti, in questa "età di angoscia"»¹²⁸.

In base a queste considerazioni Pohlkamp ipotizza che la prima redazione della leggenda sia il frutto della situazione politico-culturale romana di fine IV secolo. Egli le riconosce caratteri tipicamente occidentali, considerandola anzi come la «cristallizzazione dell'autocoscienza di un'epoca, fortemente influenzata dalla Chiesa di Roma»¹²⁹.

L'ultima delle ipotesi da prendere in considerazione è quella avanzata recentemente da Vincenzo Aiello nell'articolo più volte citato¹³⁰. Egli, ritenendo poco probabile pensare che gli *Actus* si riferiscano ad un modello contemporaneo, ha dato rilievo, piuttosto, al fatto che un testo agiografico di chiaro stampo ortodosso e romano avesse valorizzato questa tradizione a proposito del primo imperatore cristiano, e ha cercato un contesto storico per cui questa enfattizzazione da parte cristiana risultasse coerente: il colpo inferto allo Stato romano nel 410, quando i Goti di Alarico misero a ferro e fuoco il cuore dell'Impero, a cui poteva essere paragonato per gravità soltanto il lontano sacco gallico del 390 a.C., dava modo alle voci di parte pagana di riaccendere la polemica sulle cause del fallimento romano. Esse puntavano il dito contro l'incapacità difensive del nuovo Dio venerato in tutto l'Impero e reclamavano il ripristino delle divinità tradizionali. Più tardi Zosimo testimonia la vivacità di questa propaganda pagana, che addebitava le rovine subite dallo Stato all'abbandono degli antichi culti. Vincenzo Aiello ritiene che proprio negli avvenimenti posteriori al

¹²⁸ L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche*, cit., pp. 442-443.

¹²⁹ W. Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., p. 124.

¹³⁰ V. Aiello, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, cit., pp. 17-58.

410 si debbano ricercare le cause della valorizzazione da parte cristiana della politica religiosa tollerante di Costantino, così come essa è presentata negli *Actus Silvestri*. Se da una parte nella sua *Historiae adversos paganos* Orosio rispondeva a queste polemiche ricordando le calamità che avevano travolto lo Stato quando era ancora pagano, dall'altra nasceva la necessità in ambiente cristiano di dimostrare che la Chiesa, nel momento in cui era stata appoggiata dichiaratamente per la prima volta da un imperatore, aveva scelto di non imporsi sulla religione tradizionale. Essa aveva anzi spinto il potere secolare a mantenere il principio della libertà religiosa, mentre l'abbondanza delle conversioni sarebbe stata spontanea. L'enfasi posta su questo aspetto essenziale della politica religiosa di Costantino da parte della propaganda cristiana risulta funzionale quindi in un momento di estrema vulnerabilità, quando gli eventi rovinosi rendevano la Chiesa, ormai dominante in tutto l'Impero, un bersaglio facile. Come è stato già ricordato, l'ostilità dimostrata dalla Chiesa ortodossa della seconda metà del IV secolo nei confronti di Costantino era man mano diminuita: fra il 417 e il 418 anche Orosio in qualche modo cerca di attenuare gli aspetti più bui della vita di Costantino. Aiello colloca proprio nel periodo successivo al sacco del 410 le spinte propulsive che portarono ad una rivalutazione dell'imperatore secondo le caratteristiche presenti nella *conversio Costantini*, man mano che assumeva importanza, in risposta alla polemica pagana, il ricordo della libertà religiosa vissuta sotto il suo regno e quindi il clima di pace in cui si era svolta la conversione di gran parte dell'Impero.

CAPITOLO II

Le fonti degli *Actus Silvestri*

2.1 Il re malato guarito e convertito: La Dottrina di Addai

Luis Duchesne, occupandosi degli *Actus Silvestri* nel suo commento al *Liber Pontificalis*, insisteva sull'origine orientale dell'idea del re malato, guarito e convertito tramite il battesimo, attribuita al Costantino degli *Actus*¹. A dimostrazione portava due esempi: la leggenda di Abgar, appunto, sicuramente anteriore a quella riguardante Silvestro perché già conosciuta da Eusebio; e quella di Tiridate IV, re d'Armenia contemporaneo di Costantino (298-330 d.C.), prima persecutore dei cristiani e affetto da una sorta di licanropia (in quel caso la trasformazione in un cinghiale), infine convertito e battezzato da san Gregorio l'Illuminatore, nobile armeno, educato alla fede cristiana in Cesarea di Cappadocia e divenuto apostolo degli armeni. La conversione dell'Armenia si trova così narrata da un presunto ministro di re Tiridate, Agathangelos, il quale parla inoltre di un viaggio a Roma di Tiridate e Gregorio dopo la conversione, che porta al felice incontro fra Gregorio e Silvestro e all'alleanza fra Costantino e Tiridate, fondando in tal modo la popolarità della memoria e venerazione di Silvestro nella chiesa d'Armenia².

Il parallelismo fra le tre leggende si fondava sulla costanza di alcuni elementi essenziali: si tratta della conversione di un regno, che si attua nelle medesime circostanze: il re pagano (Abgar), o anche persecutore (Tiridate, Costantino) è colpito da una malattia vergognosa, la lebbra o la follia, che la medicina e la magia non riescono a guarire. Il re fa ricorso quindi ad un "apostolo di Dio"

¹ L. Duchesne, *LP I*, cit., pp. CXVII-CXX

² Il testo di Agathangelos si trova in V. G Ter-Mkrtschean e St. Kanayeants (a cura di), *Agathange arménien*, Tiflis 1909, ed è tradotto da V. Langlois, *Collection des historiens et modernes de l'Arménie*, 1829-1869. Secondo H. S. Anasyan (*Haykakan Matenagitoutyoum*, I, Yerevan 1959, pp. 172-213) la bibliografia di Agathangelos contava nel 1959 215 titoli. La leggenda di Tiridate ha conosciuto tre stadi differenti di sviluppo: nel primo Costantino è convertito prima di Tiridate IV; nel secondo, risalente a circa la metà del VI secolo, è ambientata dopo: in questa versione la conversione al cristianesimo è attribuita non più a Tiridate IV, ma a Tiridate III (287-298 d.C.), Gregorio non è più un greco di Cappadocia, ma un cugino arsacide del re. Nella fase più antica Costantino è battezzato da Silvestro, in quella più recente Costantino è sempre battezzato da Silvestro, ma Tiridate e Gregorio sono ricevuti a Roma dal vescovo di Roma Eusebio. La terza versione della leggenda circolava agli inizi del VII secolo e nasce per giustificare l'alleanza della Chiesa armena con Costantinopoli. Su tutta la questione si vedano M. Van Esbroeck, *Un nouveau témoin du livre d'Agathange*, «Revue des Etudes Arméniennes» 8, 1971, pp. 13-167. Id., *Le résumé syriaque de l'Agathange et sa portée pour l'histoire du développement de la légende*, «Handes Amsoreay» 90, 1976, pp. 493-510; Id., *Le résumé syriaque de l'Agathange*, «Anal. Boll.» 95, 1977, pp. 291-358. Id., *Legends about Constantine in Armenian*, in Th. J. Samuelian (a cura di), *Classical Armenian Culture. Influences and Creativity*, Chico 1982, pp. 79-101, in partic. 81-92; Id., *Rome l'ancienne et Constantinople vues de l'Arménie*, in P. Siniscalco e P. Catalano (a cura di), *La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità*. Atti del II Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla terza Roma" (21-23 aprile 1982), Napoli 1983, pp. 351-355.

(Addai, Gregorio, Silvestro), che lo guarisce battezzandolo e converte allo stesso tempo tutto il regno.

Sulla base di questi parallelismi e sul fatto che effettivamente la tradizione che dipinge Costantino battezzato per guarire dalla lebbra fisica e morale, senza l'intervento di Silvestro, ha la sua testimonianza più antica nell'omelia attribuita al vescovo monofisita Giacomo di Sarûg, scritta in siriano nell'ultimo quarto del V secolo, Duchesne ipotizzava un'origine orientale, più precisamente di area siro-mesopotamica, dell'episodio della conversione e del battesimo di Costantino così come è narrato negli *Actus Silvestri*. Alla stessa origine legava anche il racconto della conversione di Elena e della controversia fra Silvestro e i dodici rappresentanti della religione giudaica, in base alla scarsa conformità

«...aux idées répandues dans les pays gréco-latins sur le rôle de cette princesse et ses antécédents religieux, ainsi que sur l'importance de la controverse avec les juifs»³.

Queste considerazioni, unite ad altre sulla poca precisione dei tratti romani topografici presenti nella *conversio Constantini* e sulle prime attestazioni latine della leggenda, convincevano Duchesne che gli episodi di Costantino e di Elena narrati dagli *Actus* fossero addirittura un calco fedele di un racconto uscito da una penna orientale, poi soggetto a diverse modificazioni nel momento della sua trasposizione a Roma. Non si deve dimenticare che lo studioso era incoraggiato anche dall'importanza da lui attribuita a Moïse di Khorène, autore di una storia in armeno in cui Costantino lebbroso è guarito per mano di Silvestro, che costituiva ai suoi occhi la più antica testimonianza della diffusione di una simile tradizione, avendola datata alla metà del V secolo: studi più recenti hanno dimostrato invece che l'opera di Moïse non può essere collocata prima del VII o dell'VIII secolo.⁴

In ogni caso il motivo dell'imperatore lebbroso guarito e battezzato risulta un prototipo alquanto evidente del Costantino degli *Actus*: A. Palmer, uno dei membri dell'*equipe* incaricata dell'edizione della leggenda di Abgar nella *Series apocryphorum*, ha sviluppato l'idea che Eusebio abbia riportato la leggenda proprio perchè Abgar, primo imperatore cristiano, costituiva un "modello giustificativo dell'impresa costantiniana"⁵. Più che altro si potrebbe ipotizzare che l'applicazione del mitema re malato-guarigione e battesimo, presente nella leggenda siriana, sia derivato a Costantino dagli strali della critica di parte pagana che non perdonava all'imperatore l'abbandono di Roma e la fondazione

³ L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis* I, cit., p. CXIX

⁴ Cfr. C. Vogel, *Histoire du liber Pontificalis depuis l'édition de Duchesne*, Paris 1957, p. 57 e A. Ehrhardt, *Constantine, Rome and the Rabbis*, cit., p. 299.

⁵ A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et traduction du texte syriaque intégral de La Doctrine d'Addai*, Turnhout 1993, p. 15.

di Costantinopoli nel periodo che seguì la vittoria su Licinio e che quindi tendeva a far risalire a questo periodo del regno di Costantino un rilassamento e una degenerazione morale⁶.

Ma la leggenda di Abgar risulta ad un'attenta analisi davvero molto rilevante nel processo di costruzione della leggenda degli *Actus* e mostra punti di contatto che vanno anche molto oltre il mito del re malato guarito e convertito⁷: Anche in questa direzione abbiamo trovato numerosi spunti di riflessione riguardo alle fonti degli *Actus Silvestri*: la *Dottrina di Addai* è la seconda versione a noi nota della leggenda di Abgar V Ukkama, re di Edessa (dal 4 a.C. al 7 d.C. e di nuovo dal 13 al 50 d.C.), pagano e lebbroso, guarito e convertito dall'apostolo Taddeo/Addai poco dopo la morte di Gesù, di cui parlava già Eusebio nella sua *Storia Ecclesiastica*⁸: alla fine della prima parte della sua *Storia Ecclesiastica* egli riporta un racconto che dice di aver tradotto letteralmente da un documento siriano conservato negli archivi della città di Edessa, oggi perduto. Secondo questo racconto il re Abgar, colpito da un morbo incurabile e avendo sentito parlare dei poteri taumaturgici di Gesù, avrebbe inviato al Nazareno, dieci giorni prima della sua morte, una lettera, nella quale gli chiede la liberazione dal suo male. Gesù risponde ad Abgar promettendogli la guarigione attraverso un suo apostolo. Dopo l'Ascensione, l'apostolo Giuda Tommaso invia ad Edessa uno dei settanta discepoli, Taddeo, il quale, dopo aver ascoltato la professione di fede del re, lo guarisce davanti a tutta la sua corte; in seguito la narrazione prosegue raccontando i numerosi miracoli da lui operati e la sua predicazione in città.

La seconda versione della leggenda di Abgar a noi pervenuta è appunto il testo siriano firmato dal cronografo Laboubna e intitolato *Dottrina dell'apostolo Addai*, che ho potuto leggere nella recente traduzione francese di A. Desreumaux⁹; esso si presenta ben più lungo e dettagliato del racconto di Eusebio, ed è conservato interamente in un manoscritto della Biblioteca pubblica di S. Pietroburgo, probabilmente della fine del V secolo-inizi VI (motivi paleografici) e parzialmente in tre manoscritti della Biblioteca britannica di Londra¹⁰. Fra i diversi patronati dell'evangelizzazione di Edessa, una tradizione locale la attribuiva ad un personaggio chiamato appunto Addai¹¹.

⁶ Iul., *Caesares* XXXVIII 336 A-B. Cfr. *supra*, par. 1.7.

⁷ Sulla leggenda di Abgar v. L.-J. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar. Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits*, Paris 1888; R. A. Lipsius-M. Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha*, t. I, Leipzig 1891, pp. CVI-CXI e 273-278 (per l'edizione dei testi greci degli *Atti di Taddeo*); A. Buffa, *La légende d'Abgar et les origines de l'Église d'Édesse. Étude historique et critique*, Genève 1894; J. W. Drijvers, *Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien*, «Orientalia Christiana Analecta» 221, 1983, pp. 171-185; Id., *Abgarsage*, in W. Schneemelcher (a cura di), *Neutestamentliche Apokryphen in deutschen Übersetzung I Evangelien*, Tübingen, 1987, pp. 389-395; A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, cit.; J. Gonzalez Nulez, *La leyenda del rey Abgar y Jesus: Origenes del cristianismo en Edesa. Introduction, traduccion y notas del texto siriano de la Enselanza del apostol Addai*. Madrid 1995.

⁸ Eus., *h.e.* I, 13, parr. 1-22

⁹ A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, cit.

¹⁰ Manoscritto siriano Petersburg/Leningrad N.S. 4; manoscritti di Londra: Biblioteca britannica, Add. 14654, Add. 14535, Add., 14644. Il confronto specifico fra i due manoscritti si può trovare in M. Van Esbroeck, *Le manuscrit*

In questa versione sono presenti diversi elementi in più rispetto al testo di Eusebio: le lettere sono precedute da un'introduzione narrativa; la risposta di Gesù ad Abgar è ancora orale e include una promessa di invulnerabilità per la città di Edessa; l'archivista inviato dal re, Hanan, esegue un ritratto di Gesù e lo riporta ad Abgar; la guarigione del re è seguita dal contenuto della predicazione di Addaï, che include un lungo racconto sul ritrovamento della Croce attribuito a Protonice, nella leggenda moglie dell'imperatore Claudio. Segue la corrispondenza fra Abgar e Tiberio, le realizzazioni pastorali dell'apostolo, il suo testamento, la morte, il culto del santo.

La lettura di questa versione siriana della leggenda di Abgar mette in luce dei parallelismi molto evidenti con alcuni degli elementi fondamentali degli *Actus Silvestri*. Infatti, oltre al motivo dell'imperatore lebbroso guarito e battezzato dal rappresentante di Cristo, da cui siamo partiti attraverso Duchesne, nella predicazione di Addaï sono presenti sia il motivo della polemica antiidolatrice, con i luoghi comuni ricorrenti nell'Antico Testamento e in generale nella polemica giudaica contro gli idoli, sia forti disquisizioni cristologiche sulla natura divina e umana di Cristo. Di fronte alla predicazione e alle miracolose guarigioni dell'apostolo si convertono sia pagani che giudei e tutto il testo, a detta dello stesso Desreumaux, dimostra una particolare premura nei confronti delle resistenze pagane e giudaiche¹².

Tutti questi elementi non possono non ricordare da vicino il discorso sull'inconsistenza dell'idolatria pagana presente nella parte degli *Actus Silvestri* riguardante la conversione di Costantino¹³ e l'insistenza sulle questioni cristologiche di cui è pervasa l'*altercatio* giudaico-cristiana, che occupa tutta la terza sezione degli *Actus* e ne costituisce la parte più consistente; inoltre l'attenzione ai *tria genera hominum*, considerata già da Pohlkamp uno dei tratti distintivi

syriaque Nouvelle Série 4 de Leningrad (V^o siècle), in *Mélanges Antoine Guillaumont. Contribution à l'étude des christianismes orientaux*, Genève, 1988, 211-220.

¹¹ La *Dottrina d'Addai* dice che è l'apostolo Giuda Tommaso ad inviare ad Edessa Addaï, uno dei 70 discepoli. Nel Nuovo Testamento sono presenti due personaggi chiamati Giuda: il primo è uno dei fratelli del Signore (*Mt* 13,55 e *Mc* 6,3); l'altro è uno dei dodici apostoli, figlio di Giacomo, chiamato Labbeo da Matteo (*Mt* 10, 3) e Taddeo da Marco (*Mc* 3, 18). La *Dottrina d'Addai* presenta probabilmente una conciliazione fra tre tradizioni circolanti sul patrocinio apostolico di Edessa: una che attribuiva proprio a Giuda Taddeo l'evangelizzazione della Siria; un'altra, testimoniata dagli *Atti di Tommaso*, apocrifo siriano edesseno, da Ephraem Siro e nella *Peregrinatio Aetherae*, che narra dell'evangelizzazione dell'India da parte dell'apostolo Tommaso, il quale finisce martirizzato proprio ad Edessa (secondo Ephraem ed Egeria); La terza, di origine probabilmente locale, attribuiva proprio ad un personaggio chiamato Addaï l'evangelizzazione di Edessa e di tutta la Mesopotamia (testimoniata dai testi siriani la *Dottrina d'Addaï*, gli *Atti d'Addaï e Mari* e la *Didascalia d'Addaï*). Il nome Giuda Tommaso comunque compare, oltre che in siriano nella *Vetus Syra*, negli *Atti di Tommaso*, in Ephraem Siro e nella *Dottrina d'Addai*, in greco nello stesso Eusebio, *h.e.* 1,13., e viene ricondotto probabilmente da J. W. Drijvers (*Facts and problems in early Syriac-speaking Christianity*, «East of Antioch», London 1984, pp. 157-175, in part. 158-159) alle tradizioni presenti nel *Diatessaron* di Taziano. In Eusebio si chiama Taddeo il discepolo (uno dei 70) inviato da Tommaso ad Edessa. Prodotto forse dalla confusione e somiglianza fra i nomi Addaï e Taddeo, Addaï in Eusebio diventa Taddeo e inaugura la grandissima fortuna di Taddeo nel mondo greco e latino (su cui vedi A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, cit., 27-29).

¹² In partic. sono dedicati alla dimostrazione dell'inconsistenza dell'idolatria i parr. 50-57 (faccio riferimento all'edizione di A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, cit.); disquisizioni cristologiche si trovano nei parr. 9, 12, 22, 39, 55, 66-67; polemica anti giudaica nei parr. 18, 41; conversione di pagani e giudei nei parr. 28, 66-67.

¹³ M, I. rr. 531-570.

della nostra leggenda, riconducibile secondo lo studioso tedesco al contesto delle polemiche occidentali di fine IV secolo, di cui si discuterà ampiamente nel capitolo dedicato alla tolleranza religiosa di Costantino.

Ulteriore elemento il ritratto di Cristo: negli *Actus* Costantino chiede a Silvestro di mostrargli il ritratto di Pietro e Paolo, per aver conferma che quelli comparsigli in sogno fossero davvero i *principes apostolorum*¹⁴. Il ritratto di Gesù della *Dottrina di Addai* è modello dell'icona bizantina e produrrà una delle più interessanti avventure iconografiche del mondo bizantino e latino¹⁵.

Inoltre l'instaurazione del culto cristiano ad Edessa è corredato di una annotazione che, a questo punto, diventa rilevante. Nel paragrafo 66, Addai converte e battezza pagani e giudei:

«E quelli che adoravano le pietre e il legno si sedevano ai suoi piedi. Essi si istruivano e si riavevano dalla rabbiosa follia del paganesimo. Allo stesso modo i Giudei che conoscevano la Legge e i Profeti...erano persuasi, s'istruivano e confessavano che Cristo è Figlio di Dio vivente. Ma nè il re Abgar, né l'apostolo Addai costrinsero alcuno a credere a forza a Cristo. I miracoli erano sufficienti a persuaderli, senza che ci fosse bisogno di essere costretti da alcuno. E tutti i paesi della Mesopotamia e tutte le regioni intorno accolsero la sua dottrina con amore»¹⁶.

L'importanza di una conversione spontanea del regno appare in questo testo in maniera, se pur concisa, molto efficace, ricordando il discorso sulla tolleranza religiosa attribuito a Costantino negli *Actus*.

A tutto ciò dobbiamo aggiungere, per ultimo, il dato da cui eravamo partiti, ossia il racconto del ritrovamento della croce attribuito a Protonice, su cui gli studiosi non sono d'accordo se avesse diffusione autonoma dalla *Dottrina d'Addai*, alla quale fu integrata da Laboubna¹⁷, oppure, come si

¹⁴ M, I rr.350-375

¹⁵ La storia dell'immagine di Cristo fu complicata, ampliata e trasformata dagli storiografi posteriori alla *Dottrina di Addai* (Evagrio, Giovanni Damasceno, Giorgio Sincello, Teodoro Studita, Costantino Porfirogenito) e nelle fasi di trasmissione in greco degli *Atti di Taddeo*, la cui versione originaria risale al VI o al VII. Fu probabilmente una tradizione siriana a dare origine al motivo dell'immagine santa ad Edessa, e nella versione più antica si presentava nella versione presente nella *Dottrina di Addai* e nella posteriore *Epistula Abgari* (un altro testo in greco del ciclo di Abgar), che attribuisce il ritratto ad Hanan, mentre in una versione posteriore è lo stesso Taddeo a portare l'immagine ad Edessa. Già in Evagrio (VI secolo) l'immagine di Cristo è considerata acheropita. La storia delle sue riproduzioni, trasferimenti e delle numerose varianti narrative è particolarmente complessa: una somma di tutti i documenti storici e letterari sull'immagine di Cristo si trova in E. Von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende* (Texte und Untersuchungen 18, n. S. 3), Leipzig, 1899. St. Runciman (*Some Remarks on the Image of Edessa*, «CHJ» 3, 1929-31, pp. 238-242, in partic. p. 242) ritiene che il motivo dell'immagine risalga al IV secolo, legata alla leggenda di Abgar e a quella della Veronica, connesse strettamente. Cfr. più recentemente Desreumaux, *La Doctrine d'Addai. L'image du Christ et les monophysites*, in F. Boespflug e N. Lossky (a cura di), *Nicée II, 787-1987, Douze siècles d'images religieuses*. Actes du colloque international Nicée II (Paris, 2, 3, 4 octobre 1986), Paris 1987, pp. 73-79; V. Fozzo, *I Padri e la difesa delle icone*, in A. Quacquarelli (a cura di), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989, pp. 412-455; E. Kuryluk, *Veronica and Her Cloth: History, Symbolism, and Structure of a "True Image"*, Oxford-Cambridge 1991; I. Karaulashvili, *The date of Epistula Abgari*, «Apocrypha» 13, 2002, pp. 85-111.

¹⁶ Traduco dal francese di A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, cit., pp. 95-96

¹⁷ Così A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, cit. pp. 47-50

è già detto, sia riconducibile proprio alla necessità di adattare la leggenda di Elena a quella ambientata al tempo di re Abgar.

Dati tutti gli elementi rilevanti per un confronto fra la *Dottrina* e gli *Actus*, sembra necessario a questo punto fornire alcune informazioni sulle ipotesi che sono state avanzate sulla datazione della *Dottrina* e sulle sue possibili fonti. Desreumaux suppone come epoca di redazione del testo la seconda metà del V secolo e lo considera la ripresa di una antica leggenda siriana, simile a quella trasmessa da Eusebio, a cui Laboubna ha incorporato altri racconti e documenti circolanti all'epoca della redazione finale.

Alcuni elementi in comune con le modalità di diffusione del manicheismo - il fatto che la dottrina di Mani si diffuse molto attraverso scambi epistolari; che nel famoso Codex manichéen di Colonia si trova una lettera di Mani indirizzata ad Edessa; che circolava un suo ritratto che aveva un ruolo importante nella liturgia della sua Chiesa, venerato durante la Pasqua; non ultimo il fatto che il nome di *Addai*, sconosciuto ad Eusebio, era quello di uno dei missionari più conosciuti dell'entourage di Mani, noto perché aveva gli stessi poteri taumaturgici attribuiti allo stesso Mani - hanno portato a supporre che la *Dottrina di Addai* sia nata in contrapposizione e con un intento polemico rispetto alla dottrina manichea, attraverso un utilizzo della stessa tradizione in chiave cristiana¹⁸. La leggenda può quindi aver avuto origine nel III secolo da una controversia antimanichea e poi essere stata reimpiegata nella seconda metà del V secolo, nel momento in cui questioni gerarchiche agitavano la Chiesa di Edessa. Le questioni teologiche infatti non accennano alla *querelle* sulla Trinità, ma sono fortemente presenti elementi anti-docetisti e anti-ariani, ed anche un certo numero di espressioni che si inseriscono nel contesto delle controversie cristologiche al momento della crisi monofisita, segno di una rielaborazione teologica posteriore. Una probabile fonte della *Dottrina di Addai* suggerisce una vera e propria linea di derivazione che avrebbe portato al racconto della conversione di Costantino degli *Actus*: secondo alcune testimonianze nel 290 il manicheo *Innaios* fu inviato da Mani in India, dopo averlo incontrato nella città di Rēv-Ardashir, in Partia. Giunto in India *Innaios* guarì uno dei re locali, Bahram II, d'una grave malattia, a seguito della quale la chiesa manichea si sarebbe organizzata e avrebbe installato luoghi di culto sotto la protezione regale¹⁹.

¹⁸ Questa opinione è stata sostenuta soprattutto da J. W. Drijvers, *Addai und Mani*, cit., pp. 171-185; Id., *Facts and problems in early Syriac-speaking Christianity*, cit., in partic. pp. 160-166; Id., *Abgarsage*, cit., pp. 389-395, e ripresa da A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, cit., pp. 32-33. Le notizie sono ricavate dal CMC 63, 16-22 e dai mss. M4575 RII 1-6 e MMTKG1 (654-659), su cui v. Ch. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949, in partic. p. 49 e n. 46; A. Henrichs e L. Koenen, *Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780)*, ZPE 5, 1970, p. 111 e n. 132; W. Sudermann, *Zur frühen mission-arischen Wirksamkeit Manis*, «Acta Orientalia...Hungaricae» 24, 1971, pp. 82-87 e Id., *Mitteliranische ichaische Texte Kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berliner Turfantexte XI, Berlin 1981; S.N.C. Lieu, *Manicheism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden, New York, Köln 1994, pp. 66 ss.

¹⁹ Lo stesso Mani era noto per aver guarito il re Shapur e altri personaggi appartenenti a dinastie regali, mentre sembra che il suo discepolo Addai verso il 240 abbia guarito e convertito la regina di Palmyra Zenobia: v. nota precedente.

In conclusione il tratto caratterizzante originario della leggenda di Abgar risulta proprio la conversione e guarigione miracolosa di un re malato, e la conseguente conversione di un regno. Rispetto a questo nucleo originario, in cui Addai nasce probabilmente nel III secolo come anti-Mani, la *Dottrina di Addai*, collocabile alla fine del V secolo, aggiunge sicuramente altri elementi, probabilmente diffusi all'epoca della sua composizione; elementi che, oltre al motivo del re malato-guarito e convertito, hanno mostrato anch'essi una singolare accostabilità a diversi motivi presenti negli *Actus Silvestri*, per i quali finora si era cercata soprattutto una contestualizzazione occidentale. In sostanza, rispetto alle ipotesi avanzate da Pohlkamp, la leggenda di Abgar, considerata anche nella versione siriana nota come *Dottrina di Addai*, rende evidenti alcune constatazioni:

-Non è necessario collocare ad occidente l'attenzione ai *tria genera hominum* pagani, ebrei, cristiani.

-Non è necessario collocare ad occidente l'idea che un monarca convertito al cristianesimo voglia mantenere la tolleranza religiosa.

Pohlkamp collocava la versione più antica degli *Actus*, A, in lingua latina, a Roma alla fine del IV secolo proprio in base alla constatazione che tali idee solo in quel periodo e in quell'ambiente ricevono una contestualizzazione coerente. Le polemiche occidentali di fine IV secolo costituiscono per Pohlkamp lo sfondo storico del primo nucleo costitutivo degli *Actus*, per l'attenzione che dimostrano alla vittoria del cristianesimo sulle resistenze pagane e giudaiche, per l'accostabilità delle argomentazioni della disputa giudaico-cristiana con le questioni veterotestamentarie dibattute allora e per il rilievo dato alla politica religiosa tollerante di Costantino; è soprattutto in base a queste considerazioni che egli giunge a collocare la versione A, la più antica, alla fine del IV secolo a Roma, riconoscendone caratteri tipicamente occidentali²⁰. Ma attraverso lo studio della *Dottrina di Addai* risultano invece circolare in Oriente dal III secolo i seguenti motivi, alcuni dei quali già da Pohlkamp datati a fine IV secolo:

- Il re-malato guarito e convertito da un "apostolo del Signore"
- Conversione di tutto il regno
- Polemiche idolatriche
- Questioni cristologiche
- Conversione di pagani ed ebrei
- Tolleranza religiosa
- Immagini sante
- Ritrovamento della Vera Croce

²⁰ Cfr. capitolo precedente.

2.2 Elena iudaizans: premesse della disputa

Ora, proseguendo sulla linea fin qui tracciata, vorremmo continuare ad indagare tutte le fonti dei nuclei costitutivi degli *Actus*, per non trascurare alcun possibile influsso sui processi di costruzione di questa leggenda. In particolare propongo di considerare insieme tutti gli elementi riguardanti la figura di Elena: la sua simpatia per il giudaismo, la presidenza, insieme al figlio, della disputa fra 12 rabbini e Silvestro sulla vera religione, la conversione al cristianesimo, il ritrovamento delle reliquie della Vera Croce. Infatti nella loro reciproca connessione ho trovato una chiave di lettura che mi sembra dare senso e giustificazione a gran parte degli aspetti costitutivi della narrazione.

Dopo la conversione e il battesimo di Costantino ad opera di Silvestro, l'emanazione delle leggi a favore del cristianesimo, e il discorso dell'imperatore al popolo sulla tolleranza religiosa, in seguito al quale

«veniva emanata una legge in base alla quale nessuno era costretto al culto di Cristo e nessuno ne era allontanato.»²¹

il fantomatico *redaktor* degli *Actus Silvestri* si sofferma qualche riga sulle conseguenze della fine delle persecuzioni:

«Si propaga una voce di letizia per tutte le chiese, sono onorati tutti i sepolcri dei santi e tutti i confessori che erano stati costretti a diversi esili sono liberati, richiamati con gloria e onore regale alle proprie patrie sono accolti come amici del re.»²²

Dopo questo breve cenno al cambiamento dei tempi, il redattore interviene in prima persona nella narrazione, inserendo quella che è stata definita dagli studiosi una delle due *iuncturae* presenti negli *Actus*, che rivelerebbero il lavoro di "cucitura" operato sulle tre sezioni originariamente indipendenti: quella riguardante la giovinezza e le imprese carismatiche di Silvestro, quella definita *conversio Constantini*, e l'ultima, oggetto specifico della nostra attenzione, la disputa fra il pontefice e i dodici rabbini²³. In questo, come nel primo caso, il redattore interviene giustificando fittiziamente il brusco passaggio ad un altro argomento, adducendo il pretesto di non voler "infastidire" il lettore con un'eccessiva "prolissità":

²¹ Cito e traduco per comodità da Mombritius (M), confrontata sempre con la versione A (*Vat. Lat.* 1194 e *Vat. Lat.* 5771), indicando in nota se sussistono rilevanti discordanze. M, rr. 634-36: *lex talis processerat quae nullum ad culturam impelleret, nullum a Christi cultura repelleret*

²² M, rr. 637-41

²³ Sulle due *iuncturae* e la bibliografia a riguardo si veda *supra*, par. 1.8.

«Lascio da parte le altre cose che sono state fatte o dette, perché il lettore, a causa di questa stessa prolissità, non sia infastidito: ci sono altre cose, molteplici e più utili, che non devo tralasciare.»²⁴

Introduce così il quattordicesimo dei paragrafi in cui è suddiviso il primo libro degli *Actus* nell'edizione di Mombrizio, intitolato *Helenaepistula*. In esso infatti si narra della lettera che, secondo la leggenda, la madre dell'imperatore avrebbe scritto dalla Bitinia a Costantino per felicitarsi con lui del recente abbandono del culto degli idoli e per esortarlo però ad abbracciare la religione giudaica, di cui lei stessa era divenuta seguace²⁵:

«Questa storia infatti esige che io volga il discorso ad Elena, madre dell'imperatore e in quest'ordine giunga alla fine del suo operato. Perché io debba fare questo lo mostra il testo di un lettera da lei scritta: raggirata infatti dai Giudei mentre era in Bitinia in Oriente con i due nipoti, gli Augusti Costante e Costanzo e divenuta direi quasi Giudea, mandò a quello una lettera siffatta:

«Al Signore sempre Augusto figlio Costantino la madre Elena sempre Augusta.

L'animo del sapiente non rifiuta la verità, né la retta fede tollera in alcun modo di dover attribuire alla benevolenza divina una qualunque disgrazia, poiché ti sei reso degno di abbandonare le immagini dei simulacri; ma attribuiamo ad un errore umano che hai voluto credere Gesù Nazareno un dio, e considerarlo figlio di Dio nei cieli, lui che appare discendente di Giudei e accusato come mago morì subendo la sentenza della croce²⁶. Perciò che tu sappia attingere al lume della verità: per coloro che lo desiderano non ci può essere altra via se non accettare la legge degli ebrei. E' certo che la salute ti è stata restituita per la tua pietà, poiché tu per primo fra gli Augusti hai rinunciato agli idoli. Perciò il vero Dio che è il Dio dei Giudei, per mostrarti che quelli che hai rifiutato non sono veri dei, fece in modo di salvarti, affinché, abbandonato il timore dei simulacri, avessi prova che quelli nè danno la guarigione quando sono propizi, ne la tolgono se adirati. La malattia abbandonò la tua pietà, la quale aveva abbandonato questo errore. Ora una virtù che non può essere superata ti accompagna mentre ti stai avvicinando al Dio onnipotente. Perciò, poiché hai cominciato a credere, otterrai con clemenza l'impero davidico e il pacifico e sapientissimo regno di Salomone. E saranno con te i profeti con i quali Dio ha parlato: e otterrai tutte le cose che chiederai attraverso di loro. Salute o signore padre degli Augusti figlio sempre carissimo di Augusta, e sii potente con prosperi successi secondo i desideri.»²⁷

Il quindicesimo paragrafo contiene la risposta di Costantino alla madre:

«Rispose a lei in questo modo:

«Alla signora sempre Augusta madre Elena il figlio Costantino sempre Augusto. Colui che governa i secoli e distribuisce i favori in tutto il mondo, attraverso i quali ci nutriamo, ci sostentiamo, siamo, attraverso di sé

²⁴ M, I, rr. 641-44

²⁵ Nella versione A Elena si trova con i nipoti soltanto *in partibus orientis* (Vat. Lat.1194, fol. CXXV). È la versione B1 (secondo le classificazioni di W. Levison, *Konstantinische Schenkung*, cit., p. 197 e W. Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., p. 142) che presenta, in alcuni manoscritti, *in Bithynia*, in altri *in Bet(h)ania*, mentre B2 combina entrambe le versioni.

²⁶ M, rr. 654-84. La versione A (Vat. Lat.1194, fol. CXXV v) riporta: *qui a iudaeis extitit oriundus et magus accusatus est moriendo. Extant denique apud Helyam crucis eius impressa vestigia.*

vivifica senza dubbio il nostro respiro, ma attraverso il petto dei principi detta le leggi per i loro tempi. Dunque, quanto più occupiamo una posizione elevata fra gli uomini, tanto più siamo esposti agli sguardi di tutti, e così gli occhi di tutti i mortali considerano frutto del nostro volere o del nostro non volere i giudizi e i desideri di tutti. E perciò signora sempre Augusta ciò che vogliamo deve essere non solo irreprensibile, ma anche lodevole; e in verità abbiamo riconosciuto che ciò che vogliamo non è tutto buono. Tuttavia queste cose che ho detto siano sostenute dalle nostre azioni. Davvero si manifesta chiaramente che Dio comprende oltre la nostra comprensione. Siano testimoni gli stessi giudizi del nostro errore, poiché consideravamo Dei quelli che noi stessi per nostra volontà decidevamo che fossero fatti dagli artisti. Cessi dunque la nostra presunzione in questa definizione, cosicché i sacerdoti della setta giudaica e i pontefici della religione cristiana si riuniscano in un luogo e, presenti noi, conducendo un mutuo dibattito sulle loro opinioni, ci facciano giungere allo svelamento della verità. Così accada, in modo che dai sacri volumi mostrino la verità tanto a loro vicendevolmente quanto anche a noi. Alla venerazione di questa verità invitiamo insieme con noi tutto il secolo. Salute signora sempre Augusta e ottieni prosperi successi con i miei figli.»²⁸

In seguito a questo scambio epistolare fra madre e figlio Elena convoca

«tutti i farisei e tutti i principi e i dottori fra i Giudei...perché eleggessero i più eruditi i quali si recassero a Roma con lei.»²⁹

La disputa viene collocata in maniera precisa anche cronologicamente, ovvero alle idi di marzo dell'anno in cui Costantino Augusto e Licinio assumono il consolato per la quarta volta, vale a dire nel 315³⁰. Durante il soggiorno in Bitinia a fianco della nonna i figli di Costantino, Costanzo e Costante, sono presentati già col titolo di Augusti.

Presupposto dell'*altercatio* è quindi nella leggenda la raffigurazione di Elena come *pene Iudaea*, ed è proprio la divergenza fra l'imperatore e sua madre che suggerisce al primo l'idea di un confronto diretto fra i rappresentanti delle due religioni cristiana e giudaica, affinché fosse stabilito una volta per tutte quale fosse la vera fede. Per la precisione è Elena che interviene presso il figlio per avvicinarlo al giudaismo: il tono della sua lettera valorizza molto la componente umana della conversione del figlio, il quale, se da uomo sapiente non ha rifiutato la verità e ha meritato in pieno la guarigione concessagli dal Dio del Giudei, perché, mosso da pietà, ha abbandonato il culto degli idoli, dall'altra persiste nell'"errore umano", credendo che Gesù Nazareno sia un dio. Costantino si trova quindi, secondo Elena, ad un primo stadio di avvicinamento a Dio onnipotente, per aver rinunciato agli idoli, che verrà oltrepassato soltanto quando rinuncerà anche a divinizzare l'uomo Gesù: a quel punto erediterà a pieno il regno di Davide e di Salomone. La risposta di Costantino

²⁸ M, I, rr. 685-713

²⁹ M, I, rr. 715-18

³⁰ M, I, rr. 728-29. I manoscritti di B collocano la disputa alle idi di agosto (W. Levison, *Konstantinische Schenkung*, cit., p. 201)

prosegue sulla stessa linea di considerazione della inadeguatezza del giudizio umano, della sua facilità a cadere nell'errore e della indiscutibile superiorità dell'Intelligenza di Dio. La valutazione dei suoi personali recenti errori in materia di fede, unita all'esigenza di presentarsi irreprensibile agli occhi di tutti, in quanto rappresentante dei giudizi e delle volontà dell'intera comunità umana, lo spingono a non assumersi personalmente la presunzione di una qualsiasi definizione in queste materie, ma di delegarla al risultato di un confronto fra i massimi esperti delle due religioni. La lettera di risposta di Costantino, che alla fine convoca la disputa, è scritta in uno stile volutamente solenne, osservazione da cui Ehrhardt ricavava una dimestichezza dell'autore degli *Actus* con la retorica enfatica tipica della cancelleria imperiale di Costantino³¹.

È opportuno soffermarsi sul ruolo che gli *Actus* attribuiscono ad Elena nella vicenda, in quanto giudea e *pendant* femminile di Costantino per la parte giudaica, perchè presiede alla disputa insieme con lui:

«Dunque il filosofo Cratone e Zenofilo sono stabiliti come illustri giudici al cospetto dell'Augusta Elena madre di Augusto, che era influenzata dai Giudei, e dello stesso Augusto Costantino, che per primo fra i re di Roma appariva fedele di Cristo. Sono presenti numerosi Giudei con i loro dodici pseudo-apostoli. Sono presenti anche i vescovi con papa Silvestro. Poi, sedutosi l'Augusto insieme con l'Augusta madre, ordinò a tutti i presenti di sedersi e fu imposto il silenzio; in questo silenzio Costantino imperatore così parlò: «In questa adunanza non deve essere trattata e cercata soltanto la salvezza del presente secolo: in verità deve essere anche ricercata necessariamente per ogni tempo e per la nostra posterità. E poiché la clemenza di mia madre Augusta, sollecita nei confronti di tutto il mondo, sembra dare il consenso al pensiero dei Giudei, creda e tenga per vero ciò che sarà ritenuto valido e dimostrato in questo conflitto.»³²

Costantino ed Elena risultano dunque i due più autorevoli rappresentanti "laici" delle due religioni e l'imperatore, se da un lato mira alla riconciliazione con la madre, dall'altro rende quello che poteva restare un disaccordo familiare l'occasione per un dibattito pubblico che avesse risonanza universale:

«Si sieda colui al quale questa legge non dispiace, e insieme con noi con la reverenza del re celeste, cioè di Dio onnipotente, a causa del quale si discute, ascolti e comprovi ciò che è provato e condanni ciò che è condannato. Con questa moderazione tutti perverranno anche alla conoscenza del vero Dio, e a noi saranno gratissimi e troveranno la salvezza delle loro anime.»³³

³¹ Cfr. A. Ehrhardt, *Constantine, Rome and the rabbis*, cit., p. 304

³² M., II, rr. 12-28

³³ M., II, rr. 35-41

Le due polarità di Costantino ed Elena costituiscono per Ehrhardt il motivo stesso della caratterizzazione di Elena come giudea:

«Has she not been brought into the conflict for the purely mechanical reason that the Jews must have an equally exalted sponsor as Sylvester had in the person of Constantine?»³⁴

Egli considera quindi puramente fittizia questa notizia su Elena "giudaizzante" e preferisce ipotizzare l'influsso sulla leggenda degli *Actus* di tradizioni orientali quali quella su un'altra famosa regina, Elena dell'Adiabene, madre del re Izate, convertita al giudaismo³⁵.

Più recentemente J. Vogt ha, al contrario, ipotizzato che davvero Elena provenisse da una famiglia giudaica e che quindi fosse giudea prima di convertirsi al cristianesimo, anziché pagana secondo tradizione³⁶: ma si tratta di una pura congettura, e Richard Klein la ritiene davvero poco probabile, alla luce della severa legislazione anti giudaica di Costantino³⁷. Eusebio ci dice che fu Costantino stesso a convertire Elena dal paganesimo³⁸.

Nel suo lavoro sugli *Actus* W. Levison aveva solo brevemente accennato alla lettera di Elena, a proposito della denominazione di *Aelia* per Gerusalemme e l'accusa di magia riferita a Gesù:

«...che fu Giudeo di nascita e alla morte fu accusato come mago. E così ci sono ancora presso Elia le reliquie attestate della sua croce.»³⁹

Riguardo alla denominazione di *Aelia*, Levison ipotizza una derivazione da Rufino (*h.e.* IV, 6, 4), mentre riferisce alla testimonianza di Flavio Giuseppe sui miracoli di Cristo (contenuta in Eusebio, *h.e.* I, 11, 7) l'attribuzione dell'accusa di "mago" a Gesù; non fornisce però alcuna interpretazione della rappresentazione di Elena come giudea.

Anche W. Pohlkamp non aggiunge molto: egli riporta le opinioni di Vogt e di Ehrhardt e promette di affrontare tutte le problematiche connesse in un suo prossimo lavoro: *Augusta iudaizans. Zum spätantiken Mythos der christlichen Kaiserin Helena* ("in Vorbereitung")⁴⁰

È evidente che questa tradizione su Elena *pene Iudaea*, ovunque provenga, si connette alle origini della madre dell'imperatore, che attraverso Procopio sappiamo legate proprio a quella Bitinia

³⁴ A. Ehrhardt, *Constantine, Rome and the rabbis*, cit., p. 309.

³⁵ Cfr. Fl. Ios., *Antiq. Iud.* 20, 15-53 e *Bellum Iudaicum* 5, 55 e 6, 355.

³⁶ J. Vogt, *Helena Augusta, das Kreuz und die Juden. Fragen um die Mutter Constantins des Großen*, «Saeculum» 27, 1976, pp. 211-222.

³⁷ R. Klein, s.v. Helena II (Kaiserin), in *Reallexicon fur antike und christentum*, vol. 4, coll.355-375, in part. col. 357.

³⁸ Eus., *V.C.* III, 47, 2.

³⁹ Si tratta del fr. M. f. 283 v., in W. Levison, *Konstantinische Schenkung*, cit., p. 191: *qui Iudaeus extitit oriundo et magus accusatus est moriendo. Extant denique apud Heliam crucis eius impressa vestigia.*

⁴⁰ W. Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., p.163.

da cui scrive la lettera a Costantino, secondo la versione B degli *Actus*. Procopio scrive che nacque a metà del III secolo a Drepanum in Bitinia⁴¹, spiegando così il posteriore cambiamento del nome della città in Elenopoli⁴².

Ma il nome di Elena è legato alla *pars Orientis* per un'altra e ben più nota tradizione storica, quella sul lungo pellegrinaggio intrapreso in Palestina dal 326 al 328 o 329, per visitare i luoghi santi, durante il quale, oltre a distinguersi in numerose opere di beneficenza, promosse la costruzione della basilica della Natività a Betlemme e di quella dell'Ascensione sul Monte degli Ulivi (Eus., V.C. III, 42-47)⁴³. Su questa tradizione ne nacque in seguito un'altra, leggendaria, che riguarda il ritrovamento delle reliquie della vera Croce di Cristo da parte di Elena proprio durante il suo famoso pellegrinaggio, che avrebbe spinto Costantino ad innalzare la basilica del Santo Sepolcro. Non è possibile parlare della figura di Elena negli *Actus Silvestri* senza connetterla con quella che da Pohlkamp era considerata un'appendice narrativa degli *Actus*, chiamata *De inventione sanctae Crucis*, che racconta appunto del ritrovamento dei resti della Croce da parte di Elena durante il suo viaggio in Terra Santa, intrapreso dopo essersi convertita al cristianesimo in seguito alla disputa fra Silvestro e i dodici rappresentanti del giudaismo⁴⁴. Pohlkamp considera questi capitoli sull'*Inventio Crucis* un'appendice estranea ad A, modellata sull'*Historia Ecclesiastica* I, 8 di Rufino (PL 21, 8, coll. 476-478) e composta al più tardi nel VII secolo⁴⁵. Levison, invece, ha constatato che questa sezione manca nella versione B, mentre è presente nella maggior parte dei manoscritti della versione A: perciò propende per considerarla parte originaria della narrazione degli *Actus*, e spiega la sua assenza in alcuni manoscritti della versione A con il fatto che in seguito, integrata con la tradizione più ampia di Giuda Ciriaco, divenne leggenda autonoma e conobbe una diffusione indipendente. Levison ammette però che solo un confronto fra le varie versioni potrà fornire la conferma alle sue ipotesi⁴⁶.

2.3 Le leggende sull'*Inventio Crucis*

⁴¹ Nel 249 o 250 secondo Eus, V.C., III, 46. Cfr. A. Couzard, *Ste Hélène d'après l'histoire et la tradition*, Paris 1911; J. Maurice, *Ste Hélène*, Paris 1930; A. Frolov, *La relique de la vraie croix*, Paris 1961; H. H. Lauer, *Kaiserin Helena, Leben und Legenden*, 1967; E. D. Hunt, *Holy land pilgrimage in the later Roman empire AD 312-460*, Oxford, 1982, in partic. p. 33; J. Vogt, *Helena Augusta, das Kreuz und die Juden*, cit., pp. 211-222; J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and her Finding of the True Cross*, Leiden 1992 (versione rivista della tesi dottorale olandese intitolata: *Helena Augusta: Waarheid en Legende*, Groningen 1989)

⁴² Procop., *aedif.* V, 2.

⁴³ Cfr. soprattutto G. T. Armstrong, *Imperial church buildings in the holy land in the 4^o century*, «BiblArch» 30, 1967, pp. 90-108; C. Coüasnon, *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*, London 1974; V. C. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, Jerusalem 1984; E.D. Hunt, *Holy land pilgrimage in the later Roman empire*, cit., p. 33; J. W. Drijvers, *Helena Augusta*, cit., cap. 5; H. Heinen, *Helena, Konstantin und die Überlieferung der Kreuzauffindung im 4. Jahrhundert*, in E. Aretz et al. (a cura di), *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi*, Trier 1995, pp. 83-117, in partic. pp. 98 ss.

⁴⁴ Ora leggibile in BHL 7735 e 4165 (inserire testo o riassunto)

⁴⁵ Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., p. 184 ss.

⁴⁶ W. Levison, *Konstantinische Schenkung*, cit., p. 174 ss.

Fondamentalmente si può partire da tre domande:

1-Perché Elena è rappresentata come giudea?

2-Da quali esigenze nasce la narrazione della disputa ebraico-cristiana?

3-L'*Inventio Crucis* faceva parte o no originariamente di questa serie di racconti su Elena?

Poiché per quanto riguarda i primi due interrogativi, se posti isolatamente, non si riesce ad andare molto oltre generiche supposizioni⁴⁷, propongo di partire dal terzo, l'indagine sull'*Inventio Crucis*, perché offre notevoli spunti di riflessione e, a mio parere, contribuisce ad illuminare la genesi degli altri due.

Il ciclo di leggende sulla scoperta della Vera Croce comprende principalmente tre versioni della storia, che hanno per protagonisti rispettivamente Elena, Protonice, e Giuda Ciriaco.⁴⁸ Vediamole una per una.

2.4 La leggenda di Elena

La versione che riguarda principalmente Elena, madre di Costantino, viene solitamente considerata la prima in ordine cronologico: gli studi recenti concordano nel collocarne l'origine a Gerusalemme fra la metà del IV secolo e la fine dello stesso⁴⁹. Fu per la prima volta messa per iscritto in greco nell'ultimo decennio del IV secolo da Gelasio di Cesarea, vescovo metropolita della provincia ecclesiastica di Palestina, che la inserì nella sua perduta *Storia della Chiesa*.⁵⁰ In seguito

⁴⁷ Le ipotesi riguardanti la disputa saranno trattate dettagliatamente nel prossimo capitolo.

⁴⁸ La bibliografia sulle leggende sull'*Inventio sanctae Crucis* è immensa. Si faccia riferimento a: E. Nestle, *Die Kreuzauffindungslegende. Nach einer Handschrift vom Sinai*, «BZ» 4, 1895, pp. 319-345; J. Straubinger, *Die Kreuzauffindungslegende. Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen mit besonderer Berücksichtigung der syrischen Texte*, Paderborn 1912; F. E. Consolino, *Il significato dell'Inventio Crucis nel De Obitu Theodosii*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia» 5, 1984, Firenze, pp. 161-180; H. A. Drake, *Eusebius on the True Cross*, «JEH» 36, 1985, pp. 1-22; S. Heid, *Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems*, «JbAC» 32, 1989, pp. 41-71; M. Sordi, *La tradizione dell'inventio crucis in Ambrogio e Rufino*, «Riv. St. della Chiesa in Italia» 46, 1990, pp. 1 ss.; S. Heid, *Review of Jan Willem Drijvers, Helena Augusta: Waarheid en Legende (Groningen 1989)*, «JbAC» 33, 1990, pp. 253-256; Id., *Zur frühen Protonike- und Kyriakoslegende*, «Anal. Boll» 109, 1991, pp. 73-108; S. Borgehammar, *How the Holy Cross was Found. From Event to Medieval Legend*, Stockholm 1991; J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and her Finding of the True Cross*, cit.; M. Sordi, *Dall'elmo di Costantino alla corona ferrea*, in G. Bonamente-F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, cit., pp. 883 ss.; J. W. Drijvers, *The Protonike legend and the Doctrina Addai*, «Studia Patristica» 33, Louvain 1996, pp. 517-523; Id., *The finding of the True Cross: the Judas Kyriakos legend in Syriac*, Lovain 1997.

⁴⁹ S. Heid, *Der Ursprung der Helenalegende*, cit.; S. Borgehammar, *How the Holy Cross was Found*, cit., pp. 9 ss.; J.W. Drijvers, *Helena Augusta*, cit., pp. 95 ss.

⁵⁰ A queste conclusioni si è giunti soprattutto grazie ai lavori di F. Winkelmann, *Untersuchungen zur Kirchengeschichte der Gelasius von Kaisareia*, Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 65, nr. 3, Berlin 1966; Id., *Charakter und Bedeutung der Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia*, «BF» 1, 1966, pp. 346-385.

Rufino la rese fedelmente in latino e la incorporò nella sua *Historia Ecclesiastica* (I, 8)⁵¹. Il suo testo può essere considerato il più vicino all'originale, e si pone alla base di una serie di versioni, sia latine che greche, che si somigliano molto, e che quindi sembrano nascere sulla scia dell'"Urtext" di Gelasio/Rufino⁵²: ne parlano Ambrogio (*de ob. Theod.* 40-49), Paolino di Nola (*Epist.* 31, 4-5), Sulpicio Severo (*Chron.* 2, 33-34), Socrate (*h.e.* 1, 17), Sozomeno (*h.e.* 2, 1-2), Teodoreto (*h.e.* 1, 18), fra i quali il preziosissimo Drijvers (*Helena Augusta*, cit., pp. 100-117) ha condotto un paragone molto puntuale

Il nucleo narrativo costante è il seguente: Elena si reca a Gerusalemme alla ricerca della Croce, e, grazie all'aiuto del vescovo di Gerusalemme Macario, riesce a riconoscere quella vera fra le tre che erano conservate insieme sul Golgotha, attraverso un miracolo di resurrezione.⁵³ Elena fa costruire sul sito del ritrovamento la basilica del Santo Sepolcro e lascia parte della croce a Gerusalemme, mentre un'altra parte la invia al figlio Costantino, insieme ai chiodi con cui Cristo fu crocifisso, che vengono utilizzati, alcuni per le briglie del cavallo dell'imperatore, altri per la sua corona, adempiendo così alla profezia di Zaccaria: "In quel tempo anche sopra i sonagli dei cavalli si troverà scritto: «Sacro al Signore»"⁵⁴.

2.5 La leggenda di Protonice

La seconda versione in ordine cronologico sulla scoperta della Vera Croce è la leggenda di Protonice, che attribuisce a questo personaggio totalmente fittizio, la presunta moglie dell'imperatore Claudio Protonice, convertita a Roma da Simon Pietro, il viaggio in Terra Santa alla ricerca delle famose reliquie, poco dopo la morte di Gesù⁵⁵. L'imperatrice si reca a Gerusalemme con i suoi tre figli, una femmina e due maschi, e riesce ad entrare nella tomba di Cristo dopo aver ordinato ai giudei, che controllavano il Golgotha, di consegnare il posto a Giacomo, vescovo di Gerusalemme. Appena entrata nella tomba, la figlia di Protonice cade morta; il riconoscimento della Vera Croce avviene proprio tramite la resurrezione della giovane, poiché viene messa a contatto con tutte e tre le croci presenti nella tomba, una dopo l'altra, e solo l'ultima sarà in grado di restituirle la

⁵¹ Sulla fedele resa di Rufino da Gelasio si vedano S. Heid, *Der Ursprung der Helenalegende*, cit., p. 63; J. W. Drijvers, *Helena Augusta*, cit., pp. 79-80

⁵² Cfr. J. W. Drijvers, *The finding of the True Cross*, cit., p. 13.

⁵³ In Ambrogio il riconoscimento avviene in una maniera differente, ossia attraverso il cosiddetto *titulus* fatto attaccare alla croce da Ponzio Pilato in *Gv.* 19, 19 (*Jesus Nazarenus Rex Iudaeorum*)

⁵⁴ Zc XIV, 20.

⁵⁵ In partic. su Protonice si vedano A. Desreumaux, *La doctrine d'Addai. Essai de classement des témoins syriaques et grecs*, «Augustinianum» 23, 181-186; S. Heid, *Zur frühen Protonike- und Kyriakoslegende*, cit.; A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, cit., in partic. pp. 47-50; Id., *Les titres des œuvres apocryphes chrétiennes et leur corpus. Le cas de la <Doctrine d'Addai> Syriaque*, in M. Tardieu (a cura di), *La formation des canons scripturaires*, Paris 1993, pp. 203-217; J. W. Drijvers, *The Protonike legend and the Doctrina Addai*, cit.; Id., *The finding of the True Cross*, cit., pp. 14-16.

vita. L'imperatrice dona la Vera Croce al vescovo Giacomo e ordina l'innalzamento sul luogo santo di una chiesa. In seguito, una volta tornata a Roma, riferisce l'accaduto all'imperatore Claudio, che ordina l'espulsione di tutti i giudei dall'Italia.

Questa versione è nota soltanto in siriano e più tardi in armeno: perciò con tutta probabilità ebbe origine in area nord-mesopotamica (probabilmente Edessa) ed ebbe diffusione soltanto nelle regioni di lingua siriana. L'invenzione del personaggio di Protonice si deve probabilmente ad una trasposizione della leggenda di Elena al tempo in cui era ambientata la *Dottrina di Addai*, a cui fu incorporata nella sua redazione finale⁵⁶: la *Dottrina di Addai* è la storia, anch'essa fittizia, della conversione al cristianesimo del re di Edessa Abgar V Ukkama, contemporaneo di Gesù, e della conseguente fondazione della Chiesa Edessena⁵⁷; Secondo gli studi di Desreumaux il ritrovamento della Croce da parte di Protonice esisteva verosimilmente prima della *Dottrina d'Addai*, alla quale fu integrata da Laboubna, e aveva una diffusione autonoma importante, perchè faceva parte di pezzi utilizzati per le *querelles* cristologiche⁵⁸. Secondo Drijvers, invece, l'invenzione del personaggio di Protonice si deve chiaramente ad una trasposizione della leggenda di Elena al tempo in cui era ambientata la *Dottrina di Addai*, a cui fu incorporata nella sua redazione finale; la leggenda della Vera Croce fu inclusa nella *Dottrina di Addai* agli inizi del V secolo, dopo essergli stata adattata nella forma della leggenda di Protonice: in quel periodo il vescovo Rabbula occupò il seggio di Edessa (412-436) e aveva tutto l'interesse a cercare un legame fra la Chiesa locale edessena e, da un lato Gerusalemme, dall'altro la Chiesa dell'Impero e la casa imperiale; questi sono i due motivi che, secondo l'opinione di Drijvers, portarono alla nascita della versione della leggenda di Protonice a completamento della *Dottrina di Addai*, e sono quindi strettamente legati ad un avvenimento che mise in stretta relazione la città di Edessa e la città di Gerusalemme⁵⁹.

2.6 La leggenda di Giuda Ciriaco

⁵⁶ Cfr. S. Borgehammar, *How the Holy Cross was Found*, cit., pp. 73-76; S. Heid, *Zur frühen Protonike- und Kyriakoslegende*, cit., pp. 77-89; J. W. Drijvers, *The Protonike legend and the Doctrina Addai*, cit., e Id., *The finding of the True Cross*, cit., pp. 14-20; Invece A. Desreumaux (*Histoire du roi Abgar et de Jésus*, cit., pp. 47-50) ritiene che la leggenda di Protonice avesse diffusione autonoma importante, perchè faceva parte di pezzi utilizzati per le *querelles* cristologiche.

⁵⁷ La prima edizione della *Dottrina di Addai* del ms. Petersburg/Leningrad N.S. 4 con traduzione inglese è stata fatta da G. Phillips, *The Doctrine of Addai the Apostle, now first edited in a complete form in the original Syriac with an English Translation and Notes*, Londra 1876, seguita dalla riedizione e traduzione americana di G. Howard, *The Teaching of Addai* (Early Christian Literature Series, 4), Chico 1981.

⁵⁸ Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, cit., pp. 47-48.

⁵⁹ Cfr. J. W. Drijvers, *The Protonike legend and the Doctrina Addai*, cit; Id., *The Man of God of Edessa, Bishop Rabbula and the Urban Poor. Church and Society in the Fifth Century*, «Journal of Early Christian Studies» 4, 1996, pp. 235-248 e Id., *The finding of the True Cross*, cit., pp. 14-16.

La terza versione della leggenda è quella cosiddetta di Giuda Ciriaco, così intitolata dal nome del suo protagonista principale, il giudeo Giuda, figura fittizia al pari di Protonice, che si converte al cristianesimo⁶⁰. La storia inizia con l'arrivo di Elena a Gerusalemme alla ricerca della Santa Croce. Elena riunisce tutti i giudei che vivono dentro e nei dintorni della città, circa tremila. Dopo aver chiesto loro per tre volte di presentarle le persone che avessero una conoscenza approfondita della Legge, e dopo aver per tre volte respinto le loro delegazioni rimproverandoli di non aver riconosciuto il Messia e quindi di non essere davvero esperti nella Legge, essi consegnano all'imperatrice uno dei loro, di nome Giuda. Quest'ultimo, infatti, aveva detto ai suoi compagni che probabilmente l'imperatrice cercava la Croce di Cristo e che suo padre gli aveva raccontato che, quando la Croce fosse stata cercata, egli avrebbe dovuto rivelare il luogo in cui era nascosta. Eppure Giuda, una volta di fronte all'imperatrice, nega di conoscere il luogo dov'era situata la Croce: perciò Elena, presa dall'ira, fa gettare Giuda in un pozzo asciutto per sette giorni, trascorsi i quali Giuda chiede di essere liberato e promette di mostrarle il nascondiglio della Croce. Dopo una lunga preghiera, Giuda riceve da Dio la rivelazione: egli comincia a scavare nel punto indicato e trova tre croci, fra le quali si riesce a riconoscere quella di Cristo tramite la resurrezione di una persona morta. Elena fa costruire una Chiesa sul sito del ritrovamento, Giuda si converte al cristianesimo, diventa vescovo della città di Gerusalemme e il suo nome viene mutato in *Kuriakòs*: "colui che appartiene al Signore". Tramite altri segni del Signore Giuda trova anche i chiodi della crocifissione di Gesù, che vengono poi utilizzati per le briglie del cavallo di Costantino, adempiendo così alla profezia di Zaccaria. In seguito Elena promuove una persecuzione contro i giudei e ordina la loro espulsione da Gerusalemme e dalla Giudea. Giuda Ciriaco in seguito subisce il martirio sotto il regno dell'imperatore Giuliano.

Si è molto discusso sulla data, luogo e lingua di origine di questa leggenda. Il fatto che i più antichi manoscritti che la contengono siano in lingua siriana e risalgano circa al 500 d.C., ha fatto a lungo pensare ad un'origine siriana di questa versione⁶¹; le più recenti ricerche hanno però dimostrato che essa circolava molto prima e che probabilmente nacque a Gerusalemme. Un *terminus ante quem* può essere sicuramente individuato nella *Historia Ecclesiastica* di Sozomeno, risalente al 450 ca.: in essa viene specificato che Elena trovò la Santa Croce grazie a dei sogni e delle rivelazioni divine, e non tramite un Ebreo che avrebbe tratto la sua informazione dalle scritture dei suoi antenati⁶². La polemica evidentemente rivela che Sozomeno conosceva anche questa

⁶⁰ Una presentazione sinottica della leggenda secondo i più antichi testi siriani presenti nei mss. Petersburg/Leningrad N.S.4 e London. BL Add. 14.644 con traduzione in inglese si trova in J. W. Drijvers, *The finding of the True Cross*, cit., pp. 35 ss.

⁶¹ Cfr. nota precedente.

⁶² Sozomeno, *h.e.* 2, 1, 4, su cui S. Borgehammar, *How the Holy Cross was Found*, cit., p. 47 e J.W. Drijvers, *Helena Augusta*, cit., pp. 174-75.

versione della leggenda. Come *terminus post quem* si può certamente ipotizzare che essa sia posteriore alla leggenda di Elena, da cui dipende, e quindi datarla dopo la seconda metà del IV secolo. Hunt ha notato la preminente posizione assunta nella storia dal protomartire Stefano, nominato come antenato di Giuda Ciriaco, anche lui convertito al cristianesimo e poi martirizzato, collegando la rilevanza data a questa figura con la scoperta delle sue reliquie a Caphargamala nel dicembre del 415, dopo la quale il culto del martire conobbe una grande popolarità⁶³.

Per quanto riguarda il luogo di produzione ci sono due elementi che, soprattutto, spingerebbero ad attribuire alla leggenda di Giuda Ciriaco un'origine orientale, e sono la "visione di Costantino" e la menzione del vescovo Eusebio. In alcuni manoscritti la leggenda inizia con la conversione dell'imperatore dopo l'apparizione in cielo della croce nell'imminenza di uno scontro con i barbari sul Danubio⁶⁴: dato l'esito favorevole della battaglia, Costantino riceve il battesimo nella residenza imperiale per mano di Eusebio vescovo di Roma. La leggenda colloca l'apparizione nel settimo anno di regno di Costantino, mentre dalle nostre fonti risulta che l'imperatore condusse la prima campagna contro i Sarmati, capeggiati da Rausimondo, che aveva oltrepassato il Danubio, nel 322, e altre tre vittoriose campagne a difesa del confine danubiano nel 332, nel 334 e nel 336, dopo aver ricostruito l'antico ponte di Traiano attraverso il fiume⁶⁵. Le vittorie di Costantino sul Danubio dovevano essere molto popolari in Oriente, molto di più probabilmente di quella che segue il ben più famoso racconto della visione della croce, la battaglia con cui l'imperatore sconfisse Massenzio sul Ponte Milvio nel 312. Il racconto, di cui ci parlano Lattanzio ed Eusebio, narra di come a Costantino apparve, prima della battaglia, un segno celeste simile ad una croce insieme al monogramma *IHS* (*In Hoc Signo [vinces]*); in seguito egli avrebbe vinto lo scontro grazie all'aiuto di questo segno, fatto rappresentare sugli scudi dei suoi soldati⁶⁶. Questo racconto della visione prima della battaglia di Ponte Milvio probabilmente dovette fungere da modello per quello di ambientazione danubiana, che sembra più che altro un "riadattamento" di stampo orientale ai racconti sulle campagne contro i barbari invasori⁶⁷.

A sua volta l'attribuzione del battesimo di Costantino a "Eusebio vescovo di Roma" si deve ad una denominazione erronea di Eusebio di Nicomedia, il vescovo ariano che battezzò effettivamente Costantino nel 337: probabilmente la confusione scaturì dal fatto che Eusebio divenne negli ultimi

⁶³ E. D. Hunt, *Holy land pilgrimage in the later Roman empire*, cit., pp. 214-220 e Borgehammar, *How the Holy Cross was Found*, cit., p. 146.

⁶⁴ Sembra che la *Visio Constantini* sia stata aggiunta molto presto nella leggenda, ma che non ne facesse parte originariamente: cfr. S. Borgehammar, *How the Holy Cross was Found*, cit., p. 151 e 241-42.

⁶⁵ Cfr. Zos., 2, 21; Aur. Vict. 41, 13 e *Chron. Pasch.*, a. 328, su cui T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981; H. Wolfram, *History of the Goths*, Berkeley/Los Angeles/London 1990², pp. 60 ss.; P. J. Heather, *Goths and Romans 322-489*, Oxford 1991, pp. 107-115.

⁶⁶ Lact., *De Mort. Pers.* 44; Eus., *V.C.* 1, 28-29 e *h.e.* 9, 9. Sozomeno presenta entrambe le versioni in *h.e.* 1, 3, 2-5 e 1, 8, 9. Cfr. A. Linder, *The Myth of Constantine the Great in the West*, cit., in partic. pp. 63-64.

⁶⁷ Cfr. J. W. Drijvers, *The finding of the True Cross*, cit., pp. 21-22

quattro anni di vita vescovo di Costantinopoli, spesso chiamata "nuova Roma" o "seconda Roma". Si può anche ipotizzare che l'errore sia stato fatto intenzionalmente per nascondere il battesimo ariano dell'imperatore, e quindi in un ambiente orientale filo-niceno⁶⁸.

Se sull'origine orientale non sussistono dubbi, si discute ancora molto sulla lingua originaria: il confronto fra i più antichi manoscritti greci, latini e siriaci ha spinto Straubinger a pensare che la leggenda di Giuda Ciriaco fosse nata in lingua siriana: sulla sua scia molti altri studiosi hanno condiviso la stessa opinione, sostenuti soprattutto dal fatto che il manoscritto di gran lunga più antico della leggenda fosse in siriano e che rivelasse forti connessioni con la leggenda di Protonice: ad esempio i più antichi manoscritti, come il Petersburg/Leningrad N.S. 4, parlano di una "seconda riscoperta della Croce", che dovrebbe presupporre una prima scoperta, quella del racconto su Protonice⁶⁹.

Nonostante ciò molti studiosi, anche recentemente, sono dell'opinione che la lingua originale della leggenda di Giuda Ciriaco sia il greco, che sia nata a Gerusalemme o in un'altra meta di pellegrinaggio della Palestina, di cui costituirebbe prova l'importanza data al protomartire Stefano⁷⁰; in questo caso le connessioni con il racconto di Protonice sarebbero state inserite in un secondo momento, rispetto all'originale versione in greco, la quale ebbe prestissimo, nella prima metà del V secolo, diffusione e popolarità in ambiente siriano, probabilmente tradotta nella Scuola di Edessa. Può essere addotta come testimonianza di questa precoce diffusione un'omelia in versi sulla *Inventio Crucis* di Giacomo di Sarûg, del 521, la quale, se da un lato sembra modellata sulla versione di Giuda Ciriaco del ms. Petersburg/Leningrad N.S. 4, dall'altro non parla assolutamente

⁶⁸ Cfr. F. J. Dölger, *Die Taufe Konstantins und ihre probleme...*, cit., pp. 420-421; P. De Leo, *Ricerche sui falsi medievali*, cit., pp. 103-104; R. J. Loenertz, *Constitutum Constantini*, «Aevum» 48, 1974, pp. 199-245, in partic., pp. 236-38; Id., *Actus Silvestri. Genèse d'une légende*, cit., pp. 428-29. Nel *Chron. Pasch.* a. 330 Roma è normalmente definita Ρὸμη δευτέρα. Coloro che considerano originale la versione siriana propongono che l'errore sia derivato dal fatto che in siriano Eusebio è definito vescovo di *Rum*, che fu tradotto in greco e latino con "Roma", ma che in realtà significa "Impero Romano". Un Eusebio vescovo di Roma, che si oppose fermamente alla politica filopagana dell'imperatore Giuliano, è menzionato anche nel romanzo siriano di Giuliano, su cui si vedano H. Gollancz, *Julian the Apostate. Now translated for the First Time from the Syriac Original*, Oxford 1928, e J. W. Drijvers, *The Syriac Romance of Julian. Its Function, Place of Origin and Original Language*, in R. Lavenant (a cura di), *VI° Symposium Syriacum 1992*, «Orientalia Christiana Analecta» 247, Roma 1994, pp. 201-214.

⁶⁹ Straubinger, *Die Kreuzauffindungslegende*, cit., p. 74; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 98; R. J. Loenertz, *Constitutum Constantini*, cit., p. 236, in partic., pp. 236-38; Id., *Actus Silvestri. Genèse d'une légende*, cit., p. 428; E.D. Hunt, *Holy land pilgrimage in the later Roman empire*, cit., p. 45; J. W. Drijvers, *Helena Augusta*, cit., p. 184.

⁷⁰ Il primo a sostenerlo fu N. Pigoulewsky, *Le martyre de Saint Cyriaque de Jérusalem*, «ROC» 26, pp. 305-349, in partic. p. 325, seguito recentemente da S. Heid, *Zur frühen Protonike- und Kyriakoslegende*, cit., pp. 99-100; S. Borgehammar, *How the Holy Cross was Found.*, cit., pp. 74-75; S. P. Brock, *Two syriac Poems on the Invention of the Cross*, in N. El-Khoury, H. Crouzel, R. Reinhardt (a cura di), *Lebendige Überlieferung. Festschrift für H.-J. Vogt*, Beirut/Ostfildern 1992, pp. 55-82, in partic. p. 55; sull'argomento si vedano anche J. W. Drijvers, *Helena Augusta*, cit., p. 184, e Id., *The Finding of the True Cross*, cit., pp. 23-27. In particolare Heid alza la datazione della leggenda di Giuda Ciriaco, perché ritiene che la versione di Paolino di Nola derivi da essa il suo spiccato carattere anti-giudaico: egli propone, infatti, che fosse già nota, almeno nella sostanza, a Melania Maggiore durante il suo lungo soggiorno a Gerusalemme e che sia stata narrata da lei a Paolino durante il loro incontro nel 400 d.C.

né della conversione di Giuda Ciriaco e della sua nomina a vescovo di Gerusalemme, né di S.Stefano: dimentica, per così dire, gli elementi più tipicamente gerosolimitani⁷¹.

Borgehammar, partendo dalla maggiore somiglianza fra le versioni siriache e latine rispetto a quelle greche, ipotizzava che l'originale, in greco, fosse stato prima tradotto in latino e che questa versione latina fosse stata poi resa in siriano⁷². In questo caso si dovrebbe supporre un *unicum* nella storia della traduzioni dirette dal latino al siriano: è noto che le regioni di lingua siriana ebbero una scarsa conoscenza del latino e che i testi latini sono conosciuti in siriano sempre attraverso un tramite in greco⁷³. Rispetto a Borgehammar Drijvers, che pure concorda con l'originale greco, propende per l'ipotesi di un ignoto testo greco, che fosse alla base sia di quello latino, che di quello siriano⁷⁴. Ne costituirebbe una conferma il fatto che il *Decretum Gelasianum* verso il 500 d.C testimonia come la leggenda di Giuda Ciriaco fosse ancora considerata in occidente una *novella relatio* sulla scoperta della Vera Croce, rispetto alla versione più diffusa e canonica, la leggenda di Elena, conosciuta attraverso Ambrogio, Paolino di Nola, Sulpicio Severo, Rufino.⁷⁵

Drijvers sviluppa, inoltre, delle considerazioni riguardo all'intenzione, lo scopo della leggenda, individuandone una matrice prettamente antiggiudaica: nel racconto i giudei sono duramente accusati da Elena di non aver voluto riconoscere il Messia di cui parlavano i loro stessi profeti e di aver perso perciò il favore del Signore. Essi sono ritenuti responsabili di tenere nascosta la croce di Cristo e associati a Satana. Il ritrovamento della croce da parte di Giuda Ciriaco assume il significato di una sconfitta definitiva della prospettiva giudaica rispetto a quella cristiana e diventa dimostrazione che Gesù Cristo è il Messia. In base a questa forte caratterizzazione la leggenda è stata classificata dallo stesso Drijvers, insieme a Borgehammar, un trattato appartenente alla letteratura *Adversus Iudaeos*⁷⁶: la scelta dello stesso nome del protagonista, *Judas*, viene interpretata come una volontà di farne il simbolo di tutta la collettività giudaica, data la stretta somiglianza fonetica fra *Judas* e *Judaeus*; la sua conversione diventa, perciò, rappresentativa di una speranza che riguarda, in prospettiva cristiana, tutta la comunità giudaica, mentre il duro atteggiamento di Elena indica che è contemplato il fatto che la "durezza di cuore" dei giudei necessiti l'utilizzo di metodi coercitivi. Resta il fatto che intenzione dell'autore della leggenda non è soltanto quella di polemizzare aspramente con i giudei, ma anche quella di convertirli:

⁷¹ L'omelia non è ancora stata pubblicata e se ne trova un riassunto in S. P. Brock, *Two syriac Poems on the Invention of the Cross*, cit., p. 57.

⁷² S. Borgehammar, *How the Holy Cross was Found.*, cit., pp. 201-253.

⁷³ Cfr. J. W. Drijvers, *The Finding of the True Cross*, cit., p. 26: «Borgehammar's supposition would make the Kyriakos legend the only Syriac text translated directly from Latin.»

⁷⁴ J. W. Drijvers, *The Finding of the True Cross*, cit., p. 26-27.

⁷⁵ *Decretum Gelasianum* IV, 43, 226 ss.: *item scriptura de inventione crucis..novellae quidem relationes sunt et nonnulli eas catholici legunt*

⁷⁶ S.Borgehammar, *How the Holy Cross was Found.*, cit., pp. 163 ss.; J. W. Drijvers, *Helena Augusta*, cit., pp. 177 ss.; Id., *The Finding of the True Cross*, cit., pp. 28-29

«The author(s) consider(s) the Jews potential or crypto Christians, who, in the past, were not able to proclaim their religious conviction out of the fear of revenge by the Jewish leaders. This is evident from the presentation of Judas' forefathers who are said to have believed secretly in Christ.»⁷⁷

2.7 Rapporti fra le tre leggende

C'è un generale accordo fra gli studiosi a tutt'oggi nel considerare la leggenda di Elena quella originaria sulla scoperta della Croce, e quella di Protonice e di Giuda Ciriaco posteriori e costruite in un secondo tempo sulla prima. Ma a questi risultati si è giunti dopo innumerevoli discussioni e lavori che si sviluppano a partire dagli ultimi decenni del diciannovesimo secolo.⁷⁸ Resta fondamentale il lavoro condotto da Straubinger (*Die Kreuzauffindungslegende*, cit.), il quale riteneva che la leggenda avesse avuto origine in area siriana, confortato in questa opinione dal confronto fra i vari manoscritti. Egli partiva dalla convinzione che il testo siriano fosse il più vicino all'originale e che anche la versione di Giuda Ciriaco fosse nata in siriano: queste considerazioni non hanno convinto la maggior parte degli studiosi della questione, i quali ultimamente propendono per un'origine gerosolimitana, o comunque palestinese, in ogni caso in lingua greca. Recentemente si deve a David Hunt il fatto di aver reimpostato il problema e di aver posto un interrogativo di ordine generale e basilare per la storia della nascita di questo ciclo di racconti⁷⁹: perché viene attribuita ad Elena la scoperta delle reliquie della vera croce, quando non esiste alcuna testimonianza storica a riguardo? Le uniche notizie certe riguardavano la presenza di Elena a Gerusalemme nel 327 ca., la contemporanea costruzione della chiesa del Santo Sepolcro, e la testimonianza di Cirillo di Gerusalemme, che attesta la diffusione di frammenti del santo legno

⁷⁷ J. W. Drijvers, *The Finding of the True Cross*, cit., p. 29.

⁷⁸ Vedi J. W. Drijvers, *The Finding of the True Cross*, cit., pp. 16-20. Ancora recentemente M. van Esbroeck, seguito da A. Desreumaux, ipotizza che fra le tre versioni della leggenda sia impossibile stabilire la priorità cronologica di una sull'altra, e che siano sorte tutte insieme in una supposta comunità giudaico-cristiana a Gerusalemme quando il patriarca Giovanni II di Gerusalemme (387-417) istituì la funzione dello *staurophylax* nella città, che unì definitivamente questa comunità alla Chiesa imperiale (con la nomina di Porfirio di Gaza nel 392). In questa prospettiva le diverse storie sull'*Inventio Crucis* stabiliscono i diritti di questa comunità giudaico-cristiana, collocandoli in diversi periodi cronologici, e, attraverso Elena e Costantino, la connettono con la Chiesa dell'Impero. Contro questa ipotesi stanno tutte le considerazioni, cronologiche e linguistiche, fatte sulle singole versioni, oltre al fatto che non esiste alcuna prova dell'esistenza a Gerusalemme di una comunità giudaico-cristiana separata nel IV secolo, e che una simile origine è messa in discussione dalla forte carica anti-giudaica della leggenda di Giuda Ciriaco. Si fa riferimento a M. van Esbroeck, *L'opuscule 'Sur la Croix' d'Alexandre de Chypre et sa version Géorgienne*, «Bedi Kartlisa» 37, 1979, pp. 102-132, in partic. pp. 111-121; Id., *Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix*, «Anal. Boll» 102, 1984, pp. 99-104, in partic. pp. 126 ss.; Id., *La portée politico-religieuse des visions pour la conversion des peuples*, «Revue de l'Institut catholique de Paris» 53, 1995, pp. 87-104, in partic. pp. 99 ss.; A. Desreumaux, *La doctrine d'Addai. Essai de classement des témoins syriaques et grecs*, cit., pp. 184 ss.

⁷⁹ E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, cit., pp. 28 ss.

della croce "in tutto il mondo" alla fine degli anni '40 del IV secolo⁸⁰. La connessione fra questi elementi ha, secondo Hunt, dato luogo alla leggenda che attribuiva ad Elena il ritrovamento della vera croce. Lo studioso considera Gerusalemme la città in cui si produsse per la prima volta un simile racconto e il greco, principale linguaggio liturgico di Gerusalemme, la lingua in cui fu redatto.

L'origine gerosolimitana è, come già detto, ormai condivisa fra gli studiosi quasi all'unanimità⁸¹. Esistono però interpretazioni diverse riguardo alle motivazioni originarie per cui si produsse: Heid individua nella devozione dei pellegrini per la Croce la causa prima della nascita di un racconto che narrasse il modo in cui essa venne ritrovata⁸². Borgehammar e Drijvers pensano, invece, che davvero la Croce, o un pezzo di legno considerato la Croce, possa essere stata trovata a Gerusalemme e che in suo onore sia stata costruita la basilica del Santo Sepolcro (nonostante Eusebio, in *V.C.* 3, 25-40, non ne faccia menzione, e parli soltanto della scoperta della tomba di Cristo)⁸³. Borgehammar ritiene che verosimilmente potrebbe essere stata la stessa Elena a trovare la Croce⁸⁴, come narrato nella leggenda, mentre Drijvers propende per considerare l'attribuzione all'imperatrice una storia fittizia. Quest'ultimo, insieme con Hunt, sottolinea piuttosto l'aspetto propagandistico del racconto, rispetto al quale avrebbe svolto un ruolo di primo piano lo stesso Cirillo, nella sua rivalità con la città di Cesarea per la supremazia fra le sedi ecclesiastiche della provincia di Palestina. Secondo i due studiosi la leggenda non sarebbe sorta a tale scopo, ma, una volta nata per soddisfare la curiosità dei pellegrini, fu largamente utilizzata in questa chiave.

È stato messo in evidenza, inoltre, come tutto questo complesso o ciclo di leggende intorno alla scoperta della Vera Croce sia visibilmente imparentato con quello del protomartire Stefano⁸⁵: oltre alle connessioni specifiche con la leggenda di Giuda Ciriaco, già ricordate, è l'abbondanza di elementi in comune con tutto il ciclo di leggende a suggerire il collegamento:

⁸⁰ Cirillo, *Catechesi* 4, 10 (*PG* 33, 470); 10, 19 (*PG* 33, 685-687); 13, 4 (*PG* 33, 777). In una lettera all'imperatore Costanzo del 351 Cirillo dice all'imperatore che il Signore concesse il ritrovamento della Croce "a colui che cercava la pietà", collocandolo perciò sotto Costantino (*PG* 33, 1166).

⁸¹ Pensano ancora ad un'origine latina M. Pardyova-Vodova, *L'impératrice Hélène et l'invention de la Sainte-Croix*, «Sbornik praci filosoficki fakulty Brnenske Univerzity, rady archeologicko-klasicka» 25, 1980, pp. 235-240; H. Busse-G. Kretschmar, *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1987, p. 60; A. Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, «Handbuch der Altertumswissenschaft» III, 6, München 1989, p. 76 n.75

⁸² S. Heid, *Der Ursprung der Helenalegende*, cit., p. 44. Egli ritiene che la leggenda divenne parte della liturgia gerosolimitana, letta durante la festa in onore della Vera Croce il 14 settembre, celebrata insieme all'inaugurazione della Chiesa del Santo Sepolcro, su cui si legga *It. Eg.* 48, 1.

⁸³ S. Borgehammar, *How the Holy Cross was Found.*, cit.; J. W. Drijvers, *Helena Augusta*, cit.. Essi fanno riferimento soprattutto ai lavori di Z. Rubin, *The Church of the Holy Sepulchre and the Conflict between the Sees of Caesarea and Jerusalem*, «The Jerusalem Cathedra» 2, 1982, Jerusalem/Detroit, pp. 79-105; e H. A. Drake, *Eusebius on the True Cross*, cit., pp. 1-22.

⁸⁴ S. Borgehammar, *How the Holy Cross was Found.*, cit., in particolare p. 11 e p. 115

⁸⁵ M. van Esbroeck, *L'opuscule 'Sur la Croix' d'Alexandre de Chypre et sa version Géorgienne*, cit., p. 115; Id., *Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix*, cit., pp. 100 ss., 106, 127 ss.; R. Klein, *s.v. Helena II (Kaiserin)*, cit., col. 371.

- accreditamento di reliquie
- discussione con i giudei
- incremento e consolidamento della comunità cristiana di Gerusalemme

2.8 Connessione con gli Actus Silvestri

A questo punto comincerà ad apparire chiaro il motivo di tanto *excursus* all'interno di un'indagine specifica sugli *Actus Silvestri*: eravamo partiti dalle tradizioni che negli *Actus* riguardano Elena: la connotazione come giudea, la presidenza, accanto a Costantino, di una discussione fra Silvestro e i giudei, la conversione al cristianesimo e il viaggio in Terra Santa con il ritrovamento delle reliquie della Vera Croce, su cui gli esperti della tradizione manoscritta degli *Actus* sono in disaccordo se considerarlo o meno parte originaria della leggenda. In realtà proprio partendo dal dato più controverso, la tradizione sull'*Inventio Crucis*, troviamo inaspettatamente elementi che contribuiscono ad illuminare la genesi di quelle parti che risultano senza dubbio originarie: in particolare la discussissima *altercatio* presente negli *Actus*, rispetto alla quale davvero finora non sono state condotte indagini soddisfacenti. Soprattutto è rimasto insoluto l'interrogativo sul motivo per cui quasi tre quarti di una leggenda riguardante il vescovo di Roma Silvestro siano costituiti da una fitta discussione teologica con i giudei, di cui non si ha alcun parallelo storico. È un aspetto, quindi, di importanza capitale nell'economia del racconto, inserito senza dubbio in tutta la sua ampiezza nella versione originaria, la versione A.

Rispetto a questo interrogativo fondamentale risultano di estremo interesse i dati ricavati dal ciclo di leggende sulla scoperta della Vera Croce. Lo studio di questa tradizione ha messo in risalto un aspetto che, nella nostra prospettiva, risulta quanto mai rilevante: la storia del ritrovamento del Santo Legno è strettamente legata alla ridefinizione in chiave cristiana della città santa dei Giudei, Gerusalemme: essa diventa meta privilegiata di pellegrinaggio dei fedeli cristiani e dell'edilizia sacra da Costantino in poi. Questa trasformazione implica un processo di sostituzione dell'elemento religioso prevalente, l'elemento giudaico appunto, rispetto al quale risulta necessaria un'operazione polemica, quanto meno dialettica, che convinca della necessità di questa appropriazione in chiave cristiana di luoghi santi: se tutta la storia cristiana è caratterizzata *ab origine* dalla polemica anti giudaica, tanto che l'antigiudaismo è stato considerato elemento per eccellenza di autodefinizione cristiana⁸⁶, nella letteratura gerosolimitana fra IV e VII secolo è stata rilevata una

⁸⁶ Cfr. G. G. Stroumsa, *La formazione dell'identità cristiana*, Brescia 1999, p. 90 ss.: "Tuttavia, benchè il cristianesimo si affacci sulla scena della storia come una setta giudaica, ben presto si affermò come il concorrente diretto del giudaismo, avanzando la pretesa di esserne l'erede. Non sorprende che l'opposizione alla religione-madre e la polemica verso di essa pervadano la prima letteratura cristiana. Pertanto, l'antigiudaismo è visto come inerente al cristianesimo.."

particolare attenzione al rapporto fra Chiesa e Sinagoga, dovuta secondo alcuni studiosi all'ambiguo stato di alcune comunità di giudeo-cristiani a Gerusalemme, disprezzati dagli ebrei, ma allo stesso tempo accusati da alcune illustri personalità cristiane di essere *iudaizantes* o *semi-iudaei*⁸⁷. Tra tutti gli esempi che si potrebbero fare, risulta particolarmente interessante il *Panegirico di Santo Stefano* di Esichio⁸⁸: composto dopo il rinvenimento delle reliquie del santo nel 415, appare particolarmente pervaso di polemica antiebraica, tratto che caratterizza anche un altro dei lavori di Esichio, la VI omelia festale⁸⁹. C. Ginzburg recentemente ha collegato lo sviluppo del culto di Stefano nella prima metà del V secolo all'intensificarsi dei contrasti con i giudei, che, a quanto pare, si dedicavano ad un insistente proselitismo, provocando nel 415 la soppressione del titolo di *praefectus honorarius* per il patriarca di Gerusalemme Gamaliele II e, poco tempo dopo, dello stesso patriarcato⁹⁰. Ancora più significativo appare un testo un po' più tardo, la *Lettera di Doroteo comite di Palestina a Marcello e Mari*, in cui un giudeo di Gerusalemme accredita l'autenticità di una importante reliquia cristiana, facendosene personalmente garante, il che ricorda immediatamente la funzione assunta da Giuda Ciriaco nella leggenda omonima⁹¹. Il luogo e il periodo sembrano dunque fertili di motivi che si legano bene con i tratti caratterizzanti il ciclo di racconti sull'Invenzione della Croce: questo evento viene visto come una sconfitta degli ebrei, che non mancano di svolgere nelle leggende il ruolo di antagonisti ma anche di possibili futuri adepti, tramite la conversione⁹².

Il legame fra la leggenda di Giuda Ciriaco e gli *Actus Silvestri*, già considerato evidente dagli studiosi perchè *l'Inventio Crucis* negli *Actus* risulta manifestatamente ricalcata sulla prima⁹³, va

⁸⁷ Cfr. in particolare le testimonianze di Origene, Gerolamo ed Epifanio, commentate da G. G. Stroumsa in *La formazione dell'identità cristiana*, cit., pp. 15-29

⁸⁸ Esichio di Gerusalemme, *hom. IX, In S: Stephanum*, su cui P. Devos, *Le panégyrique de saint Etienne par Hésychius de Jérusalem*, «Analecta Bollandiana» 86, 1968, pp. 151-172, in partic. p. 156; M. Aubineau (a cura di), *Les Homélie festales d'Hésychius de Jérusalem*, I, Société des Bollandistes, Bruxelles 1978-1980 (Subsidia Hagiographica, 59), pp. 319-326; L. Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980, p. 44; S. Tampellini, *Aspetti di polemica antiggiudaica nell'opera di Esichio di Gerusalemme (con particolare attenzione al Commentario al Levitico)*, «ASE» 16/2, 1999, pp. 353-358.

⁸⁹ M. Aubineau (a cura di), *Les Homélie festales d'Hésychius de Jérusalem*, cit., pp. 170-205.

⁹⁰ C. Ginzburg, *The conversion of the Jews of Minorca (417-418). An experiment in History of Historiography*, in AA.VV., *Pauvres et riches. Société et Culture du Moyen-Age aux Temps Modernes*, Warszawa 1992, pp. 21-30, in partic. pp. 27-28.

⁹¹ M. van Esbroeck, *Une lettre de Dorothée comte de Palestine à Marcel et Mari en 452*, «Analecta Bollandiana» 104, 1986, pp. 145-159.

⁹² In un testo del VII secolo, il Sermone X *Sull'esaltazione della Croce*, in PG 97 (sopr. coll. 1024 ss.), scritto da sant'Andrea, monaco di Gerusalemme, l'Invenzione della Croce è vista come una disfatta per i giudei, che avevano tentato di nascondere le sante reliquie. Un'analisi del testo si trova in A. Linder, *Ecclesia and Synagoga in the Medieval Myth of Constantine the Great*, «Revue belge de philologie et d'histoire» 54, 1976, pp. 1019-1060.

⁹³ R. A. Lipsius, *Die Edessenische Abgarsage*, Braunschweig 1880, pp. 81-87; W. Levison, *Konstantinische Schenkung und Silvester-legende*, cit., pp. 174-75. Gli *Actus* e la leggenda di Giuda Ciriaco venivano menzionati uno dopo l'altro nel *Decretum Gelasianum* 4, 4 (si veda Von Dobschütz, *Das «Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis»...*, cit. pp. 42-43). Levison e Pohlkamp sostengono che *l'Inventio Crucis* sia stata in un primo tempo modellata sulla narrazione di Rufino e solo in seguito su quella di Giuda Ciriaco. Allo stadio delle nostre conoscenze potrebbe ipotizzarsi il contrario, ossia che un primo nucleo della leggenda sia nato sulla scia di quella di Giuda Ciriaco, e poi, nella redazione scritta latina, sia stato plasmato sulla versione latina di Rufino, più nota in Occidente. La menzione della leggenda nel *Decretum Gelasianum* induce a pensare che alla fine del V secolo-inizi VI la versione di

quindi forse valorizzato ancor di più per quanto riguarda la disputa giudaico-cristiana, che occupa così tanta parte della nostra leggenda e che precedeva immediatamente il racconto del pellegrinaggio di Elena in Terra Santa e il ritrovamento del Santo Legno. L'intenzione polemica anti-giudaica trova nel racconto di Giuda Ciriaco un parallelo forte, che permetterebbe di considerare insieme tutti questi elementi presenti in questa sezione degli *Actus* e di ipotizzarne una matrice comune, e un contesto storico-politico originario individuabile a questo punto piuttosto precisamente.

Che la parte relativa all'*inventio Crucis* degli *Actus* sia stata evidentemente ricalcata sul modello della versione di Giuda Ciriaco, come già sottolineato dagli studi precedenti sull'argomento, e che questa versione di Giuda Ciriaco sia caratterizzata da una forte carica polemica anti-giudaica e che sia corredata di discussioni teologiche fra l'imperatrice e gli eruditi ebrei, esperti nelle Scritture, conforta l'ipotesi che il nucleo originario dell'*altercatio* degli *Actus* debba essere ricercato proprio in queste tradizioni gerosolimitane e che essa fosse inizialmente legata a quella sulla scoperta della Croce, che a questo punto dovrebbe essere considerata originaria. In questo contesto gerosolimitano risultano infatti solitamente legati i motivi dell'accreditamento di reliquie sante e di un rapporto polemico-dialettico con l'elemento giudaico. Naturalmente negli *Actus* non c'è la figura di Giuda Ciriaco, il quale, come rappresentante del giudaismo da convertirsi, è sostituito dalla stessa Elena, che, alla luce di questi risultati, venendo incontro all'ipotesi di Ehrhardt, risulta davvero un alter-ego simbolico a Costantino nella contesa fra le due religioni⁹⁴; allo stesso tempo Elena conserva la funzione di convocare sul luogo gli eruditi della religione giudaica, che fossero soprattutto esperti nelle Sacre Scritture.

Ma c'è di più: si è già detto che nella leggenda di Giuda Ciriaco il battesimo di Costantino è attribuito al vescovo Eusebio di Roma dopo la visione della Croce sul Danubio. Lo stesso Giuda Ciriaco, una volta convertito, viene ordinato da Eusebio di Roma, dopo la morte del vescovo di Gerusalemme Macario. Molti studiosi credono che l'attribuzione del battesimo dell'imperatore a Silvestro, quale compare negli *Actus Silvestri*, sia dovuta a una correzione rispetto alla precedente indicazione di Eusebio vescovo di Roma, e che quindi la stessa sostanza della leggenda degli *Actus*,

Giuda Ciriaco non godesse di grande popolarità: il fatto che gli *Actus* riprendano numerosi elementi di questo racconto non molto conosciuto potrebbe portare a considerare proprio questi elementi i più antichi e originari, rispetto a quelli più noti in Occidente.

⁹⁴ In questa costruzione simbolica ebbero probabilmente molto peso altre figure di regine giudee, come la principessa edessena Berenice (figlia di Agrippa I e sorella di Agrippa II, nota per le sue simpatie per il cristianesimo e per l'enorme influenza esercitata sull'imperatore Tito), e la regina dell'Adiabene Elena: quest'ultima viene ricordata da Fl. Giuseppe soprattutto per le sue opere di carità e il suo viaggio in Terra Santa. In L. Ginzberg, (*The legends of the Jews*, vol. VI, Philadelphia 1928, p. 412), Elena dell' Adiabene con il re dell' Adiabene Monobazo sono citati come modello di sovrani proseliti insieme ad altri 8. Alcuni studiosi hanno supposto che la stessa Dottrina di Addai avesse come modello la conversione della dinastia dell'Adiabene, sottolineando così il fatto che la cristianità locale avesse origine giudaica o giudaico-cristiana: si faccia riferimento alla bibliografia contenuta in J. W. Drijvers, *Facts and problems in early Syriac-speaking Christianity*, cit., p. 158 n. 4.

che fa di Silvestro il protagonista della conversione di Costantino, abbia come nucleo originario questa tradizione orientale⁹⁵. In particolare risulta interessante l'ipotesi di Van Esbroeck, che preferisce non considerare la denominazione "Eusebio vescovo di Roma" un semplice errore, dovuto al fatto che il vescovo ariano che davvero battezzò Costantino nel 337, Eusebio di Nicomedia, divenne poi vescovo di Costantinopoli, spesso definita "nuova Roma": egli valorizza molto la sostituzione di Costantinopoli con Roma, presente sia nella leggenda di Giuda Ciriaco che in quella di Silvestro, e ne deduce che entrambe nascono dalla volontà di affermare un'alleanza particolare fra Roma e Gerusalemme, contro Costantinopoli e l'arianesimo di cui era rappresentativa come sede vescovile di Eusebio e sede imperiale di Costanzo e Valente. Silvestro è inserito a correggere Eusebio di Roma perché

«A Rome, il n'était pas possible de dater de 309 le baptême de Constantin»,

presupponendo che gli *Actus* nascano come versione romana di questo nucleo di alleanza fra Roma e Gerusalemme in chiave anti-ariano-costantinopolitana⁹⁶. A conferma di un ricercato legame con Gerusalemme lo studioso legge anche il fatto che negli *Actus* Silvestro accoglie l'usanza di indossare il *collobium* dal vescovo orientale Eufrosino, che ne indossava uno che diceva fosse appartenuto all'apostolo Giacomo⁹⁷.

Abbiamo dunque un ulteriore elemento che lega gli *Actus* alla leggenda di Giuda Ciriaco, ed è, oltre alla probabile derivazione di Silvestro da una correzione rispetto ad Eusebio di Roma, l'individuazione di una matrice antiariana comune, e una connessione fra Roma e Gerusalemme che aiuta a spiegare la presenza di tanti echi di tradizioni gerosolimitane in una leggenda che presenta contemporaneamente un carattere così romano. E la matrice antiariana, da noi mai sottovalutata come motivo fondamentale dell'oblio del battesimo nicomediense e quindi origine della versione alternativa ortodossa di Silvestro, risulta ancora più calzante se si tiene conto di una delle questioni che più hanno affaticato gli studiosi della disputa giudaico-cristiana degli *Actus*, e cioè il carattere così tipicamente antiariano della controversia: è stato più volte notato che molti dei problemi discussi tendono a chiarire alcune posizioni sulla cristologia piuttosto che rispondere alle questioni tipiche della controversia giudaico-cristiana e che molte argomentazioni dei rabbini sembrano

⁹⁵ M. Kohlbacher (*Die Taufe Kaiser Konstantins und ihr geheimer Held-Anmerkungen zu einem Memra des Jakob von Betman in Sarug*, in M. Tamcke [a cura di], *Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartsfrage der Syrischen Kirchen; 2. Deutsches Syrologen Symposium (Juli 2000, Wittemberg)*, Hamburg 2002, pp. 29-77) ha messo in rilievo che i primi manoscritti della leggenda di Giuda Ciriaco, come il Petersburg/Leningrad del V secolo, riportano la notizia che Costantino è battezzato da Eusebio di Roma, mentre in manoscritti più tardi Eusebio è sostituito con il più famoso Silvestro. Secondo lo studioso questa sostituzione non è indice del fatto che gli autori di questi testi più tardi utilizzassero come fonte gli *Actus Silvestri*.

⁹⁶ M. Van Esbroeck, *Rome l'ancienne et Constantinople vues de l'Arménie*, cit., 351-355.

⁹⁷ M., I, rr. 132-145

formulate in funzione di determinate risposte anti-eretiche⁹⁸. Di questo ci occuperemo nel dettaglio nel quinto capitolo.

2.9 Gli Atti di Giuda Ciriaco, la Dottrina di Addai, gli Actus Silvestri

Negli *Atti di Giuda Ciriaco* abbiamo rintracciato una linea di derivazione fondamentale di alcuni dei nuclei costitutivi degli *Actus*:

- L'importanza della polemica con i giudei
- La matrice antiariana
- La denominazione di Silvestro a correzione del poco plausibile Eusebio di Roma.

È possibile mettere in relazione i risultati dell'indagine sulla *Dottrina di Addai* con quelli sugli *Atti di Giuda Ciriaco*? La *Dottrina di Addai* fonda l'origine della Chiesa edessena, mentre la leggenda di Giuda Ciriaco è strettamente legata alla Chiesa di Gerusalemme, come si è visto precedentemente. Ma il collegamento è più che plausibile, ed è probabile che queste tradizioni avessero una circolazione comune: la leggenda di Protonice, presente nella *Dottrina di Addai*, veniva già ricondotta alla volontà di legare la Chiesa edessena con quella di Gerusalemme, e allo stesso vescovo Rabbula si attribuiva con tutta probabilità l'inserimento dell'*Inventio Crucis* nella *Dottrina di Addai* nella versione di Protonice, al medesimo scopo. A Rabbula vengono legati anche i due manoscritti più antichi della leggenda di Giuda Ciriaco, che, come già detto, sono in lingua siriana: secondo van Esbroeck nei due manoscritti, di origine edessena, è possibile scorgere la mano di Rabbula stesso; in particolare il ms. londinese mostra un programma teologico-politico tipico della città di Edessa, nel periodo in cui fu diretta dal vescovo gerosolimitano (416-436), mentre il Petersburg/Leningrad rispecchia forse una fase posteriore della Chiesa locale⁹⁹. Sono comunque pressoché contemporanei (il Petersburg/Leningrad sembra il più antico, ma entrambi, secondo le stime paleografiche, dovrebbero risalire alla fine del V o agli inizi del VI secolo) e presentano numerosi testi paralleli: quello di Leningrado, intitolato *Raccolta di Storie dei santi Padri*, presenta insieme il *Martirio di Giuda Ciriaco*, la *Dottrina di Addai*, altre opere apocrife (*La Dottrina di Pietro*, *gli Atti siriani di Giovanni*), e numerosi testi agiografici (*L'Invenzione della Croce* da parte

⁹⁸ Cfr. soprattutto F. Parente, *Qualche appunto sugli Actus beati Silvestri*, cit. in partic. pp. 886-87

⁹⁹ Il confronto specifico fra i due manoscritti Petersburg/Leningrad N.S. 4 e il Codex del British Museum Add. 14644 si trova in M. van Esbroeck, *Le manuscrit syriaque Nouvelle Série 4 de Leningrad (V^e siècle)*, cit., pp. 211-220. Cfr. anche J.W. Drijvers, *The finding of the True Cross*, cit., in partic. pp. 32-33. Il manoscritto di Londra contiene quindi una miscellanea di vite di santi particolarmente legati alla Chiesa di Edessa: da notare che si conclude con la *Storia dell'Uomo di Dio*, che è in sostanza un'apologia dello stesso Rabbula (cfr. J. W. Drijvers, *The Man of God of Edessa, Bishop Rabbula and the Urban Poor. Church and Society in the Fifth Century*, cit.). Il Petersburg/Leningrad presenta leggende che possono essere messe in rapporto con la Sinodo Robber del 449, che condannò il successore di Rabbula, Hiba.

di Elena, *La Passione dei sette Dormienti di Efeso*, la *Vita di Gregorio il Taumaturgo* e l'*Elogio di Basilio* da parte di Anfiloquio); quello di Londra è intitolato *Raccolta di storie e di martiri scelti*, e contiene anch'esso la *Dottrina di Addai* e il *Martirio di Giuda Ciriaco*, oltre ad altre opere agiografiche (*L'Invenzione della Croce per la seconda volta*, *La Storia di Mar Abraham de Qidoun*, le *Prodezze di Giuliano Saba*, la *Storia di Sofia e delle sue tre figlie*, il *Martirio di Sharbil*, le *Memorie di Cosma e Damiano*, la *Storia dell'Uomo di Dio*) e apocrife (la *Dottrina di Simon Pietro*, la *Dottrina degli Apostoli*, il *Martirio di Giacomo l'Interciso*).

Abbiamo in tal modo rintracciato un'area geografica (quella siro-palestinese) e un periodo (gli inizi del V secolo) in cui queste tradizioni godevano probabilmente di grossa diffusione e circolavano insieme, tradizioni leggendarie di carattere agiografico che presentano notevoli paralleli con la sostanza e gli elementi strutturali degli *Actus Silvestri*. Il nostro testo agiografico attua una vera e propria correzione della memoria in chiave antiariana rispetto al battesimo di Costantino, e la correda di motivi leggendari ben documentati nel contesto individuato.

Considerati insieme, tutti questi dati non solo non lascerebbero dubbi sull'origine orientale dei nuclei originari degli *Actus Silvestri*, ma addirittura renderebbero difficile la ricognizione della strada attraverso cui tutte queste tradizioni sarebbero state utilizzate e adattate in una leggenda allo stesso tempo così tipicamente occidentale. È stato infatti dimostrato che la redazione più antica degli *Actus*, A, era scritta in latino e presenta anche caratteristiche prettamente romane. Quello che noi possediamo degli *Actus Silvestri* è infatti già il risultato di una lunga tradizione orale e del suo adattamento al contesto romano.

Eppure la strada ci viene indicata dalla stessa leggenda di Giuda Ciriaco, che presenta tratti riconducibili ad una ricercata alleanza fra Roma e Gerusalemme in chiave anti-ariano-costantinopolitana: una connessione, quindi, che rende plausibile la presenza di tanti elementi di origine orientale e rende giustizia dell'intenzione di base degli *Actus Silvestri*, ovvero l'oblio del battesimo ariano del primo imperatore cristiano. Gli *Actus* sembrano nascere dunque da un punto di vista ecclesiastico orientale e filonico sulla conversione dell'Impero, che cerca una connessione con la Chiesa madre di Roma, alla quale si riconosce il primato. Tale punto di vista concordava con le esigenze della stessa Chiesa romana ed era perfettamente consono alle sue direttive, e come tale fu presto accolto, ufficializzato, e maggiormente diffuso in Occidente.

Tali considerazioni saranno confortate dai risultati delle analisi condotte nei capitoli successivi. Il fatto di riconoscere paralleli così significativi nelle leggende orientali circolanti probabilmente agli inizi del V secolo, promosse dalle politiche ecclesiastiche di area siro-palestinese, rende vana la ricerca degli stessi nuclei originari ad Occidente in un periodo anteriore, la fine del IV secolo: tale ricerca ha prodotto, come vedremo, solo generiche somiglianze ideologiche e poche effettive

corrispondenze storico-letterarie. Per quanto riguarda la fase di accoglimento ad Occidente ci sembra più plausibile un periodo posteriore, a partire dalla seconda metà del V secolo (e nella versione A è possibile riconoscere diverse rielaborazioni contestualizzabili fino a metà del VI secolo), prima del quale la diffusione del nostro testo non è documentata e nel quale, come sarà illustrato più avanti, si possono riconoscere paralleli decisamente più manifesti.

CAPITOLO III

Le leggi costantiniane negli *Actus Silvestri*

3.1 Le leggi

Dalla ricognizione dei nuclei originari passiamo dunque all'analisi di alcuni punti particolarmente interessanti del testo, come lo leggiamo nella versione più antica definita A. Procederemo nell'ordine in cui questi passi compaiono nella narrazione, trattando quindi prima delle leggi attribuite a Costantino, poi del discorso sulla tolleranza religiosa, e infine della disputa fra Silvestro e i dodici dottori giudei. La selezione è stata suggerita dai passaggi che sembrano essere particolarmente significativi rispetto all'immagine che forniscono del potere politico cristiano, del rapporto fra autorità politica e potere papale, della relazione con le religioni altre, paganesimo e giudaismo. Come ho già detto a mio parere queste sono le chiavi di lettura degli *Actus Silvestri*, indagate le quali il testo può rivelare non solo le sue matrici originarie, ma anche le motivazioni di molte delle correzioni successive, data la rilevanza in primo luogo politica dei due protagonisti, Costantino e Silvestro.

Nell'analisi di questi aspetti rilevanti degli *Actus Silvestri* il complesso delle leggi è sembrato un ottimo punto di partenza, perché la tradizione confluita nel nostro testo le presenta come i primi atti distintivi del "rinato" imperatore e come rappresentative dell'attività legislativa a favore della Chiesa e dei cristiani da parte di Costantino; è perciò una selezione che costituisce in un certo senso un osservatorio privilegiato rispetto all'interpretazione che gli *Actus* intendono offrire della politica religiosa di Costantino; essa può quindi aiutare ad enucleare le prospettive ideologiche sottintese e quindi ad illuminare la genesi e i criteri di elaborazione almeno della sezione presa in esame. La vita del santo negli *Actus* è strettamente condizionata dall'essere collocata cronologicamente in corrispondenza delle trasformazioni operate da Costantino in campo religioso e con esse è fortemente intrecciata: offre quindi una prospettiva particolare a proposito di queste vicende considerate basilari per la storia cristiana.

Ovviamente, pur non essendo primario nella costruzione della leggenda l'intento devozionale, gli *Actus* vengono poi corredati di tutti quegli elementi tipici della letteratura agiografica, riguardanti la vita del santo, le sue virtù carismatiche, etc., e cominciano quindi a circolare a mò di libello per le esigenze della pietà popolare secondo le modalità tipiche di questa letteratura. Non si può perciò

prescindere da alcune considerazioni di metodo relative a questo tipo di letteratura. A proposito dei testi agiografici in particolare H. Delehayé scriveva:

«...tali documenti, scritti molti anni dopo l'avvenimento, che non sono altro che un tessuto di luoghi comuni e non possono insegnarci niente sulla storia del santo, racchiudono qualche volta dei frammenti utili in altre materie»¹.

Il «frammento utile» degli *Actus Silvestri* su cui si è focalizzata questa indagine è la rappresentazione della politica religiosa di Costantino attraverso le leggi che gli sono attribuite. Tenendo presenti le molteplici cause che possono portare alla presenza di diversi elementi in una leggenda, una ricerca storica deve tentare di districarsi fra le sovrapposizioni che un testo di questo genere inevitabilmente presenta e sviluppare una sensibilità adeguata a simili problematiche, cercando di riconoscere gli elementi-spia non solo per il periodo in cui è ambientato il racconto, ma anche e soprattutto per il contesto da cui ha origine e in cui continua ad essere rielaborato. La tradizione confluita negli *Actus* include le leggi in un blocco abbastanza unitario: subito dopo l'immersione nella *piscina pietatis* del palazzo Lateranense, con cui Costantino guariva dalla lebbra e nello stesso tempo riceveva il battesimo da papa Silvestro, gli *Actus* riportano una serie di norme che l'imperatore avrebbe emanato in favore della fede cristiana a partire dal giorno stesso del suo battesimo. La leggenda seleziona e presenta queste come uniche tracce della copiosa attività legislativa a favore della Chiesa e dei cristiani che caratterizzò il governo di Costantino: sono undici norme, le prime otto e l'undicesima in forma di legge, la nona come editto, e la decima ancora *in fieri*. Le prime sette leggi sono distribuite una per una in sette giorni quasi a ricalcare una nuova Genesi, una nuova creazione che prende avvio dal giorno del battesimo dell'imperatore. Appunto in questa atmosfera è presentata la conversione di Costantino: le leggi che ne seguono sono il primo atto distintivo del *mundus imperator* e perciò la loro scelta, l'ordine e le parole stesse con cui vengono emanate, confrontate con le testimonianze storiche in nostro possesso, possono contribuire a illuminare la genesi e i criteri di elaborazione di questo testo e a delineare le caratteristiche dell'identità statale cristiana che vi si trova raffigurata. L'attenzione di chi si è dedicato finora agli *Actus* è stata catturata, com'è logico, dalla quarta legge, che è una forte affermazione del primato romano e dall'ultima, in cui viene proclamata la libertà religiosa². Wilhelm Pohlkamp ha osservato che le prime quattro trattano l'affermazione del culto cristiano e le ultime tre parlano della

¹ H. Delehayé, *Problemi di metodo agiografico: le coordinate agiografiche e le narrazioni*, in *Agiografia altomedioevale*, S. Boesch Gajano (a cura di), Bologna, 1976, p. 65.

² Cfr. soprattutto Pohlkamp, *Kaiser Konstantin*, cit., p. 377 e Aiello, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, cit., p. 57.

costruzione di nuove chiese. Un'analisi più specifica mi ha consentito forse di concretizzarne ancor di più lo spessore cronologico:

3.2 La prima legge: la venerazione di Cristo

«...il primo giorno del suo battesimo emanò questa legge: Cristo è il vero Dio: è lui che lo ha liberato dal pericolo della lebbra e che deve essere venerato da tutto il mondo romano.»³

Si tratta più che altro di una dichiarazione, di una professione di fede dell'imperatore. Interessante è la seconda parte, in cui si dichiara che *hunc* (scil.*Christum*) *debere coli ab omni orbe romano*, affermazione azzardata, certamente volta a rappresentare lo straripante entusiasmo dell'imperatore appena convertito. Sembra, infatti, una tensione verso l'assolutismo religioso, lontanissima dalla politica religiosa adottata da Costantino durante tutto il suo periodo di governo, inaugurata nel cosiddetto Editto di Milano, e ribadita più volte anche dopo la vittoria su Licinio nel 324, quando restava solo a guidare l'Impero⁴. In realtà Costantino aveva sì vietato i sacrifici e le pratiche dell'aruspicina, ma solo nella loro forma privata, a quanto risulta dalle nostre testimonianze (*CTh*. IX 16, 1 e 2, del 319 e *CTh* XVI 10, 1, del 321), tollerandoli nelle manifestazioni pubbliche. In realtà anche Eusebio (*V.C.* II, 44-45) parla di un divieto generico di celebrare sacrifici emanato da Costantino, di cui potrebbe essere conferma una costituzione di Costanzo del 341 (*CTh* XVI 10, 2), che, nel vietare ogni sorta di sacrificio, si richiamava esplicitamente ad un precedente provvedimento del padre. Oltre al fatto che un simile intervento di Costantino è decisamente negato da Libanio (*Or.* 30,6), la mancanza nel *Codex* di qualsiasi provvedimento legislativo a riguardo fa piuttosto pensare che Costantino abbia proibito solo alcune forme di sacrifici, probabilmente quelle che più ripugnavano alla morale cristiana, allo stesso modo con cui era intervenuto contro l'aruspicina privata e la magia malefica (*CTh*. IX 16, 1-3)⁵.

³ M., I, rr. 464-467: *...prima die baptismati sui hanc legem dedit: Christum deum esse verum: qui se mundasset a leprae periculo et hunc debere coli ab omni orbe romano.*

⁴ Cfr. *infra*, par. 4.1.

⁵ Sulla politica religiosa di Costantino -la cui bibliografia è vastissima- citiamo solo alcuni dei lavori più importanti: A. H. M. Jones, *Constantine and the conversion of Europe*, London 1948; B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, Milano 1954., pp. 262 ss.; A. H. M. Jones, *The Development of Constantine's Attitude Paganism*, in *Atti del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche VI*, Firenze 1955, pp. 267 ss.; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain III*, Paris 1959 (in particolare pp. 288-320); A. Fliche-V. Martin (a cura di), *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni III/1*, 3° ed. it., Torino 1972, pp. 72 sgg.; P. P. Joannou, *La législation impériale et la christianization de l'Empire Romain (311-476)* Roma 1972, pp. 19-39; P. G. Caron, *Costantin le Grand, episkopos ton ektos de l'Église Romaine*, «RIDA» 3°, 22, 1975, pp. 179-188; ancora J. Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^o et V^o siècles*, Paris 1957, pp. 136-137 e pp. 179 ss.; S. Calderone, *Costantino e il cattolicesimo*, Firenze 1962; D. De Decker-M. Depuy-Masai, *L'«episcopat» de l'empereur Costantin*, «Byzantion» 50, 1980, pp. 118-157; W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, London 1984, pp.473 ss.; A. Marcone, *La politica religiosa: dall'ultima persecuzione alla tolleranza*, in AA.VV., *Storia di Roma. III. L'età tardoantica.I. Crisi e trasformazioni*, Torino 1993, pp. 223-245.

In tale forma, ossia come affermazione di assolutismo religioso, questa legge sembra presupporre per lo meno l'editto di Tessalonica (*CTh XVI 1, 2*), perché esso rappresenta l'imposizione della religione cristiana ai sudditi da parte del potere secolare, che avvenne per la prima volta nel 380 e che fu ribadito più volte dagli imperatori che seguirono⁶. Ma, proseguendo nella lettura degli *Actus* ci accorgiamo che poco dopo viene negata, in due passi molto vicini, anch'essi inseriti nella sezione definita *conversio Constantini*: nel primo (*M., I, rr. 531-33*) è determinante l'intervento del pontefice, che frena Costantino dal reagire in malo modo contro i senatori che non si volevano convertire:

«Dunque, poiché nella moltitudine di senatori nessuno si era accostato alla fede di questa santa religione, e il papa non permetteva all'Augusto di adirarsi con nessuno per questo motivo...»⁷

L'imperatore anche qui è animato dal fervore della recente conversione a tal punto da aver bisogno della saggia guida di Silvestro. La rappresentazione sembra coerente con quella della prima legge; anzi, il passaggio che porterà all'affermazione della libertà religiosa è presentato così nella sua gradualità e attraverso l'indispensabile intervento della Chiesa, e avrà come tappa conclusiva il secondo passo con cui dobbiamo mettere a confronto la prima legge: si tratta dell'undicesima e ultima legge che abbiamo incontrato negli *Actus*, che sarà approfondita di seguito, formulata sostanzialmente da Costantino nel momento in cui si trova costretto a rispondere alle acclamazioni del popolo, che reclamano l'affermazione del cristianesimo come unica religione dell'Impero e di conseguenza l'espulsione dei pagani dalla città, dei sacerdoti dai templi, la persecuzione insomma di coloro che ancora sacrificano agli dei. A queste voci Costantino reagisce ora con serena compostezza, mostrando di aver finalmente fatte proprie le ragioni della libertà religiosa, anzi dando giustificazione e senso con le sue parole alla linea di condotta che la nuova religione adotterà nei confronti degli altri culti:

«Fra i servizi divini e umani c'è questa differenza, che i servizi umani devono essere obbligatori, mentre quelli divini hanno valore solo se volontari.»⁸

⁶ Per una lettura critica della *Cunctos populos*, di cui si valorizza il «carattere congiunturale» rispetto alla portata epocale che solitamente le si attribuisce si veda l'importante contributo di G. Crifò, *La Chiesa e l'Impero nella storia del diritto*, in E. dal Covolo e R. Uglione (a cura di), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, Roma 1997, pp. 171-196, in part. pp. 189 ss.

⁷ *M., I, rr. 531-33: Igitur cum et senatorum caterva huic religioni sanctae fidem nullus adhiberet, nec ob hoc irasci alicui Augustum papa permetteret.*

⁸ *M., I, rr. 605-607: Inter divina humanaque servitia hoc interest ut humana servitia coacta sint, divina autem voluntaria comprobentur.*

Se perciò si mettono in relazione la prima, l'ultima legge della *conversio Constantini*, e la fase intermedia della reazione rispetto ai senatori pagani, e quindi si suppone alla base di questa parte, almeno, degli *Actus* un impianto narrativo coerente, la prima, che impone la venerazione di Cristo in tutto l'impero, può essere spiegata con l'intenzione di dare rilievo all'intervento moderatore del vescovo romano che riporta poco più in là Costantino sulla via della tolleranza religiosa.

3.3 La seconda legge: la bestemmia

«Il secondo giorno emanò una legge affinché fosse punito chi era certo che avesse bestemmiato Cristo.»⁹

Si parla quindi di "bestemmia" nei confronti di Gesù Cristo: un argomento che, collocato qui come la seconda delle leggi che Costantino si preoccupa di stabilire all'indomani della sua conversione, suscita qualche perplessità e un certo stupore. La decisione di punire la bestemmia con un intervento legislativo è infatti un atto dell'autorità statale a favore della Chiesa di stampo assai diverso rispetto ai primi provvedimenti che storicamente l'imperatore prese dal 312 in poi¹⁰. Essi furono tutti aiuti concreti alla Chiesa cattolica: la restituzione dei beni (Eus., *h.e.* X 5, 2-14 e 15-17; Latt., *De mort. pers.* XLVIII 2-13), la concessione dell'*immunitas* ai *clerici* (CTh XVI 2, 2 e XVI 2,1; Eus., *h.e.* X 7), la *manumissio in ecclesia* (CTh IV 7, 1), l'*episcopalis audientia* (CTh I 27, 1), la *testamenti factio passiva* (CTh I 27, 1), sono tutti sostegni pratici che mirano a far crescere sempre di più il potere anche economico e politico della Chiesa; gli unici interventi in materia di fede sono quelli a danno dei donatisti¹¹, che hanno come scopo principale la preservazione dell'unità religiosa in nome della *potentior principalitas* della sede romana, quelli contro il proselitismo giudaico¹² e contro alcune forme di paganesimo estremo in cui si possono includere anche le pratiche magiche. Sono i primi passi di un imperatore che intende sì affermare una sola religione, ma che si muove su un terreno ancora troppo impervio e incerto, ancora pervaso di spiriti pagani. Egli cercava da una parte di accrescere il potere della Chiesa stessa e dall'altra di ostacolare il culto pagano, nelle manifestazioni che più contrastavano l'etica cristiana. Infatti di una legge contro la bestemmia non c'è traccia né nel *Codex Theodosianus* né nelle altre fonti antiche che riguardano gli interventi di Costantino a favore della Chiesa.

⁹ M, rr. 468-469: *Secunda die dedit legem ut qui Christum blasphemasse probatus fuerit puniretur.*

¹⁰ Sulla politica religiosa di Costantino vedi *supra*, n. 5.

¹¹ Mi riferisco al periodo fra il 313 e il 316, che si concluse con la pubblicazione da parte di Costantino della sentenza di esilio per i donatisti. Sulla nascita e lo svolgimento del conflitto donatista cfr. in particolare Ch. Pietri, *Roma cristiana. Recherches sur l'église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* I, Rome 1976, pp. 159 ss.

¹² CTh XVI 8, 1 e XVI 8, 3. Sulla politica di Costantino verso i giudei si veda in particolare P.P. Joannou, *La législation impériale et la christianization de l'Empire Romain*, cit., p. 34.

Questa legge trova però un confronto storico preciso molto più tardi, perché la punizione della bestemmia da parte del potere secolare non risale anteriormente a Giustiniano, che la proclama nella *Novella LXXVII 1, 1* del *Corpus Iuris*¹³. Il fatto di individuare una corrispondenza storica per uno degli eventi narrati negli *Actus* circa due secoli dopo il periodo di cui trattano non vuol dire aver trovato un punto di riferimento preciso per la datazione della leggenda, che oltretutto sappiamo risultare dalla fusione di nuclei narrativi inizialmente indipendenti e probabilmente di origine molto diversa. Ma è difficile supporre che un eventuale narratore, o ancora meglio una tradizione orale, immagini una legge di cui non aveva mai sentito parlare: si dovrebbe ipotizzare una fantasia che attribuisca al primo imperatore ufficialmente cristiano la realizzazione di principi evangelici che non erano stati ancora presi in considerazione legislativamente e quindi lo nobiliti con una speranza ancora non realizzata. Un'utopia rivolta al passato, quindi, che sarebbe certo suonata come una nota polemica rispetto tutti gli imperatori che precedono Giustiniano, i quali non avevano ancora ritenuto necessario procedere contro la *blasphemia* nei riguardi di Cristo.

Forse è più semplice ipotizzare che al tempo in cui si andava elaborando questa parte della leggenda questa legge fosse già in vigore, che ci fosse un punto di riferimento concreto da cui prendere spunto e un intento elogiativo nei confronti di Costantino l'abbia proiettata indietro di due secoli. Essa attribuisce così all'esordio pubblico del cristianesimo quel potere sconfinante nell'intolleranza che esercitò di fatto soltanto molto tempo dopo. In sostanza la *Novella LXXVII 1,1* potrebbe essere indicativamente considerata *terminus post quem* per quanto riguarda l'elaborazione di una simile legge.

3.4 La terza legge: l'ingiuria ai cristiani

«Il terzo giorno promulgò una legge che stabiliva che se qualcuno avesse fatto un'ingiuria ai danni di un cristiano avrebbe perso la metà di tutti i suoi beni.»¹⁴

¹³ *Novella LXXVII 1, 1*, in *Corpus Iuris Civilis*, 3, ed. III, rec. R. Schoell- G. Kroll, Berolini, Weidmann 1904, p. 382: *Et quoniam quidam ad haec quae diximus et blasphema verba et sacramenta de deo iurant deum ad iracundiam provocantes, et istis iniungimus abstinere ab huiusmodi blasphemis verbis et iurare per capillos et caput et his proxima verba. Si enim contra homines factae blasphemiae impunitae non relinquuntur, multo magis qui ipsum deum blasphemat dignus est supplicia sustinere. Propterea igitur omnibus huiusmodi praecipimus a praedictis delictis abstinere et dei timorem in corde percipere et sequi eos qui bene vivunt. Propter talia enim delicta et fames et terrae motus et pestilentiae fiunt, et propterea admonemus abstinere ab huiusmodi praedictis illicitis, ut non suas perdant animas. Sin autem et post huiusmodi nostram admonitionem inveniantur aliqui in talibus permanentes delictis, primum quidem indignos semetipsos faciunt dei misericordia, post hac autem et legibus constitutis subiciuntur tormentis.*

¹⁴ M., I, rr. 470-472: *Tertia die promulgavit legem ut si quis christiano fecisset iniuriam omnium bonorum suorum facultatem dimidiam amitteret.*

La confisca della metà dei beni a chi compia *iniuria* verso un cristiano, per la sua formulazione generica, non permette paragoni molto concreti: Nel diritto romano *iniuria* è tutto ciò che viene fatto *non iure*, ossia contro la legge¹⁵. Il significato del termine subisce un'evoluzione dalla prima comparsa nelle Dodici Tavole, che non è il caso di ripercorrere in questa sede.¹⁶ Quando si parla di ingiuria nei confronti di un cristiano è evidente che il concetto deve essere allargato a tutto ciò che è ritenuto offensivo dal punto di vista religioso, perché qui è discriminante appunto il fattore religioso. In questo contesto, quindi, *iniuria* può voler dire sia tutto quanto si intendeva laicamente per ingiuria sia tutti quelli che possono essere definiti reati di fede. Comunque non esiste in tutta la codificazione romana una legge che protegga genericamente i cristiani da *iniuria*. Esistono invece una serie numerosissima di norme che proteggono i cristiani, la classe sacerdotale e la dottrina cristiana, molto spesso corredate di pena pecuniaria, anche se mai equivalente alla nostra.

L'uso di *iniuria* in un contesto legislativo di difesa del cristianesimo risale invece già al 313, quando Costantino intervenne in difesa dei privilegi da lui accordati ai ministri della religione cattolica¹⁷. D'altra parte una delle prime preoccupazioni di Costantino era stata quella di proteggere i cristiani dalle violenze subite da coloro che li avversavano: nell'editto di Milano questa attenzione era espressa chiaramente:

«...affinchè ora liberamente e semplicemente tutti coloro che vogliono osservare la religione cristiana, senza molestie o fastidi possano praticarla»¹⁸.

Ma abbiamo individuato delle importanti corrispondenze lessicali (considerando anche la presenza della sanzione monetaria) piuttosto abbondanti nelle leggi emanate alla fine del IV secolo

¹⁵ *Gai Institutiones* IV 4 pr. Cfr. J. Plescia, *The development of «iniuria»*, «Labeo» 23, 1977, p. 271: «Etimologically *iniuria* is a compound word of *in* e *ius*, the *in* being a negative particle and the *ius* meaning 'right' and 'binding'. *Iniuria* then would refer to whatever has been done *non iure*, i.e., *contra ius*, and it may be defined, in a very general sense, as a violation of another's right either in deed or words (*aut re aut verbis*). In a strict, technical sense, however, *iniuria* refers to any harm *aut re aut verbis* done to the 'person' of another».

¹⁶ Per una storia dell'evoluzione del termine, segnata dalle tappe più importanti (la VIII 4 delle XII Tavole, le fonti letterarie, gli editti pretorii, la *lex Cornelia de iniuriis* dell'81 a.C., la sistemazione dei giuristi) si vedano M. Voigt, *Die XII Tafeln. Geschichte und system des Civil –und criminal- rechtes, wie –processes der XII Tafeln nebst deren fragmenten* II, Leipzig 1883, pp. 516-526; E. Volterra, *Istituzioni di diritto privato romano*, Roma 1967, pp. 561-568; T. Spagnuolo Vigorita, «*Actio iniuriarum noxalis*», «Labeo» 15, 1969, pp. 33-76; J. Plescia, *The development of «iniuria»*, cit., pp. 271-289.

¹⁷ *CTh* XVI 2, 1: *Haereticorum factione conperimus ecclesiae catholicae clericos ita vexari, ut nominationibus seu susceptionibus aliquibus, quas publicus mos exposcit, contra indulta sibi privilegia praegraventur. Ideoque placet, si quem tua gravitas invenerit ita vexatum, eidem alium subrogari et deinceps a supra dictae religionis hominibus huiusmodi iniurias prohiberi*. Mommsen (*ad h. l.*) optava per posticipare la datazione pervenutaci su questa legge - mantenendo l'attribuzione a Costantino- proprio a causa dell'espressione *indulta sibi privilegia*. S. Calderone (*Costantino e il cattolicesimo* cit., pp. 145 ss.) era invece propenso a ritenerla attendibile.

¹⁸ Lact., *de mort. pers.*, XLVIII 4: *ut...nunc libere ac simpliciter unus quisque eorum qui eandem observandae religionis christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem ac molestiam id ipsum observare contendant*.

e all'inizio del V (in particolare *CTh XVI 5, 40* pubblicata da Onorio e Arcadio nel 407¹⁹), con l'avvertenza che si tratta di un processo che in quel periodo compie soltanto i primi passi.

Occorre però specificare che, effettuando un confronto con il *Liber Pontificalis* e con uno degli Apocrifi Simmachiani scritti attorno al 501, il *Constitutum Silvestri*, ci è parso plausibile ipotizzare che il termine *iniuria* qui dovesse essere inteso nel senso di "accusa" e *christianus* nel senso di "appartenente al clero", usi attestati nella seconda metà del V sec. d.C.²⁰: se si tengono presenti queste trasformazioni lessicali i testi citati diventano una pietra di paragone piuttosto evidente; e stavolta non si tratta più di dati storici, ma di elaborazioni letterarie su Costantino e Silvestro del tutto analoghe alla nostra. Questo ulteriore dato (i possibili legami con altri testi) restituisce gli *Actus* ad un contesto di circolazione di tradizioni letterarie di cui doveva far parte almeno in una determinata fase della sua diffusione.

3.5 La quarta legge: il primato romano

¹⁹ Che è l'unica testimonianza storica in cui la parola *iniuria* è chiamata in causa per indicare la totalità dei reati di fede. Gli imperatori, nel contesto di un provvedimento contro le eresie dei Manichei, dei Frigi e dei Priscillianisti, dichiarano che *quod in religionem divinam committitur in omnium fertur iniuriam* (*CTh XVI 5, 40, 2-3*), con l'evidente conseguenza che è ingiuria qualsiasi reato di fede. Poiché il reato di fede è "ingiuria di tutti", ne deriva che in campo religioso l'ingiuria non appartiene più alla sfera privata, ma diventa *crimen publicum* e difatti, nella legge suddetta, a proposito delle eresie dei Manichei, dei Frigi e dei Priscillianisti, si afferma che *Ac primum quidem volumus esse publicum crimen* (*CTh XVI 5, 40,1-2*) La stessa legge presenta un altro punto di contatto con la nostra: la pena pecuniaria comminata per l'*iniuria* religiosa che l'eresia rappresenta, in questo caso più grave di quella che si trova negli *Actus* (la perdita della metà dei beni), perché si tratta addirittura della loro confisca: *Quos bonorum etiam publicatione persequimur* (*CTh XVI 5, 40, 3*).

²⁰ Il *Liber Pontificalis* – è noto quanto dipendesse dalla tradizione presente negli *Actus Silvestri*- nella vita di Silvestro non presenta traccia di questa copiosa legislazione attribuita a Costantino dagli *Actus* (L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis* I, cit., pp. 170-187); vengono attribuite invece al pontefice romano delle costituzioni riguardo la Chiesa (L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis* I, cit., p. 171: *Hic fecit constitutum de omni ecclesia*) e una di queste mira a proteggere i chierici dai laici: *Hic constituit ut nullus laicus crimen clerico audeat inferre* (L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*. I, cit., p. 171); ad essa Duchesne collega un passo del *Constitutum Silvestri*: *ut non presbyter adversus episcopum, ... non ostiarius adversus lectorem, non laicus det accusationem aliquam* (L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*. I, cit., p. 189), chiarendo così il senso da attribuirsi al *crimen* della *Vita Silvestri*. Poi commenta che una legge simile naturalmente non fu mai emanata ed applicata, anche se spesso nei concili si trovano delle disposizioni che reclamano delle garanzie da parte di coloro che vogliono accusare i ministri della religione cristiana davanti al tribunale ecclesiastico. Ma per quanto riguarda il tribunale civile l'unica costituzione che potrebbe ricordare questa è una legge emanata da Valentiniano III nel 430, che impose una cauzione molto forte. Questa legge non fu inclusa nel 438 nel *Codex Theodosianus*, ma è interessante il fatto che, in uno dei manoscritti in cui è conservata questa costituzione, essa sia attribuita non a Valentiniano ma a Costantino (Cf. ancora L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*. I, cit., p. 189). In queste tradizioni l'attenzione è incentrata sul *crimen* che i chierici possono subire da parte dei laici, sotto forma di un'accusa ingiusta, come si presenta nel *Constitutum Silvestri*. Che la prima legge imperiale in proposito fosse attribuita in una delle fonti a Costantino anziché al suo promotore dà un'idea di come potessero verificarsi queste sovrapposizioni, per cui alcune norme significative si facevano risalire al primo imperatore cristiano, e negli apocrifi Simmachiani seguiti dal *Liber pontificalis* venivano invece attribuite al papa che con questo imperatore era stato in contatto (Silvestro appunto, secondo una prospettiva ecclesiastica). Se al tempo dell'editto di Milano l'attenzione era volta a proteggere i cristiani in genere, appena liberati dalla recente persecuzione, nei periodi successivi emerse probabilmente il problema della difesa dei rappresentanti del clero cattolico, divenuti evidentemente bersaglio di una parte del laicato.

«Il quarto giorno arrecò un privilegio alla Chiesa romana e al pontefice affinché in tutto il mondo romano i sacerdoti lo considerassero il loro capo, così come tutti i funzionari consideravano l'imperatore.»²¹

Si tratta della ben nota questione del primato della Chiesa di Roma, che la leggenda di Silvestro colloca in posizione di estremo rilievo, attribuendo al neo-convertito Costantino la sua affermazione legale.

E' noto che l'imperatore non ha mai emesso una legge che riguardasse in maniera esplicita questo argomento, anche se si può tranquillamente affermare che egli sostenesse nei fatti il primato del pontefice romano e che già subito dopo la battaglia di Ponte Milvio avesse una chiara posizione a questo riguardo²². Ma la storia del riconoscimento dell'egemonia romana come definizione dogmatica all'interno della stessa Chiesa si articola in una lunga evoluzione, che conosce le prime affermazioni concrete con i pontefici Damaso, Siricio, Innocenzo I; in seguito la *potentior principalitas* fu chiarita e rafforzata da Leone alla metà del V sec., e da Gelasio e Simmaco alla fine del V²³; la prima proclamazione ufficiale da parte del braccio secolare risale, invece, alla metà del V

²¹ M., I, rr. 473-475: *Quarta die privilegium ecclesiae romanae pontificique contulit ut in toto orbe romano sacerdotes ita hunc caput habeant, sicut omnes iudices regem.*

²² Naturalmente questo sostegno della Sede romana non implica subordinazione dell'imperatore al vescovo di Roma, la cui autorità era a quel tempo soltanto incipiente, quanto piuttosto la volontà di garantire quell'unità religiosa considerata così propizia alla salute dell'Impero, su cui si veda ultimamente M. Simonetti, *L'imperatore arbitro nelle controversie ideologiche*, «MedAnt» 5/2, 2002, pp. 445-459. È preziosissimo l'apporto di Eusebio di Cesarea, che nella sua *Historia Ecclesiastica* riporta documenti, in genere lettere o rescritti emanati dallo stesso Costantino, che possono essere considerati degni di fede anche nell'aspetto formale e in questo senso appaiono rivelatori, in particolare dell'utilizzo da parte dell'imperatore dell'appellativo *katholikè* per indicare le comunità che erano in *communicatio* con altre comunità e soprattutto con quella di Roma. Benché certo anche tutte le altre fazioni in lotta si definissero "cattoliche", Costantino voleva che questo fondamentale attributo spettasse soltanto alle Chiese in accordo col successore di Pietro (cfr. S. Calderone, *Costantino e il cattolicesimo*, cit., pp. 135 ss.). Si vedano Eus., *h.e.* X, 5, 15-16; X, 5, 18-20; X, 6, 1; X, 7, 1. Anche il *Codex Theodosianus* testimonia l'utilizzo di *catholicae concilium* con riferimento particolare alla sede romana: ne abbiamo un esempio rivelatore nella costituzione XVI 2, 4 del 321, con cui Costantino decretava che: *...Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decens bonorum quod optavit relinquere.*

²³ Essa ebbe una prima tappa ufficiale solo dopo Costantino, nell'appello al papa del concilio di Serdica (343: Mansi, *Amplissima collectio sacrorum conciliorum*, III, col. 25). In seguito il pontificato di Damaso (366-384) ne rappresentò una grande affermazione concreta più che teorica e con Siricio (384-399) si ebbero le prime manifestazioni del primato in materia legislativa: l'autorità disciplinare e giurisdizionale del papa su tutta la cristianità era annunciata con decretali inviate alle varie regioni d'Occidente. Subito dopo Innocenzo I (401-417) mise in atto una centralizzazione ancora più spiccata attribuendosi con decisione il primato in materia disciplinare, liturgica e dogmatica. Inoltre la decretale a Victricio di Rouen stabiliva la giurisdizione pontificale per le *causae maiores*. Da Innocenzo a Leone (440-451), attraverso una serie di brevi pontificati, continuò ad affermarsi il primato ed anzi venne precisata la sovranità giurisdizionale. Tuttavia solo con il pontificato di Leone si chiarì con maggiore forza il fondamento dogmatico del primato: il richiamo a Pietro diventa con Leone un'unione intima, la successione diviene identificazione, alla superiorità di Pietro sugli altri apostoli corrisponde una maggiore *potestas* del papa rispetto ai vescovi: dove c'è pari dignità e onore non c'è parità di *ordo*. I suoi scritti erano però privi di esposizioni dottrinali sistematiche: fu attraverso un'azione concreta e quotidiana che egli affermò, come mai era stato fatto in precedenza, il ruolo predominante della *cathedra Petri* su tutte le altre comunità della Chiesa cattolica. La sua missione venne certamente facilitata dal contesto storico: i confini dell'impero cedevano sotto la pressione barbarica e il potere secolare di Valentiniano III non riusciva a dare una garanzia di stabilità. Era più facile quindi al papa divenire l'autorità di riferimento ed attuare la sua politica accentratrice. Le ultime tappe da ricordare sono quelle rappresentate dal pontificato di papa Gelasio (492-496) e di Simmaco (498-514). Il primo, attraverso il conflitto con Acacio di Costantinopoli, riuscì ad imporre in maniera ancora più forte l'egemonia romana e insistette sulla dipendenza della validità dei concili ecumenici dall'approvazione pontificale. Simmaco, invece, con l'affermazione definitiva dell'ingiudicabilità della Sede Apostolica nella Sinodo di

secolo, e si trova in una *Novella* di Valentiniano III, ispirata dalla forte politica filoromana di papa Leone, mentre sarà accolto definitivamente anche dalla parte orientale dell'Impero grazie alla volontà di Giustiniano²⁴.

Non può passare inosservato che nella leggenda contenuta negli *Actus Silvestri* è Costantino a dare il *privilegium ecclesiae romanae pontificique*: questa enunciazione è sicuramente contraria all'ecclesiologia romana dalla fine dell'Impero in poi, quando i due poteri, secolare e spirituale, tendevano a scontrarsi mettendo sul piatto della bilancia le rispettive prerogative originarie: interesse della Chiesa era quindi quella di eliminare ogni dipendenza dalla *saecularis potestas* e perciò di far discendere il primato dalla derivazione apostolica, anziché da una concessione imperiale, per quanto essa fosse devota.²⁵ Ma è rischioso trarre da questa constatazione conclusioni affrettate sul fantomatico "redattore" degli *Actus Silvestri*; la percezione di questi delicati equilibri e

Roma detta "Palmare" del 23 ott. 501, costituisce una delle pietre miliari nell'affermazione del potere del pontefice romano. Cf. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft* I-II, Tübingen 1930-33; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain* III, cit., pp. 416-426; M. Pacaut, *La Papauté des origines au concile de Trente*, Paris 1976, pp. 33-50; W. Ullman, *Il papato nel Medioevo*, Roma-Bari, 1987, pp.12-15; M. Maccarone, *La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo: da Damaso a Leone I*, in P. Zerbi, R. Volpini e A. Galluzzi (a cura di), *Romana ecclesia-Cathedra Petri*, Roma 1991, pp. 175-206; J.-B. D'Onorio, *Le Pape et le gouvernement de l'Église*, Paris 1992, pp. 128-189; S. Vacca, "Prima Sedes a nemine iudicatur". *Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Roma 1993, Misc. Hist. Pont. 61, sopr. Pp. 33-40; Ch. Pietri, *La conversion de Rome et la primauté du pape (IV-VI^e s.)*, in Id., *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique* I, Roma 1997, pp. 23-47.

²⁴ Con la *Novella* XVII del 445, inserita nell'epistola XI di Leone Magno (*PL* LIV, coll.636-640) si può considerare ufficialmente affermata la *potentior principalitas* della sede romana. Si è voluto vedere questo intervento di Valentiniano come un'ingerenza imperiale negli affari ecclesiastici; al contrario queste parole dimostrano chiaramente la volontà da parte dell'imperatore d'Occidente di proclamare l'indipendenza del potere religioso da quello secolare, poiché la sentenza del pontefice era valida di per sé (*ipsa*), senza la sanzione imperiale. A questo proposito sono illuminanti le parole di J. Gaudemet (*L'Église dans l'Empire romain*, cit., III, p. 425): «Pressé de toutes parts par le Barbares, réduit à quelques territoires, en butte à l'intérieur aux plus graves difficultés économique et financières, Valentinien III n'apparaît pas comme l'homme qui eût pu dominer saint Léon. Sa constitution fait formellement mention de la relatio pontificale qui l'a suscitée. L'empereur n'agit pas de sa propre initiative. Si le pape le presse d'intervenir, c'est qu'il est sans inquiétude sur le sens de cette intervention.» Questo testo celebre può quindi essere considerato come la consacrazione del primato romano da parte del potere secolare, poiché afferma almeno per l'Occidente la giurisdizione pontificale, garantisce ad essa la collaborazione dei funzionari imperiali, riconoscendo come fondamento della *potentior principalitas* la successione apostolica. È noto che gli imperatori d'Oriente non avevano un atteggiamento così favorevole alla sede romana o perlomeno non assunsero una posizione così netta: di fatto Teodosio II sembra meno preoccupato dell'egemonia romana (Cfr. *Ep.* LXII, in *PL* LIV, col. 875.). Ma circa un secolo più tardi la situazione si capovolve completamente: nel suo *Codex* Giustiniano confermò di nuovo inequivocabilmente il primato di Pietro. Ne abbiamo la prima testimonianza in *CII* I 1, 7, 2 del 533 indirizzata al patriarca di Costantinopoli, in cui l'imperatore si riferisce al pontefice romano chiamandolo *caput omnium sanctissimorum dei sacerdotum*. Di poco posteriori ma ugualmente esplicite sono le *CI* I 1, 8, 9 e 11: *Ideoque omnes sacerdotes universi orientalis tractus et subicere et unire sedi vestrae sanctitatis properavimus. (CI* I 1, 8, 9.), e ancora: *Nec enim patimur quicquam, quod ad ecclesiarum statum pertinet, quamvis manifestum et indubitatum sit, quod movetur, ut non etiam vestrae innotescat sanctitati, quia caput est omnium sanctarum ecclesiarum. (CI* I 1, 8, 11). Si noti appena la corrispondenza fra i termini utilizzati in questa costituzione e nella *CII* I 1, 7, 2 e la scelta lessicale della legge degli *Actus*, dove il vescovo romano è definito ugualmente *caput*. Altre conferme si trovano all'inizio della *Novella* IX del 535, nella *Novella app.* III del 542 e nella *Novella* CXXXI del 545, dove è definitivamente chiarito che Costantinopoli gode del secondo posto nella gerarchia ecclesiastica, mentre naturalmente è Roma a prevalere su tutte (*Ideoque sancimus secundum earum definitiones sanctissimum senioris Romae papam primum esse omnium sacerdotum, beatissimum autem archiepiscopum Costantinopoleos Novae Romae secundum habere locum post sanctam apostolicam sedem senioris Romae, aliis autem omnibus sedibus praeponatur.*)

²⁵ B. Biondi, *Giustiniano primo principe e legislatore cattolico*, Milano 1936, cit., pp. 30-33

giochi di forza potrebbe dipendere non solo dal periodo, ma anche dall'ambiente di produzione; non è detto che egli fosse così consapevole degli interessi delle due parti: si potrebbe anche ipotizzare che questa quarta legge voglia rappresentare, senza fini polemici o ambiguità, la splendida devozione dell'imperatore, che, in perfetta armonia con la Chiesa cattolica, realizzava concretamente le sue volontà.

Più volte, negli studi recenti e non, è stata raccomandata cautela nell'utilizzo di termini quali, ad esempio, «cesaropapismo», per periodi storici i cui la sovrapposizione fra i due poteri non era ancora oggetto di preoccupazione da parte della Chiesa: considerando i termini cronologici estremi della nostra indagine sugli *Actus*, anche la legislazione di Giustiniano, che dichiara apertamente di avere la massima premura per i dogmi della fede²⁶, tanto che sono poche le leggi (soprattutto le *Novellae*) da lui emanate prive di spunti teologici, è oggetto di piena approvazione e di benedizione da parte di papa Giovanni²⁷, elemento che dimostrerebbe ancora in quel periodo una piena consonanza di intenti fra l'*auctoritas sacrata pontificum* e la *seculi potestas*. In effetti Giustiniano non aveva mai mancato di mostrare il massimo rispetto per l'autorità pontificia e probabilmente il suo governo dovette davvero essere considerato, secondo le parole di papa Giovanni, la realizzazione delle Scritture: *per me reges regnant et potentes scribunt iustitiam*²⁸. Da un'altra prospettiva Luis Duchesne ha messo in evidenza l'effettiva subordinazione in età bizantina della Chiesa al potere temporale: i cinque patriarchi di Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme erano per Giustiniano degli agenti di trasmissione e di esecuzione della volontà imperiale, e l'imperatore interveniva, anche se in forme diverse, nella loro nomina²⁹; in quel periodo il diritto canonico d'Oriente era ancora troppo poco costituito e le leggi imperiali, considerate come decreti di concili, furono inserite più tardi nelle prime codificazioni delle prescrizioni relative alle cose ecclesiastiche. Ma questo sistema di relazioni non deve essere visto né come una servitù incondizionata della Chiesa all'Impero, né come un'usurpazione violenta di prerogative da parte del potere statale; anzi è anche possibile rintracciare episodi in cui l'episcopato bizantino, in contrasto con le prescrizioni imperiali, seppe opporre una coraggiosa resistenza³⁰.

Se, invece, definiamo “cesaropapista” la politica religiosa di Giustiniano dovremmo chiamare così anche la prospettiva ideologica sottintesa da questa legge a proposito del primato romano: negli *Actus* è Costantino per primo ad attribuire questo privilegio alla Chiesa romana, ed è appunto la

²⁶ Nov. VI *praef.* (535).

²⁷ Si veda la lettera indirizzata a Giustiniano da papa Giovanni nel 533, contenuta nella *Collectio Avellana* LXXXIV (in *CSEL* XXXV), inserita in *CI* I 8., su cui cfr. B. Biondi, *Giustiniano primo principe e legislatore cattolico*, cit., pp. 33 ss.

²⁸ *Prov.* VIII 15. Il richiamo è utilizzato da papa Giovanni nella lettera a Giustiniano in *CI* I 8, 1, su cui vedi la nota precedente.

²⁹ L. Duchesne, *L'Église au VI siècle*, Paris 1925, pp. 263-266.

³⁰ L. Duchesne, *L'Église au VI siècle*, cit., pp. 270-274.

matrice imperiale ad essere messa in risalto, mentre non si fa alcun cenno a quella derivazione apostolica così cara alla curia pontificia.

Si può comunque tenere per fermo che l'elaborazione di questa parte sia databile almeno dopo il 445, anno del determinante intervento di Valentiniano sul *primatus Petri*: appare infatti azzardata l'ipotesi che sia stata immaginata una netta presa di posizione imperiale quando il problema del primato era ancora discusso in ambito puramente ecclesiastico.

3.6 La quinta legge: il diritto d'asilo

«Il quinto giorno stabilì che in qualunque luogo fosse stata costruita una chiesa, essa avrebbe ottenuto questo privilegio dalla sua consacrazione, che qualunque accusato vi si fosse rifugiato sarebbe stato difeso dal pericolo di giudizio in cui incorreva.»³¹

Si tratta del diritto d'asilo, considerato a ragione uno dei privilegi più importanti della Chiesa cattolica³², poiché i diritti di giudizio e di condanna dell'autorità secolare nei confronti di quanti infrangono le leggi sono limitati dal rispetto della sacralità delle chiese: qualunque *reus* si rifugi in esse ha dunque la possibilità di essere protetto dagli interventi di polizia e di godere dell'*intercessio* dei chierici, che mira a far scadere o almeno a ritardare la condanna. Già la religione ebraica contemplava l'opportunità di rifugio presso alcuni luoghi santi, ma il privilegio era concesso soltanto agli assassini involontari³³. Anche il mondo pagano conosceva l'asilo: in Grecia non aveva una connotazione specificamente religiosa, mentre era diffuso il concetto di rifugio politico³⁴. L'impero romano vide uno sviluppo del diritto d'asilo soprattutto intorno al culto imperiale (ci si rifugiava presso le statue o le immagini dei principi), ma non era oggetto di un esplicito riconoscimento giuridico, se non restrittivo, per limitare eventuali abusi³⁵.

³¹ M., I, rr. 476-479: *Quinta die in quocunque loco fuerit fabricata ecclesia consecrationis suae hanc virtutem obtineat, ut quicunque reus ad eam confugerit a iudicis periculo qui in praesenti fuerit defensetur.*

³²Cfr P. Timbal Duclaux de Martin, *Le droit d'asile*, Paris 1939, pp. 33 ss.; P. Duparc, *Origines de la grâce dans le droit pénal romain et français, du Bas-Empire à la Renaissance*, Paris 1942, pp. 26 ss.; B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, cit., I, pp. 387-90; G. Crifò, s.v. *Asilo (Diritto di) (premessa storica-diritti antichi)*, in *Enciclopedia del diritto*, III, Milano 1958, pp. 191-198 J. Gaudemet, *L'Égise dans l'Empire Romain*, cit., III, pp. 282-87; P. G. Caron, *Asile et hospitalité dans le droit de l'Église primitive*, «RIDA» 3°, 10, 1963, pp. 187 ss.; A. D. Manfredini, «Ad ecclesiam confugere», «ad statuas confugere» nell'età di Teodosio I, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 6, Perugia 1986, pp. 39-58; G. Barone-Adesi, «Servi fugitivi in ecclesia». *Indirizzi cristiani e legislazione imperiale*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 8, Perugia 1990, pp. 695-741.

³³ *Es XXI 13-14; Re I 50; Num. XXXV 11.*

³⁴ Cfr. Balogh, *Political Refugees in ancient Greece*, 1943. Per il mondo greco-romano cfr. E. Caillemer, in *DAGR I*, Paris 1877, pp.505-510; S. Szanto, in *RE II 1896*, coll. 1879-1881; Stengel, in *RE. II.1896*, coll.1881-1886; G. Crifò, *Asilo (diritto di) (premessa storica-diritti antichi)*, cit., pp. 191-198; A. Chaniotis, *Asylon*, in *NP II 1997*, coll. 143-144 con bibliografia relativa.

³⁵ Vedi Call., in *Dig. XLVIII 19, 28, 7.*

Nella religione cristiana il diritto d'asilo è una di quelle consuetudini di cui non è possibile individuare il momento d'origine poiché quando esso è documentato appare già diffuso da tempo e in sostanza può considerarsi uno sviluppo naturale dei principi evangelici della penitenza e carità. I presupposti da cui nacque furono infatti completamente diversi da quelli ebraici e greco-romani, dove questi luoghi privilegiati funsero da generica protezione del cittadino nei confronti delle leggi, luoghi la cui sacralità era considerata inviolabile e creava uno spazio al di fuori delle coordinate sociali. Certo anche la religione cristiana pretendeva che le chiese fossero protette da ogni forma di violenza e di profanazione, compresi gli interventi di arresto legalmente autorizzati, in virtù della loro consacrazione; l'idea dell'asilo nelle chiese traeva spunto però soprattutto da alcune caratteristiche specifiche della religione cristiana: lo scopo principale per cui gli uomini di chiesa chiedevano un ritardo o l'annullamento della pena del reo era quello di poter dare più tempo alla persona in difficoltà per raggiungere il pentimento e quindi la remissione del peccato, in modo tale da "salvargli l'anima". Nei Vangeli non si trova nulla che riguardi specificamente il diritto d'asilo, ma sono chiaramente enunciati da Gesù i principi che portarono i chierici ad esercitare questa *intercessio* in favore dei colpevoli, e quindi a fare delle chiese luogo privilegiato di accoglienza e protezione dei reietti della società³⁶: la salvezza spirituale dei peccatori è il fine che sono tenuti a perseguire i servitori di Dio; l'impunità della pena non è lo scopo ma il mezzo attraverso cui realizzarla. E' un principio che fu sempre ricordato ai fedeli dai padri della Chiesa, come Gregorio di Nazianzo che in un passo dell'*ep. CXCVIII*³⁷ sosteneva: "se è innocente, liberatelo, ma se è colpevole, consegnatelo a noi", e Agostino: "non approviamo le colpe che vogliamo correggere, né vogliamo che rimanga impunito ciò che hanno commesso di male [...] ma, avendo pietà degli uomini [...] quanto più disprezziamo il vizio, tanto più non vogliamo che il peccatore muoia senza essersi pentito"³⁸.

Quest'attenzione privilegiata nei confronti dei deboli e dei peccatori favorì l'accoglienza di coloro che si trovavano in difficoltà fra le mura benedette delle chiese e l'intervento moderatore del personale ecclesiastico presso le autorità: un intervento che rischiava di intralciare in maniera troppo pesante l'amministrazione della giustizia e che infatti necessitò nel tempo di numerose specificazioni che regolassero il delicato rapporto fra esigenze spirituali e secolari. Le prime misure

³⁶ *Luc. XV 3-7: Et ait ad illos parabolam istam dicens: Quis ex vobis homo, qui habet centum oves, et si perdiderit unum ex illis, nonne dimittit nonagintanovem in deserto et vadit ad illam quae perierat, donec inveniat eam? Et cum invenerit eam, imponit in humeros suos gaudens, et veniens domum convocat amicos et vicinos dicens illis: Congratulamini mihi quia inveni ovem meam, quae perierat? Dico vobis quod ita gaudium erit in caelo super uno peccatore paenitentiam agente, quam super nonagintanovem iustis, qui non indigent paenitentia.*

³⁷ *PG XXXVII, col. 523.*

³⁸ *Agostino, ep. CLIII, in PL XXXIII, col.653.: Nullo modo ergo culpas, quas corrigi volumus, adprobamus nec, quod perperam committitur, ideo volumus impunitum esse...sed homines miserantes...quanto magis nobis displicet vitium, tanto minus volumus inemendatum interire vitiosum.*

legislative al riguardo nacquero infatti per sottoporre a restrizioni il diritto d'asilo, divenuto a quanto pare una prassi frequente, ma non regolata né oggetto di limitazioni³⁹. Alla fine del IV secolo gli imperatori sentirono l'esigenza di inquadrare la pratica dell'asilo nelle chiese entro limiti precisi che chiarissero le modalità d'intervento dei rappresentanti di quella che ormai era religione di Stato in difesa di coloro che erano perseguiti dallo stesso potere politico per motivi giudiziari, affinché non divenisse una facile scappatoia dalle responsabilità civili⁴⁰.

Anche i padri della Chiesa sentirono l'esigenza di giustificare e specificare il senso della protezione ecclesiastica dei colpevoli, garantendo di non voler sovvertire l'ordine sociale⁴¹.

La storia dell'affermazione del diritto d'asilo delle chiese, sia dal punto di vista legale che da quello canonico, ha una tappa fondamentale alla metà del V secolo, quando una pratica ormai diffusa da tempo e già stata oggetto di restrizioni venne riconosciuta e regolamentata dalle costituzioni di Teodosio II e Valentiniano III e dal Concilio d'Orange. In seguito Marciano e Leone provvidero a confermare la validità del diritto e a chiarirne alcune prerogative, mentre ancora più tardi Giustiniano apportò delle limitazioni fondamentali che lasciavano in sostanza al potere secolare la possibilità di esercitare la legge, escluse le colpe considerate più gravi.⁴²

³⁹ Ammiano Marcellino, XXVI 3, testimonia l'utilizzo del diritto d'asilo nelle chiese nel 363-4 e Zosimo, IV 40, 5, 8, nel 386.

⁴⁰ Si vedano *CTh* XI 36, 31; *CTh* IX 45, 1; *CTh* IX 45, 2; *CTh* IX 14, 3; *CTh* IX 40, 16, 2-5 (questa legge, che risale al 27 luglio del 398, era estesa agli schiavi, ai debitori pubblici e privati, ai procuratori. Di essa ci sono pervenuti cinque frammenti, contenuti in: *CTh* IX 40, 16; *CTh* XI 30, 57; *CTh* IX 45, 3; *CI* I 4, 6; *CI* I 3, 12).

⁴¹ Ambrogio, *Expos. Psalm.* CXVIII 8, 19 (in *CSEL* LXII 162); Ambrogio, *De off. Ministr.* II, 21, 102 (in *PL* XVI, coll. 130-131); Girolamo, *Ep.* LII 11; Agostino, *Ep.* CLI (in *CSEL* XLIV, 382-92.); Id., *Ep.* CLII (in *CSEL* XLIV, 393-95); Id., *Ep.* CLIII (in *CSEL* XLIV, 395-427).

⁴² Le costituzioni cui facciamo riferimento sono *CTh* IX 45, 4 e 5 [riportata per intero negli atti del concilio di Efeso (Mansi V, col. 437)], che corrispondono alle I 12, 3 e 4 del codice di Giustiniano, emanate da Teodosio II e Valentiniano III rispettivamente nel 431 e nel 432. Con esse l'asilo fu ufficialmente riconosciuto e fu esteso anche ai locali intorno alle chiese; il concilio d'Orange del 441 proibì di sottrarre alle chiese coloro che vi si fossero rifugiati e di profanare la santità del luogo, ponendo come motivo fondamentale di discriminazione il possesso delle armi. Anche gli schiavi furono generosamente accolti (Mansi VI, coll. 437-438). Dieci anni più tardi una costituzione di Marciano ribadì la necessità di mantenere i luoghi di culto in una condizione di pace e di inviolabilità (*CI* I 12, 5: *Denuntiamus vobis omnibus, ut in sacrosanctis ecclesiis et in aliis quidem venerabilibus locis, in quibus cum pace et quiete vota competit celebrari, abstineatis omni seditione.* Altre due leggi (*CI* I 12, 7 e *CI* I 12, 8) sono simili a questa nel contenuto e quindi le possono essere accostate anche se prive sia della data che dell'indicazione degli imperatori. Nel 466 Leone cercò di regolare soprattutto le conseguenze economiche del ricorso alle chiese, sia che i beneficiati fossero debitori, possessori di beni immobili o mobili o schiavi, provando a trovare un positivo compromesso fra le esigenze spirituali e la giustizia del *saeculum*. Le disposizioni precedenti sono sostanzialmente confermate; le novità principali consistono nel fatto che i vescovi non sono più tenuti a pagare per i debitori e che, per evitare un eventuale abuso di questo privilegio, hanno il dovere di indagare a fondo su ciascun rifugiato e di avvertire secondo il bisogno le autorità secolari (*CI* I 12, 6: *Praesenti lege decernimus per omnia loca valitura...nullos penitus cuiuscumque condicionis de sacrosanctis ecclesiis orthodoxae fidei expelli aut tradi vel protrahi confugas...nec pro his venerabiles episcopos aut religiosos oeconomos exigi, quae debeantur ab eis...Inter haec autem, quae sedulo ad religiosi oeconomos sive defensoris ecclesiae sollicitudinem curamque respiciunt, erit etiam illud observandum, ut singulorum intra ecclesias confugentium personas causasque incessanter conquirant, denique iudices vel eos, ad quod causae et personae pertinet, instantius instruant, ut aequitatis convenientiam diligentius exsequantur.*) Giustiniano escluse il diritto d'asilo per gli omicidii, gli adulterii, i rapimenti di vergini, poiché l'asilo è ammesso *non nocentibus sed laesis*, trovando con questa formula il compromesso più idoneo fra l'applicazione della legge e l'intervento della Chiesa a protezione anche dei colpevoli (*Nov.* XXXVII 10 (a. 535): *Confugas etiam, qui ad venerabiles ecclesias et earum fines convolare festinant et suae salutis prospicere, nulli*

3.7 La sesta legge: la licenza di costruire nuove chiese

«Il sesto giorno promulgò questa legge: che a nessuno fosse data la licenza di costruire una chiesa all'interno delle mura di qualunque città se non per il consenso del vescovo presente, che la sede apostolica avesse confermato come primo sacerdote.»⁴³

È difficile individuare un *terminus post quem* per la pratica riguardante la costruzione di nuove chiese, indicata da questa sesta legge, che è probabilmente già presupposta dai concili d'Orange (441)⁴⁴ e di Calcedonia (451)⁴⁵.

I primi interventi espliciti sull'argomento rispondono all'esigenza di regolamentare il fenomeno di una crescita edilizia poco controllata, che portò da un lato alla nascita delle chiese cosiddette "private", e dall'altro di assemblee ecclesiastiche, nate spontaneamente dall'entusiasmo religioso delle masse, spesso poco conformi alla liturgia seguita dalla gerarchia ecclesiastica.

A volte, infatti, i proprietari terrieri decidevano di costruire a proprie spese e di propria iniziativa sul loro *fundus* una chiesa, per venire incontro alle esigenze dei coloni⁴⁶. Questi *domini*, una volta edificata una chiesa che ritenevano per l'impegno economico profuso di loro proprietà, potevano arrogarsi alcuni diritti che rispetto alle autorità ecclesiastiche si configuravano come veri e propri abusi: il diritto di alienazione della chiesa di cui erano stati fondatori, il diritto di considerare il chierico, scelto dal proprio demanio, come un dipendente, e in genere un'ingerenza nell'amministrazione della chiesa che si trovava nel loro territorio⁴⁷. Si tratta comunque di vere e

penitus licere sacrilegiis manibus ab his abstrahere, sed eos venerabilibus locis debita reverentia perpotiri, nisi tamen homicidae sint vel virginum raptores aut Christianae fidei violatores...; e Nov. XVII 7 (a. 535): Neque autem homicidis neque adulteris neque virginum rapitoribus delinquentibus terminotum custodies cautelam, sed etiam inde extrahes et supplicium eis inferes)

⁴³ M., I, rr. 480-483: *Sexta die dedit legem: nulli intra muros cuiuscunque civitatis dari licentiam ecclesiam costruendi nisi ex consensu praesentis episcopi, quem sedes apostolica probasset antistitem.*

⁴⁴ Mansi VI, coll. 437-438: *Si quis episcoporum in alinae civitatis territorio ecclesiam aedificare disponit, vel pro fundi suo negotio aut ecclesiastica utilitate vel pro quacunque sua opportunitate, permissa licentia aedificandi, quia prohibere hoc votum nefas est non praesumat dedicationem, quae illi omnimodis reservatur in cuius territorio ecclesia assurgit, reservata aedificatori episcopo hac gratia, ut quos desiderat clericos in re sua videre, ipsos ordinet is cuius territorium est, vel si ordinati iam sunt ipsos habere acquiescat.*

⁴⁵ Mansi VII, col. 374: *Quoniam vero quidam utentes habitu monachali, ecclesiastica negotia civiliaque conturbant circumeuntes indifferenter urbes, nec non et monasteria sibi instituere tentantes, placuit nullum quidem usque aedificare aut constituere monasterium, vel oratorii domum, praeter conscientiam civitatis episcopi, Monachos vero per unamquamque civitatem aut regionem subiectos esse episcopo...*

⁴⁶ Sulla religione come elemento di aggregazione nei *fundi* tardo antichi ved. A. Giardina, *Le due Italie nella forma tarda dell'impero*, in Id., *L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma-Bari 1997, pp. 265-306, in particolare pp. 300 ss.

⁴⁷ Sulle chiese private cfr. P. Thomus, *Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au Moyen Age*, Parigi 1906; R. Bidagor, *La Iglesia propia en España*, Roma 1933. Non siamo però in grado di dire se percepissero una rendita dalle dotazioni di queste chiese e in che modo contribuissero ai loro bisogni (cfr. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain*, cit., III, pp.304-306).

proprie chiese private, che subivano le conseguenze di una appartenenza ibrida da un lato a chi ne aveva finanziato la costruzione e dall'altro alla comunità delle chiese cattoliche⁴⁸.

In altri casi poteva accadere che il popolo celebrasse autonomamente il culto, in luoghi che non possedevano alcuna memoria cristiana o che si riferivano ad un santo dubbio, a delle reliquie incerte, oppure che erano stati in precedenza antichi santuari pagani. In tutti questi casi la Chiesa cercava di non farsi sfuggire di mano la situazione tollerando l'esistenza di assemblee spontanee, poiché era facile che senza un controllo capillare si generassero equivoci dogmatici o peggio ancora che si sfociasse nell'eresia⁴⁹. Con il concilio di Gangres [362 (-370)] la Chiesa proibiva le assemblee religiose al di fuori della chiesa e del controllo del clero⁵⁰.

Gli imperatori questa volta non sostennero pedissequamente con l'attività legislativa la risoluzione dei problemi con cui si scontrava la Chiesa. Per molto tempo infatti non si ha notizia di interventi imperiali a questo proposito, mentre a sua volta l'organizzazione ecclesiastica dovette intervenire attraverso le decretali di diversi concili, che regolamentarono in maniera piuttosto rigida le nuove fondazioni: nel 401 il concilio di Cartagine prescrisse che le costruzioni che vantavano origine da una reliquia che non fosse stata verificata o che risultasse sospetta fossero distrutte dai vescovi che presiedevano a quegli stessi luoghi o comunque non fossero più oggetto di culto⁵¹. Tuttavia è il concilio d'Orange nel 441 a dare una definizione più esauriente: fu stabilito che la consacrazione di una nuova chiesa fosse riservata al vescovo che presiedeva il territorio su cui essa sarebbe sorta e che il diritto di scegliere i chierici da parte del fondatore di una chiesa fosse concesso solo ai vescovi che ne avessero innalzato una nel loro demanio personale, anche se situato nella diocesi di un altro vescovo. L'elemento in comune al concilio di Cartagine e il concilio d'Orange è l'importanza degli interventi del vescovo diocesano riguardo all'agibilità di una chiesa cattolica: nella prima il vescovo ha la responsabilità di verificare l'«ortodossia» del luogo e di deciderne l'opportunità o meno dell'utilizzo per le sacre funzioni, dalla seconda risulta evidente che gli spetta la consacrazione di ogni nuova chiesa.

⁴⁸ Preziose testimonianze sull'argomento sono *CTh XVI 5, 2* (326); *CTh XVI 2, 33* (398); *CTh XVI 5, 14* (388), e Paolino di Nola, *Ep. XXXII* (in CSEL 29, p. 275)

⁴⁹ Si vedano gli interventi a proposito del Concilio di Gangres [362 (-370)], in H. Th. Bruns, *Canones Apostolorum et Conciliorum seac. IV-VII*, Berolini 1839, I, p. 108 e del Concilio di Cartagine (401), in *Codex Ecclesiae Africanae*, in H. Th. Bruns, *Canones Apostolorum et Conciliorum*, cit., I, p. 176. Naturalmente agli eretici fu proibito costruire chiese, come testimoniano *CTh XVI 5, 8* (381), *CTh XVI 5, 65* (428) e *CI I 5 8* (455). Sull'argomento si veda J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain*, cit., III, pp. 654-656 con bibliografia relativa.

⁵⁰ H. Th. Bruns, *Canones Apostolorum et Conciliorum*, cit., I, p.108.

⁵¹ *Codex ecclesiae africanae*, in H. Th. Bruns *Canones Apostolorum et Concilioru.*, cit., I, p. 176 (riassunto in Mansi III, col. 1023): *Item placuit, ut altaria quae passim per agros et per vias tanquam memoriae martyrum constituuntur, in quibus nullus corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab episcopis qui locis iisdem praesunt, si fieri potest, evertantur. Si autem hoc per tumultus populares non sinitur, plebes tamen admonetur, ne illa loca frequentent, ut qui recte sapiunt nulla ibi superstitione devincti teneantur.*

Non si parla ancora in maniera esplicita della licenza di edificare, operazione preliminare ad ogni nuova costruzione: nel concilio di Cartagine, infatti, si tratta di edifici già costruiti, mentre in quello d'Orange l'espressione relativa alla licenza di costruire rimane generica, poiché gli stessi vescovi erano oggetto dell'intervento conciliare, ed era evidentemente piuttosto scontato che avessero il permesso di innalzare un edificio sacro (...*permissa licentia aedificandi, quia prohibere hoc votum nefas est...*⁵²). Appare in ogni caso ovvio che, se nel caso di un vescovo-proprietario la licenza di edificare non era necessaria, in tutti gli altri casi era evidentemente un'operazione preliminare obbligatoria; inoltre viene applicata qui una netta distinzione fra *licentia* e *dedicatio*, tanto che l'una è data per scontata per il vescovo-*dominus* e l'altra è riservata obbligatoriamente al vescovo diocesano⁵³.

Una decina di anni dopo, il concilio di Calcedonia chiarì meglio le competenze: in questo caso sono i monaci seguaci della dottrina monofisita (proclamata dall'archimandrita Eutiche) a provocare il rischio di fondazioni addirittura eretiche, e viene ribadita, come garanzia di ortodossia, la necessità della preventiva *conscientiam civitatis episcopi*⁵⁴. Questa espressione, che può essere invariabilmente tradotta con “consapevolezza”, e quindi più appropriatamente in questo caso con “assenso”, si riferisce esplicitamente ad un atto che precede la fondazione di un nuovo edificio sacro e ci richiama senza dubbio il *consensus* che nella sesta legge degli *Actus* è richiesto al vescovo della città per avere la *licentia* di costruire una chiesa:

..nulli intra muros cuiuscunque civitatis dari licentiam ecclesiam costruendi nisi ex consensu praesentis episcopi...

Resta da sottolineare che l'unica formulazione ufficiale che ci è pervenuta in questo campo da parte dell'autorità secolare risale ancora a Giustiniano (*Novella LXVII* del 538), e non sembra casuale: è noto infatti come il IV secolo, a parte l'*exploit* iniziale delle donazioni costantiniane, non abbia visto un notevole incremento nella costruzione di chiese *ex novo*, ma che furono soprattutto

⁵² Mansi VI, col.437.

⁵³ Per quanto riguarda la consacrazione la situazione appare confermata da una testimonianza più tarda: nel 456 la sinodo di St. Patrick (H. Th. Bruns, *Canones Apostolorum et Conciliorum*, cit., II, p.303) stabilì che: *Si quis presbyterorum ecclesiam aedificaverit, non offerat antequam adducat suum pontificem ut eam consecret, quia sic decet*. Anche se in questo caso si parla di *suum pontificem*, è noto che l'appellativo *pontifex* era utilizzato generalmente per tutti i vescovi. In ogni caso questa constatazione sarebbe confermata dall'aggettivo *suus*, che evidentemente indica un'appartenenza territoriale del vescovo alla diocesi di cui fa parte il presbitero. Sulla valenza del termine *pontifex* ved. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, cit., III, p. 412.

⁵⁴ Per quest'anno 451 abbiamo anche una flebile conferma imperiale, riportataci sempre nella raccolta del Mansi: un'epistola degli Augusti Valentiniano III e Marciano al prefetto al pretorio d'Oriente Palladio (Mansi VII, coll. 501-502): *De confirmandis quae a Sancta Synodo Chalcedonensi contra Eutychem et eius monachos constituta sunt...Ea igitur quae sunt iuxta pristinam disciplinam a reverenda synodo Chalcedonensi definita, illa fide qua deum colimus, per omnia servanda censuimus....*

sfruttati o potenziati gli edifici preesistenti. Fu soprattutto dalla fine del IV secolo e dagli inizi del V che cominciarono a moltiplicarsi gli edifici di culto e avvenne una vera e propria trasformazione in senso cristiano degli spazi urbani e suburbani, trasformazione che raggiunse il suo apice alla fine del V secolo⁵⁵. Probabilmente fu questo il periodo in cui si fecero più sentire le conseguenze e anche i pericoli a cui un incremento così forte di nuovi edifici sacri esponeva la Chiesa cattolica.

Il *pius imperator* Giustiniano come sempre non esitò ad abbracciare e a codificare anche dal punto di vista legislativo le prescrizioni della Chiesa. Nella *Novella* suddetta si legge:

«Stabiliamo dunque che prima di ogni altra cosa avvenga questo, e cioè che a nessuno sia data la licenza di iniziare a costruire un monastero, una chiesa, o un oratorio, prima che il vescovo della città amato da Dio, pronunci in quel luogo un'orazione e conficchi una croce facendo lì una pubblica processione e stabilendo che la cosa sia chiara a tutti. Molti, infatti, fingendo di costruire una sorta di oratori, in realtà provvedono ai loro malanni, divenendo in tal modo non edificatori di chiese ortodosse ma di spelonche illecite»⁵⁶

Qui la *licentia* di costruire è strettamente legata all'intervento diretto del vescovo, che tra l'altro deve essere *in loco*. Questa seconda indicazione avvicina ancora di più questa legge alla sesta degli *Actus* e ci consente forse anche di dare un'interpretazione più coerente della nostra legge: era infatti risultata poco chiara l'espressione *nisi ex consensu praesentis episcopi* degli *Actus* che si era ritenuto opportuno tradurre «se non per il consenso del vescovo presente» o «...in persona»⁵⁷. Dalla *Novella* di Giustiniano ricaviamo un contesto, delle informazioni che si possono ricollegare bene alla nostra espressione: la licenza di costruire una chiesa era concessa solo dopo che il vescovo si era recato *in loco* e aveva compiuto i riti prescritti, quindi dopo aver verificato “di persona” la situazione e averne preparato la consacrazione.

Riallacciando quest'ultima testimonianza a quelle ricavate dai concili si possono trarre alcune conclusioni: non viene mai detto esplicitamente che la licenza viene concessa dal vescovo, ma

⁵⁵ Sull'argomento si vedano: F. Guidobaldi, *Roma. Il tessuto abitativo, le «domus» e i «tituli»*, in A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma* cit III/2, pp. 75-83; Ch. Pietri, *Régions acclésiastique et paroisse romaines*, in *Actes du XI^o Congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 sett. 1986)*, Città del Vaticano-Roma 1989, pp. 1043-1056; L. Reekmans, *L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 a 850*, in *Actes du XI^o Congrès international*, cit., pp. 866-874; V. Saxer, *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'antiquité et le haut moyen âge*, in *Actes du XI^o Congrès international*, cit., pp. 917-1013; R. Krautheimer, *Rome. Profile of a city, 312-1308*, Princeton 1980, pp. 13-75; Ch. Pietri, *Roma christiana*, cit., pp. 4-29 e 461-557; Id., *Régions ecclésiastiques et paroisses Romaines*, in Id., *Christiana Respublica*, cit., pp. 23-47. Sulle tombe dei martiri come strumento di conquista dello spazio suburbano da parte del cristianesimo si vedano in particolare: J. Guyon, *Roma. Emerge la città cristiana*, cit., pp. 53-68.

⁵⁶ *Nov. LXVII 1: Sancimus igitur prae omnibus quidem illud fieri, et nulli licentiam esse neque monasterium neque ecclesiam neque orationis domum incipere aedificare, antequam civitatis deo amabilis episcopus orationem in loco faciat et crucem figat publicum ibi processum faciens et causam manifestam omnibus statuens. Multi enim simulantes fabricare quasi orationis domos suis medentur langoribus, non orthodoxarum ecclesiarum aedificatores facti, sed speluncarum illicitarum.*

⁵⁷ *M., I, rr. 481-82.*

vengono usate espressioni come *praeter conscientiam civitatis episcopi*, oppure *antequam ...episcopus orationem in loco faciat*, che somigliano molto al nostro *nisi ex consensu praesentis episcopi*. Esse hanno in comune il fatto di parlare della presenza e del consenso del vescovo come una *conditio sine qua non*, anche se non sembra potersi dedurre che la licenza di costruire venisse concessa dallo stesso vescovo. Non viene mai indicato però l'organo o il magistrato preposto a questa funzione: evidentemente era noto a tutti quale fosse la prassi da seguire quando si volesse intraprendere la costruzione di un nuovo edificio: le fonti indicano nella prefettura urbana e provinciale gli organi amministrativi preposti al conferimento o meno della licenza di innalzare un nuovo edificio⁵⁸; essi continuavano naturalmente ad esercitare la loro funzione anche nel caso in cui questi edifici fossero chiese appartenenti alla Chiesa, che pertanto dovevano essere sottoposti anche a tutta un'altra serie di verifiche: agli organi laici si aggiunse quindi l'opera dei vescovi a capo della varie diocesi in cui era stato diviso l'Impero.

La nostra legge segue abbastanza fedelmente la norma vigente almeno da quando fu invocato l'intervento del vescovo a controllo della crescita degli edifici sacri, da quando in altri termini questo fenomeno cominciò ad intensificarsi, dalla prima metà del V secolo in poi. La formulazione ricorda da vicino, come abbiamo visto, quella contenuta nella *Novella LXVII 1* di Giustiniano.

3.8 La settima legge: i donativi per l'edificazione di chiese

«Il settimo giorno decise che le decime di tutte i possedimenti imperiali sarebbero state destinate alla costruzione di chiese.»⁵⁹

Com'è facilmente intuibile, questa legge offre numerosi spunti di riflessione, in quanto riunisce elementi che meritano tutta particolare attenzione e aprono uno squarcio su argomenti in parte ancora oggetto di dibattito. Parola per parola infatti si è tentato di chiarire il significato da attribuirsi alle espressioni *possessiones regales*, *decimae*, *manus iudiciaria*, per poi metterle in relazione fra di loro e con l'*aedificatio ecclesiarum*, cercando, quando possibile, un contesto storico comune.

⁵⁸ Sostanzialmente si può prendere in riferimento il Codice di Giustiniano, in cui sono raccolti i testi più importanti: *CI VIII 10* (in partic. *CI VIII 10, 14: Talem igitur iniquitatem inhibentes sancimus, si quid denuntiationem emiseric, in hac quidem regia urbe praefectum urbi festinare, in provincia vero rectorem eius, in tre trium mensum spatium causam dirimere: sin vero aliquid fuerit quocumque modo ad decisionem ambiguitatis impedimentum, licentiam habere eum, qui aedificationem deproperat, opus de quo agitur efficere, prius fideiussore ab eo dato officio urbariae praefecturae vel provinciali.); *Dig. I 8, 6 pr.*, *Dig. III 45, 2*, *Dig. XII 1, 25*, *Dig. XX 2, 1*, *Dig. XXXIX 1*, *Dig. XLIII 24*, *Dig. XLVII 5, 24, 1*, *Dig. XLIX 14, 46, 2*. Cfr. Leonhard, in *RE I*, cit., coll. 446-447. Sull'*operis novi nuntiatio* cfr. in particolare G. Berger, *L'operis novi nuntiatio ed il concetto di ius publicum in Ulpiano*, «IURA» 1, 1950, pp. 102 ss.*

⁵⁹ M., I, rr. 464-486: *Septima die omnium possessionum regalium decimas manu iudiciaria exigi ad aedificationem ecclesiarum*. In questa forma la legge si trova nei mss. *Vat Lat.* 1194 e *Vat. Lat.* 5696, mentre nel *Vat. Lat.* 5771 si presenta così: *Septima die omnium possessionum manu iudiciaria exigi ad aedificationem ecclesiarum*.

Riassumendo, per quanto riguarda la costruzione delle chiese ad intervento di imperatori le testimonianze si concentrano su due poli accomunati dalla *pietas* religiosa: Costantino e Giustiniano⁶⁰.

Del primo si può dire che la maggior parte delle chiese fatte costruire da lui siano state sostenute dalle casse dello stesso tesoro imperiale⁶¹; ma sicuramente ci sono state occasioni, come quelle di cui ci parlano Optato di Milevi, Atanasio, Paolino di Nola, Sozomeno e Teofane, in cui furono utilizzati i fondi del fisco o comunque furono messi in opera funzionari del tesoro pubblico⁶²; interventi del prefetto al pretorio e del *comes sacrarum largitionum* sono attestati anche per Giustiniano. Infatti Giovanni di Efeso ci informa che cinquantacinque delle chiese da lui fatte innalzare furono costruite a spese del tesoro pubblico⁶³; d'altro lato Procopio sosteneva che a quel tempo era impossibile erigere una chiesa senza l'apporto del tesoro imperiale⁶⁴. In quest'ultimo caso, quindi, considerando attendibili tutte le fonti, dovremmo supporre un intervento imperiale parziale, per quanto determinante, di sostegno alle finanze pubbliche.

È noto, infatti, che il tardo impero era finanziariamente strutturato in tre dipartimenti indipendenti: la *res privata*, le *sacrae largitiones* e la prefettura del pretorio⁶⁵ e che per un dono o un atto di munificenza imperiale era normalmente utilizzata la *res privata*, che appunto amministrava tutti i beni della casa imperiale e di proprietà dell'Impero, ed esisteva prima di tutto per fornire terra e oro per la munificenza richiesta solitamente alla corona⁶⁶. Poteva accadere, però,

⁶⁰ Si è concentrata qui l'attenzione sulla promozione imperiale alla costruzione di nuove chiese. Volendo considerare invece qualsiasi forma di *largitas* alle chiese cristiane dovrebbero essere segnalati anche Costanzo II, Valentiniano I, Teodosio II, Anastasio, Giustino, su cui vedi R. Delmaire, *Largesses Sacrées et Res Privata, L'aerarium imperial et son administration du IV^e au VI^e siècle*, Paris-Roma 1989, pp. 590-593.

⁶¹ Cfr. LP I, *Vita Silvestri*; Eus., *V.C.* II 45 e III 43; Cassiodoro, *Hist.* I 9, 7: si veda l'opinione di A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire* I, Oxford 1964, p. 89: "Constantine also built a considerable number of magnificent new churches as his personal contribution" e di R. Delmaire, *Largesses Sacrées et Res Privata*, cit., p. 585: "Il est probable qu'èglises et monastères ont pu être payés par le largesses privées..."

⁶² Optato di Milevi., *App.* X 36 b, in *CSEL* XXVI, p. 215; Atanasio, *Ap. c. Arian.* LXXXV; Paolino di Nola, *Ep.* XXXI 4; Sozomeno, *h.e.* II 2, 1; Teofane 5817, in *CSHB* XLIII, p. 39

⁶³ Procopio dedica a Giustiniano addirittura il *De Aedificiis*, in cui gli attribuisce nella sola Costantinopoli la costruzione di trentadue chiese, Giovanni di Efeso, nel III libro della sua *Storia Ecclesiastica*, pervenutaci attraverso lo Pseudo-Dionigi (Su Dionigi di Tell Mahre ved. S. H. Griffith, in *The Oxford Dictionary of Byzantium* I, New York-Oxford 1991, pp. 628-629. La cronaca attribuita a Dionigi di Tell Mahre si trova edita da J.-B. Chabot, *Chronique de Denys de Tell Mahre, quatrième partie*, Paris 1895 e ed. Id, *Incerti auctoris Chronicum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, I-II, Paris 1927-33, Louvain 1949, 1952, con traduzione latina [*CSCO* XCI, CIV, CXXI]. Il terzo libro, che è una trascrizione della seconda parte della *Storia Ecclesiastica* di Giovanni di Efeso, è edito e tradotto in francese da P. Nau, *Analyse de la seconde partie inédite de l'Histoire Ecclesiastique de Jean d'Asie*, «ROC» 2, 1987, p. 41-68.), ci parla di novantasei chiese, di cui cinquantacinque fondate a spese del tesoro pubblico, e quarantuno a spese dei nuovi cristiani (si fa riferimento all'edizione e traduzione francese di F. Nau, *Analyse de la seconde partie inédite de l'histoire ecclesiastique de Jean d'Asie*, cit., pp. 481-2) e Michele il Siriano molto più tardi ne conta anche lui 96 nel suo ventinovesimo anno di regno, oltre a 12 monasteri (Michele il Siriano IX 33, in *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1066-1109*, ed. J. B. Chabot, Paris 1959, p. 49). Si vedano anche le testimonianze di Cirillo, *V. Sabae* LXVII e LXXIII; Preger, *Scriptores originum constantinopolitarum* I, Leipzig 1901-7, pp. 78, 84, 86, 89 e Lydus, *Mag.* III 76

⁶⁴ Procopio, *de Aed.* I 8, 5.

⁶⁵ A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, cit., I, pp. 411-424 ss.

⁶⁶ A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, cit., I, pp. 425 ss.

che l'imperatore utilizzasse il denaro delle *sacrae largitiones* o del tesoro dei prefetti al pretorio per doni privati⁶⁷, o che al contrario impiegasse una parte della *res privata* per opere pubbliche. Ma di norma ai lavori pubblici si provvedeva tramite gli altri tesori e gli imperatori destinavano la *res privata* alle concessioni elargite tradizionalmente dalla corona.

La digressione ci è stata naturalmente suggerita dall'aver osservato che la legge degli *Actus* prescrive che i proventi per la costruzione delle chiese siano tratti *omnium possessionum regalium*. E' risultato necessario perciò indagare con quali fondi gli imperatori avessero effettivamente finanziato l'attività edilizia a favore della Chiesa. L'utilizzo soprattutto della *res privata* da parte dei due imperatori più prolifici dal punto di vista "edilizio" ha potuto fornire alla creazione della leggenda degli *Actus* esempi piuttosto noti.

Inoltre non devono essere trascurati quelli che possono essere stati gli elementi "suggestivi", anche cronologicamente precedenti, che possono essersi venuti a sovrapporre in un testo così evidentemente stratificato come questo. Abbiamo creduto di individuare due principali "suggerzioni" cui potrebbe essersi ispirato il cosiddetto redattore degli *Actus*: la prima risale proprio a Costantino, e si tratta di un sussidio a quanto pare stabile destinato, a seconda delle fonti, alle chiese, alle vedove, agli orfani, alle vergini, e che sopravvive sicuramente fino a Giustiniano: un sussidio amministrato dalla *res privata* dell'imperatore⁶⁸; c'è indubbiamente in questo privilegio, inaugurato per la Chiesa cattolica da Costantino, qualche elemento che ricorda la legge emanata dal *pius imperator* secondo la leggenda degli *Actus*: Anche il provvedimento che le fonti ci attestano prevede un contributo prelevato da rendite demaniali per la Chiesa cattolica.

⁶⁷ Oltre agli esempi fatti precedentemente ricordiamo che anche il denaro concesso al clero africano da Costantino proveniva dalle *sacrae largitiones* (Eus., *h.e.* X 6, 1). Cfr. anche E. Lo Cascio, *Patrimonium, ratio privata, res privata*, in «AIS» 3, 1971-72, pp. 55-121.

⁶⁸ Sembra che Costantino abbia annesso alla *res privata* le rendite e le tasse provenienti da quei possedimenti da cui stabili che fossero prelevati dei sussidi da attribuire alle chiese, ai chierici, alle vedove, alle vergini, ai poveri (Atanasio, *Apol. c. Arian.* 18; Sozomeno, *h.e.* I 8, 10 e V 5, 3; Teodoro, *h.e.* I 10 e I 11, 2; Cassiodoro, *Hist.* I 9, 10; *Chron. Paschale*, in *CSHB* VII, p. 545; Teofane a.m. 5824, in *CSHB* XLIII, p. 43; Molto più tardi [XIV sec.] Niceforo Callisto VII 46 e VIII 26). J. Gaudemet ha sostenuto che nulla ci autorizza a pensare che questo fosse un provvedimento genericamente valido, che coinvolgesse tutto il clero (J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain* cit., pp. 167-168), mentre R. Delmaire gli attribuisce una consistenza maggiore, passata un po' in sordina per il fatto che si trattava «d'un transfert d'annones inemployées par suite de la désaffectation des temples et d'un alignement des prêtres chrétiens sur le païens et leurs privilèges...» (R. Delmaire, *Largesses Sacrées et Res Privata*, cit., p. 649). Non si tratterebbe quindi di una tassa creata *ex novo* dall'imperatore, ma di una sostituzione della categoria beneficiata da tale privilegio, per cui i sacerdoti cristiani riceverono almeno in parte quello che precedentemente era destinato ai sacerdoti pagani. Ne costituirebbe una conferma il fatto che Giuliano naturalmente volle sopprimere questo sostegno al clero cattolico per restituirlo ai rappresentanti del paganesimo (Filostorgio, *h.e.* VII 4; Sozomeno V 3, 2; V 4, 3; V 5, 3; Teodoro, *h.e.* I 11, 2 e IV 4, 2, in *PG* LXXXII, coll. 940 e 1129; Cassiodoro, *Hist.*, VI 7, 4; Niceforo Callisto VIII 26; X, 13). In seguito Gioviano ripristinò questa dotazione alla Chiesa, ridotta però di un terzo rispetto all'epoca che precedette Giuliano (Sozomeno VI 3, 4; Teodoro I 11, 2; IV 4, 2; Cassiodoro, *Hist.*, VII 3, 19; Niceforo Callisto VIII 26). La sopravvivenza di questo beneficio è garantita infine da una legge di Giustiniano, che sembra anche fornire una testimonianza del fatto che riguardasse effettivamente il clero di tutta la cristianità, e non solo di alcune chiese più importanti, e che l'elargizione fosse versata dalla *res privata* (*Nov.* LVII [537])

L'altra "suggerzione", molto più discutibile, risale a Giustiniano, e consiste nella separazione voluta dall'imperatore all'interno della *res privata* del patrimonio privato della casa imperiale, che fu affidato ad un'amministrazione autonoma⁶⁹. Ipoteticamente quindi egli poté dare un carattere ancora più esplicitamente personale ai suoi contributi alle chiese che furono innalzate numerose durante il suo regno; questo provvedimento viene incontro all'impressione che ci sembra prevalere nelle considerazioni su questa settima legge degli *Actus*: essa sembra infatti voler sottolineare un intervento più personale, più diretto dell'imperatore nel problema delle contribuzioni alla Chiesa, e che le *possessiones* da cui si stabilisce che siano prelevate le tasse non siano dei terreni civici confiscati dalla *res privata*, ma appartengano al patrimonio familiare, personale della corona.

Questa legge nei mss. *Vat. Lat.* 1194 e *Vat. Lat.* 5696 cita l'istituzione delle decime ecclesiastiche: essa fu adottata in linea di principio dal cristianesimo primitivo, ma non si rese necessario un provvedimento specifico data l'abbondanza di offerte spontanee incoraggiate dai padri della Chiesa. In seguito, per il progressivo esaurimento di questa fonte di sostentamento, dalle esortazioni si passò ben presto ai provvedimenti conciliari: i primi in cui si parla di scomunica per coloro che non vogliono dare le *oblaciones* dovute alla Chiesa sono il concilio di Tours del 567 e quello di Mâcon del 583⁷⁰.

3.9 L'ottava legge: la fondazione della basilica del Laterano

Alla fine della settimana in cui Costantino riordina l'*orbis romanus* in una "novella Genesi" che parte dal giorno del suo battesimo, gli *Actus* raccontano che l'imperatore si reca alla confessione dell'apostolo Pietro per fare atto di penitenza e più tardi si dedica alla fondazione della basilica degli Apostoli. Uno dei giorni successivi (*altera die*) emana una legge in cui dichiara di nuovo apertamente la sua fede in Cristo e chiama a raccolta il popolo cristiano nel nuovo *templum* costruito *intra palatium nostrum*⁷¹.

⁶⁹ Giustiniano, a causa dell'estensione crescente dei beni privati della casa imperiale, volle separare questi ultimi (la *res dominicae*, la *domus divina*) da quelli della *res privata*, per poterne disporre liberamente in termini di diritto privato, mentre precedentemente erano soggetti ai funzionari fiscali. Questi beni privati furono invece da allora amministrati da alcuni *curatores dominicae domus*, che fanno la loro prima comparsa in una costituzione del 531 (*CI VII 37, 3*). Sull'argomento vedi A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, cit., pp. 423 ss., che suppone che la separazione fu causata da un eccessivo consumo della *res privata* nelle spese consuetudinarie e quindi dall'esigenza da parte dell'imperatore di assicurarsi una fonte di reddito di cui potesse disporre più liberamente; vd. anche R. Delmaire, *Largesses Sacrées et Res Privata*, cit., pp. 638-639, 678, 698-701.

⁷⁰ Concilio di Tours (II), *Mansi IX*, coll. 804-805 (a. 567); Concilio di Mâcon, *Mansi IX*, col. 932 (a. 583);

⁷¹ *M.*, I, rr. 487-518: *Octava die processit albis depositis tous mundus et salvus, et veniens ad confessionem apostoli Petri, ablato diademate capitis totum se planum prospiciens in faciem tantam illic lachrymarum effudit multitudinem ut omnia illa insignia vestimenta purpurea infunderentur, dans vocem inter amaras lachrymas quibus se errasse, se peccasse, se reum esse de persecutione sanctorum commemorans, et ob hoc non se esse dignum eius limina contingere; cumque ingenti gemitu haec exclamaret: «Quantum ibi ab omni populo lachrymarum fusus est numerus quis*

Non è necessario un approfondimento di questa legge, che è in sostanza una proclamazione di fede nel momento in cui l'imperatore decideva la costruzione della basilica lateranense. La tradizione sull'utilizzo cristiano del palazzo del Laterano risale già al 313, a proposito di un concilio romano sui donatisti presieduto da papa Milziade, di cui abbiamo la testimonianza di Optato di Milevi: *Convenerunt in domum Faustae, in Laterano*⁷². Nel 366 Damaso fu ordinato proprio in questa basilica, che dovette essere terminata proprio sotto Silvestro⁷³.

3.10 La nona legge: i donativi per i poveri convertiti

A questa legge segue un editto in cui:

«ordinò che fosse reso noto che se un povero avesse voluto diventare cristiano avrebbe ricevuto dalle proprietà dell'imperatore delle vesti immacolate e venti solidi dal tesoro imperiale»⁷⁴

Da Costantino in poi non mancano esempi di beneficenza imperiale a favore dei poveri, che potrebbero aver suggerito al "redattore" degli *Actus* il donativo qui presente. L'editto di cui trattiamo aggiunge però un elemento di non poco rilievo: le elargizioni dell'imperatore sono qui indirizzate ai poveri che si volessero convertire: *quis pauper christianus fieri voluisset*. Sembra una mossa «propagandistica»: il fine è la conversione delle grandi masse, il miraggio economico è utilizzato dal "braccio secolare" per conquistare il maggior numero di adepti alla fede cristiana, cercandoli negli strati della società che potevano essere più sensibili ad un sostegno di questo genere, quelli tormentati dalla fame e dalla povertà; i *vestimenta candida* non sono altro che la veste adatta ad affrontare il sacramento che sul piano rituale manifestava l'avvenuta conversione al cristianesimo: il battesimo. Ne emerge quindi l'idea di un potere temporale estremamente attento al

memorare sufficiat?» Erat autem tale gaudium flaitibus plenum, quale solet esse in caris mortuis suscutatis aut in his qui evaserunt naufragia, aut in his qui vicinos dentes evadere potuerunt: Verum quoniam de his longum est enarrare dicamus quid prima die processionis suae egit: exuens se chlamydem et accipiens bidentem terram primus aperuit ad fundamentum basilicae construendum. Dehinc in numero duodecim apostolorum duodecim cophinos pleros suis humeris superpositos baiulavit de eodem loco, ubi fundamentum basilicae apostolis debuerat fundare, et ita gaudens et exultans in carruca sua una cum papa residens ad palatium rediit. altera vero die similiter intra palatium suum lateranensem basilicae fabricam coepit dans talem legem quae in his verbis concluditur: «Sit omnibus notum ita nos Christi cultores effectos ut intra palatium nostrum templum eius nomini construamus, in quo populus christianus una nobiscum conveniens deitati eius gratias referamus.»

⁷² Optato di Milevi, *De schism. Donat.*, I 23.

⁷³ *Libellus precum*, pr., in *PL XIII*, p. 82. Per una bibliografia a riguardo si rimanda soprattutto a L. Duchesne, *LP* cit I., pp. 190-191; R. Krautheimer, *CBCR*, cit., V (1977), pp. 1-92; Ch. Pietri, *Roma Christiana*, cit., I, pp. 4-11; R. Krautheimer, *The ecclesiastical building policy of Constantin*, in G. Bonamente-F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, cit., II, pp. 530-533.

⁷⁴ M., I, rr. 520-22: *proponi iussit ut si quis pauper christianus fieri voluisset de facultatibus regis vestimenta candida et viginti solidos de archa regis acciperet*:

proselitismo cristiano, e che aveva di mira evidentemente la scomparsa delle sopravvivenze pagane. Infatti l'esigenza di spingere le masse al battesimo è certamente dovuta ad una particolare attenzione e reazione alla persistenza dei culti "altri"

L'indagine più approfondita su questo editto ha messo in luce addirittura una specifica corrispondenza con un episodio attribuito a Giustiniano da un personaggio a lui molto vicino, il monaco monofisita Giovanni di Efeso, pervenutoci attraverso Pseudo-Dionigi di Tell Mahre⁷⁵. Uno dei compiti che si prefisse l'imperatore Giustiniano durante il suo regno fu l'eliminazione delle resistenze pagane. Nonostante, soprattutto dopo il 380, la legislazione si fosse scagliata contro gli antichi culti, i pagani erano ancora numerosi, soprattutto in due fasce sociali: gli intellettuali fedeli al neoplatonismo delle università di Atene e di Alessandria e le popolazioni rurali che vivevano in zone ancora isolate e poco accessibili dell'impero, come le montagne dell'Anatolia, alcune parti della Siria, o la Valle del Nilo. Credendo fermamente che la fortuna del suo impero dipendesse dalla benevolenza divina, Giustiniano si adoperò in ogni maniera perché la religione cristiana prosperasse e improntasse la vita di tutti i suoi sudditi, e ritenne suo precipuo dovere dedicarsi all'eliminazione di ogni residuo pagano⁷⁶. L'imperatore volle servirsi di un gruppo di monaci della Mesopotamia, in origine monofisiti ma protetti dall'imperatrice Teodora, per convertire le popolazioni ancora pagane. Il loro capo, un monaco di Amida di nome Giovanni, che padroneggiava benissimo sia il greco che il siriano, fu incaricato dall'imperatore nel 542 di convertire i pagani delle provincie di Asia, Caria, Lidia e Frigia. E' proprio questo monaco missionario (chiamato Giovanni di Efeso perché aveva ricevuto il titolo episcopale di questa città) che nei frammenti della sua Storia Ecclesiastica pervenutoci attraverso lo Pseudo-Dionigi di Tell-Mahre ci racconta che dopo parecchi anni di lavoro riuscì quasi completamente ad eliminare i residui delle antiche superstizioni dalle montagne dell'Asia Minore, arrivando a convertire circa settantamila anime. In quell'occasione Giustiniano donò ai nuovi cristiani le vesti battesimali e un tremisses ciascuno⁷⁷.

Questi due elementi, le vesti da battesimo e i *tremisses*, non possono lasciarci indifferenti a causa della corrispondenza quasi esatta con le donazioni che nella leggenda degli *Actus* Costantino offre ai poveri convertiti: i *vestimenta candida* e i *viginti solidi*. È già stato detto che, trovandosi in un contesto che tratta di conversioni, le vesti immacolate degli *Actus* si debbano probabilmente

⁷⁵ Cfr. *supra*, par. 1.6.

⁷⁶ Cfr. L. Bréhier, *La politica religiosa di Giustiniano*, in Fliche-Martin (a cura di), *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, cit., IV, pp. 558 ss. con bibliografia relativa.

⁷⁷ Traduco da Nau, *Analyse de la seconde partie inédite de l'Histoire Ecclesiastique de Jean d'Asie*, cit., p. 482: «Così per la virtù dello Spirito Santo, settantamila anime furono istruite e abbandonarono gli errori del paganesimo, l'adorazione degli idoli e i templi dei demoni per la conoscenza della verità. Tutti si convertirono, rinnegarono gli errori dei loro avi, furono battezzati nel nome di Nostro Signore Gesù Cristo, e furono aggiunti al numero dei cristiani. Il vittorioso (Giustiniano) pagò le spese e gli abiti di battesimo, ed ebbe cura anche di donare un tremisse a ciascuno di loro.».

intendere come l'apparato adatto a ricevere il battesimo; la moneta invece è contestualizzata al periodo: il *solidus aureus* era la moneta di 4,55 grammi d'oro su cui Costantino basò la sua rivoluzione economica⁷⁸, mentre il *tremisses* era una moneta d'oro di minor valore, circa un grammo e mezzo, che cominciò ad essere emessa con Teodosio nel 383⁷⁹. È evidente che in alcuni aspetti la leggenda riesce ad essere fedele al periodo di cui racconta e che "il redattore" fa un continuo lavoro di "cucitura" sulle informazioni storiche che possiede. Resta il fatto che ci troviamo di fronte a due interventi imperiali, l'uno presente in un racconto agiografico, l'altro che risale alla metà del VI secolo d.C., troppo simili per non essere messi in rapporto, tanto più che non abbiamo ricordo di simili disposizioni imperiali per tutto il periodo precedente a Giustiniano.

L'assenza di ogni specificazione a proposito della provenienza dei doni elargiti da Giustiniano in Giovanni di Efeso (attraverso lo Pseudo-Dionigi) non dovrebbe costituire una discrepanza nel confronto con l'editto degli *Actus*, dove si dice esplicitamente *ex facultatibus regis* e *ex archa regis*: queste due espressioni possono indicare in genere sia la *res privata*, che è quello che ricaveremmo comunque dal silenzio di Giovanni di Efeso, sia il patrimonio personale dell'imperatore⁸⁰.

Due sono invece gli elementi che veramente distanziano il provvedimento preso dall'imperatore Costantino negli *Actus Silvestri* da quello di Giustiniano del 546: nella leggenda Costantino beneficia soltanto i poveri che si fossero convertiti, e per di più i doni vengono elargiti a chi si fosse "voluto" convertire (*si quis pauper christianus fieri voluisset*): siamo apparentemente lontani dunque dalla rivoluzionaria politica religiosa di Giustiniano, che cercò di eliminare alle radici il paganesimo costringendo per la prima volta gli infedeli al battesimo sotto la minaccia della confisca

⁷⁸ Vedi S. Mazzarino, *L'impero romano*, Roma-Bari 1984 (rist. della 1° ediz, Roma 1956), II., pp. 667 ss.

⁷⁹ Per il *tremisses* come espressione di una politica deflazionistica vedi S. Mazzarino, *L'impero romano*, cit., II., p. 736.

⁸⁰ Giovanni di Efeso non ci fornisce alcuna indicazione sulla provenienza dei doni di Giustiniano: ne potremmo ricavare comunque un intervento della *res privata*, come era solito accadere per tutti gli atti di munificenza imperiale. Tuttavia R. Delmaire mette in relazione questo episodio ad un passo di un'altra opera di Giovanni di Efeso, pervenutaci questa volta senza intermediari: la *Vita sanctorum orientalium*: «L'intervention de la cassette privée est montrée par Jean d'Éphèse, *Vie des saints orientaux* 36 (=PO 18, 632) où un monophysite du nom Marc reçoit du sacellaire un centenaire d'or qu'il jette en sortant du palais; l'anecdote est fiction hagiographique mais l'appel au sacellaire pour les largesses privées de l'empereur est intéressant à noter» (R. Delmaire, *Largesses Sacrées et Res Privata*, cit., p. 591). Delmaire non esita dunque a considerare un episodio agiografico come storicamente indicativo: se Giovanni d'Efeso per un episodio di *largitas* imperiale parla di un *sacellarius*, uno dei funzionari del *sacrum cubiculum* (più specificatamente il custode della borsa privata dell'imperatore), probabilmente ciò avviene poiché ai suoi tempi si dovette constatare l'utilizzo in casi del genere di questo funzionario e quindi del patrimonio finanziario a cui era preposto. Non è escluso perciò che anche per i donativi del 546, episodio che egli dovette seguire molto da vicino, essendone praticamente il protagonista, Giovanni d'Efeso abbia in qualche modo constatato l'intervento del *sacellarius*, e quindi della cassa privata di Giustiniano. Non c'è neppure bisogno di sottolineare quanto l'espressione *archa regis* presente nell'editto degli *Actus* ci rimandi a questa cassa del *cubiculum*.

dei beni e addirittura condannando a morte chi, dopo il sacramento, si fosse accostato di nuovo ai riti sacrileghi⁸¹.

È opportuno, però, fare alcune considerazioni: è noto quanto Costantino fosse attento alle fasce disagiate della società, beneficiandole con donativi di vario genere, fra cui spesso vestiti, mentre non risulta che egli abbia mai incoraggiato le conversioni di sua mano promettendo ricompense di alcuna sorta. Il “redattore” degli *Actus*, a quanto ne sappiamo, potrebbe aver “cucito” un episodio di più fresca memoria, come quello del 546, sulle informazioni a sua disposizione a proposito di Costantino, di cui era famosa appunto la *largitas* a favore dei poveri: ne risulta che negli *Actus* i convertiti che godono del beneficio imperiale devono essere poveri. D’altra parte non è difficile immaginare che anche i settantamila convertiti da Giovanni di Efeso, popolazioni rurali sperdute sulle montagne dell’Asia Minore, non godessero in generale di una prospera situazione economica, e che proprio per questo Giustiniano provvide a dotarli del corredo battesimale e di una minima gratificazione monetaria.

Per quanto riguarda la volontarietà della conversione negli *Actus* rispetto alla politica persecutoria di Giustiniano, è necessario ricordare quanto proprio questa libertà religiosa sia uno degli elementi più fortemente sottolineati dagli *Actus Silvestri* in più luoghi della leggenda (come avremo modo di approfondire nell’analisi dell’ultima legge). È sufficiente, quindi, vedere in questo *voluisset* un motivo di coerenza con l’immagine del Costantino tollerante delineata dal nostro testo agiografico⁸².

3. 11 La decima legge: i privilegi ai sacerdoti cristiani

Nonostante il successo ottenuto dall’editto a favore dei poveri da parte di Costantino, che provoca la conversione di quasi dodicimila battezzati⁸³, gli *Actus Silvestri* narrano che fra i senatori continuava a prevalere la tradizione pagana: *Igitur cum et senatorum caterva huic religioni sanctae fidem nullus adhiberet*⁸⁴. Mosso da questa circostanza Costantino rivolge al senato e al popolo

⁸¹ La legislazione precedente, infatti, per quanto dura, attaccava le forme di culto, ma non minava alle basi l’esistenza stessa del paganesimo. Si propose questo Giustiniano: con una legge del 529 (*CI I 11, 10*) egli obbligò tutti i pagani con mogli e figli a farsi istruire nella religione cristiana e a ricevere il battesimo, stabilendo come pena la confisca dei beni. Cfr. anche *CI I 11, 9, 3*; *CI I 5, 18, 4*; *C.I. I 11, 10*; J. Malalas, XVIII 187, in *CSHB XXIV*, p. 451 e XVIII 184, in *CSHB XXIV*, p. 449; Teofane, A.M. 6022, in *CSHB XLIII*, p. 276;

⁸² Non è detto, comunque sia, che Giustiniano, prima di provvedere con interventi di polizia, non abbia voluto incoraggiare in qualche maniera le conversioni volontarie e che questo episodio di *largitas* non sia dovuto proprio al successo spontaneo raccolto dalla missione di Giovanni di Efeso.

⁸³ M., I, rr. 525-27: *Tanta autem eo anno credidit multiudo ut virorum numerus baptizatorum ad duodecim milia tenderetur excepta mulierum populositate et infantium.*

⁸⁴ M., I, rr. 531-32.

romano un discorso di esortazione alla fede, in cui dimostra l'inconsistenza dell'idolatria pagana e al termine del quale dichiara:

«...chiarirò brevemente cosa ho deciso di stabilire: vogliamo aprire le chiese ai cristiani, affinché i privilegi che hanno - come è noto - i sacerdoti dei templi, li assumano i sacerdoti della dottrina cristiana»⁸⁵

L'imperatore dunque per prima cosa decreta l'apertura delle chiese. Il redattore degli *Actus*, utilizzando il verbo *patere*, probabilmente vuole riferirsi *e contrario* ad un contesto di persecuzione (in cui le chiese dovevano rimanere chiuse) a cui Costantino pone fine permettendone l'apertura⁸⁶. L'interpretazione è confermata dagli *Actus* stessi, in cui poco oltre si legge che la folla chiede all'imperatore: *Templa claudantur et ecclesiae pateant*⁸⁷. L'ossimoro rivela un impiego dei termini *claudere* e *patere* in riferimento ai luoghi di culto per indicare rispettivamente una condizione di persecuzione o di libertà per le confessioni religiose: il *patere christianis* degli *Actus* dovrebbe indicare perciò solo una condizione di ritorno alla libertà, un'affermazione quantomeno implicita in tutte le norme precedentemente emanate dall'imperatore, ma che qui viene ribadita e accompagnata da una specificazione importante:

ut privilegia quae sacerdotes templorum habere noscuntur, antistites christianae legis assumant.

In questa frase è riassunto e semplificato uno dei cambiamenti più rivoluzionari della storia tardoantica, uno dei momenti fondamentali che segnano il passaggio dall'Impero pagano a quello cristiano. Gli imperatori disconoscono la funzione pubblica dei sacerdoti pagani e quindi li privano di quei privilegi di cui avevano beneficiato in quanto rappresentanti della religione pubblica; d'altro canto, nel momento in cui abbracciano la fede cristiana, sono i ministri della religione cattolica ad assumere la funzione di intermediari e garanti della benevolenza divina per l'Impero.

Gli *Actus* congelano in un solo momento una trasformazione che si snoda nel corso di circa un secolo, e soprattutto schematizzano pesantemente, creando una simmetria fra i privilegi attribuiti ai rappresentanti delle due religioni dando l'impressione di una semplice ed istantanea sostituzione. In realtà, quando Costantino decise di assegnare i primi privilegi ai chierici, era lungi dal considerare

⁸⁵ M., I, 570-574:... *quid constituendum censui breviter pandam: patere volumus christianis ecclesias, ut privilegia quae sacerdotes templorum habere noscuntur, antistites christianae legis assumant.*

⁸⁶ Storicamente la famosa persecuzione dei cristiani precedente a Costantino, quella promossa da Diocleziano, prevedeva addirittura lo smantellamento e la distruzione completa delle chiese (con l'editto del 23 febbraio 303: Lattanzio, *De mort.pers.* XII, XIII; Eus., *h.e.* VIII 2) e sappiamo da Eusebio che Costantino provvide a restituire ai cristiani gli edifici dove soleva riunirsi "la loro corporazione" (Eus., *h.e.* X 5, 11; X 5, 15-16 e Id., *V. C.* II 37.)

⁸⁷ M., I, rr. 587-88.

l'idea di toccare i *collegia* dei sacerdoti e delle Vestali di Roma⁸⁸; Ci volle quasi un secolo perché venissero intaccati i privilegi degli antichi sacerdozi romani, e, anche quando accadde, l'accettazione di questo provvedimento fu tutt'altro che pacifica⁸⁹.

Risultato fondamentale dell'indagine su questa decima legge, inserita in tutto il racconto della *cohortatio ad fidem* diretta dall'imperatore ai senatori, è che rivela una matrice piuttosto evidente e finora mai constatata: essa mostra una fortissima vicinanza con le tradizioni trasmesse da Prudenzio e più tardi da Zosimo riguardo ad un discorso tenuto a Roma da Teodosio ai senatori dopo la battaglia del Frigido.

Il discorso di esortazione ai senatori di Teodosio, così come è narrato in Zosimo⁹⁰, seguito dalla revoca dei privilegi (perché tali dovevano essere considerate le spese dello Stato per il culto) ricorda

⁸⁸ La sua opera correva parallela alla religiosità tradizionale: il dibattutissimo rescritto di *Hispellum* (su cui cfr. soprattutto S. Mazzarino, *Il Basso Impero. Antico, Tardoantico ed Era Costantiniana (ATEC)*, Roma-Bari 1974-1980, I, p. 47 e pp. 434 ss.) e l'assunzione del pontificato massimo sono soltanto due degli esempi più eclatanti di questa fedeltà di Costantino alla tradizione dello Stato; egli doveva fare i conti con una tradizione che non era in decadenza, con un Senato a Roma ancora fortemente ancorato al valore degli antichi riti, e pertanto nella maggior parte dei casi non promosse azioni negative, di demolizione di quanto dal punto di vista religioso aveva deciso di non appoggiare, ma fece in modo di creare i presupposti perché la Chiesa cattolica emergesse sempre di più attraverso una costante opera di sostegno. Da qui una serie di privilegi ai chierici di tutto l'impero, giustificati dall'esigenza di dare loro la libertà di dedicarsi completamente al loro sacro ministero senza essere distratti dalle preoccupazioni del *saeculum*. Sui privilegi dei chierici nel basso impero ved.: B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, I, cit., pp. 359 ss.; G. Ferrari Delle Spade, *Le immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale*, in Id., *Scritti giuridici* III, Milano 1956, pp. 125-242; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain*, cit., III, pp. 172 ss.; L. Bove, *Immunità fondiaria di chiese e chierici nel Basso Impero*, in A. Guarino e L. Labruna (a cura di), *Synteleia V. Arangio Ruiz* II, Napoli 1964, pp. 886-902, che ha attribuito maggiore incisività alla politica fiscale di Costanzo II piuttosto che a quella di suo padre; R. P. Coleman-North, *Roman State and Christian Church* I, London 1966, ha raccolto e commentato i documenti del sedicesimo libro del Codice Teodosiano riguardanti le esenzioni fiscali concesse alla Chiesa a partire dall'epoca costantiniana; P. Dupont, *Les privilèges des clercs sous Constantin*, «RHE» 62, 1967, pp. 729 ss.; T. G. Elliot, *The tax exemption granted to clerics by Constantin and Constantius II*, «Phoenix» 32, 1978, pp. 326 ss. Si veda inoltre G. Barone-Adesi, *Il ruolo sociale dei patrimoni ecclesiastici nel Codice Teodosiano*, «BIDR» 83, 1980, pp. 221-245 e L. De Giovanni, *Il Libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema dei rapporti chiesa-stato*, Napoli 1991.

⁸⁹ È noto infatti che nel 382, due anni dopo l'emanazione della legge *cunctos populos*, in cui veniva imposto a tutti i sudditi dell'impero di abbracciare la fede cristiana secondo il credo di Nicea, l'imperatore Graziano assunse tre provvedimenti senza precedenti: rinunciò ad assumere il titolo di *pontifex maximus* (Zosimo, IV 36 ss.), decretò la rimozione dell'altare della Vittoria dalla Curia di Roma (Ambrogio, *ep.* XVII) e per quanto riguardava il culto pagano soppresse le sovvenzioni pubbliche che tradizionalmente ad esso spettavano, privando i sacerdoti delle antiche divinità delle immunità di cui beneficiavano e decretando inoltre la confisca dei loro beni. L'imperatore in questo modo demolì alcune delle tradizioni e dei simboli più importanti della città eterna e fondamentalmente mise in atto una separazione fra potere politico e tradizione religiosa che fino ad allora nessuno aveva mai osato mettere in discussione: non rientrava più nell'interesse pubblico il perpetuarsi di arcaici rituali e pertanto i collegi sacerdotali persero la loro condizione privilegiata all'interno della società. Inoltre non si tratta di una presa di posizione, per quanto importante, di carattere esclusivamente politico; il provvedimento ebbe conseguenze pratiche molto più pesanti di quelle che si potrebbero immaginare: il culto pagano, privato dei finanziamenti pubblici, perdeva colpi in maniera piuttosto evidente, venendo a mancare quella funzione rappresentativa che era la sua principale ragion d'essere, e i finanziamenti privati da parte dei senatori pagani evidentemente non riuscivano a compensare la perdita. Su tutti questi avvenimenti e in particolare sulle alterne vicende dell'altare e la statua della Vittoria cfr. bibliografia a par 1.9, n. 120.

⁹⁰ Zos., IV 59, 1-3: «Poiché la situazione era favorevole, l'imperatore Teodosio, partito per Roma, elevò all'impero suo figlio Onorio, dopo aver designato nello stesso tempo Stilicone comandante delle forze lì stanziate e dopo averlo lasciato a tutelare suo figlio. Convocato il senato, che era rimasto attaccato alle antiche tradizioni, e che non aveva ancora scelto di unirsi a coloro che avevano ammesso di disprezzare le divinità, tenne un discorso, esortandoli ad abbandonare quell'errore, come lui diceva, che precedentemente avevano seguito, e a scegliere la fede dei Cristiani, che offriva la liberazione da ogni colpa e da ogni peccato. Poiché nessuno prestava ascolto all'esortazione e nessuno

in maniera piuttosto evidente tutto il contesto in cui negli *Actus* è inserita la legge di Costantino sui privilegi⁹¹: in entrambe le tradizioni il senato viene dipinto come ancora pagano e pertanto gli imperatori gli rivolgono un discorso esortativo al termine del quale annunciano la soppressione dei privilegi, quindi anche delle sovvenzioni pubbliche, per i sacerdoti pagani. In Zosimo l'*oratio* diventa un dibattito in cui i senatori esprimono la loro non adesione all'esortazione imperiale e addirittura protestano all'annuncio della revoca dei sostegni pubblici al culto, obiettando che senza di essi le cerimonie non potevano essere celebrate secondo il rito. La somiglianza fra i due passi è comunque notevole, e non può essere considerata casuale; in questo caso riguarda un episodio che nella *Storia Nuova* non riguarda Costantino, ma la vita di Teodosio: il discorso che nel 396 egli avrebbe rivolto al Senato di Roma per esortarlo ad abbandonare il culto pagano e per annunciare la soppressione dei finanziamenti per le cerimonie pubbliche.

Che il redattore degli *Actus* abbia utilizzato consapevolmente delle fonti che riguardavano l'imperatore Teodosio è confermato da un ulteriore elemento. Il punto in cui la *Storia Nuova* e gli *Actus* più divergono nel raccontare un simile episodio è proprio il contenuto dell'orazione dell'imperatore ai *patres*: Zosimo ne tratta in breve dicendo:

«...tenne un discorso, esortandoli ad abbandonare quell'errore, come lui diceva, che precedentemente avevano seguito, e a scegliere la fede dei cristiani, che offriva la liberazione da ogni colpa e da ogni peccato»⁹².

È evidente che Zosimo utilizza la stessa argomentazione che aveva usato per mettere in cattiva luce la conversione di Costantino⁹³: la religione cristiana, quando prevale, è per le promesse allettanti di remissione di ogni peccato. Gli *Actus Silvestri* invece si dilungano ampiamente nell'esporre il discorso di Costantino; leggendolo ci si accorge immediatamente che l'accento è posto su tutt'altro problema: l'inutilità della venerazione di immagini o statue⁹⁴: si tratta di un vero

sceglieva di allontanarsi dalle tradizioni che erano state loro trasmesse da quando era stata fondata la città e di dare un'approvazione insensata (infatti rimanendo fedeli ad esse abitavano una città che non era stata devastata da quasi milleduecento anni, mentre, se le avessero sostituite con altre, non sapevano cosa sarebbe accaduto), allora Teodosio disse che gravava sullo Stato la spesa per i sacrifici e le cerimonie pubbliche e che voleva eliminarla. Infatti non era d'accordo con l'istituzione e peraltro le spese per l'esercito richiedevano maggiori fondi. Poiché i senatori dicevano che le cerimonie non si potevano celebrare secondo il rito se non c'era più il finanziamento pubblico, per questo allora, essendo decaduti i sacrifici rituali ed essendo trascurate tutte le altre cerimonie patrie, l'impero romano a poco a poco si indebolì...»

⁹¹ M., I, rr. 531-35: *Igitur cum et senatorum caterva huic religioni sanctae fidem nullus adhiberet, nec ob hoc irasci alicui Augustum papa premitteret, praecepit Augustus sibi in basilicam excelsum tribunal statui, et senatum ac populum romanum hac voce affatus est.*

⁹² Zos., IV 59, 1.

⁹³ Zos., II 29, 3.

⁹⁴ M., I, 535-569: *Non enim dii sunt, sed homines magis ipsi eorum dii dici possunt, quos ipsi plasmaverunt. Denique si quid aliquo casu in his laesum fuerit homines qui sua eos arte fecerunt, sua eos nihilo minus arte restaurant... Probatur ergo humanum genus huius dei esse figmentum, qui restaurat lapsum, fractum solidat, sublimat allisum. Sicut universa*

e proprio manifesto contro l'idolatria, che rimanda ad un periodo in cui il tema doveva essere scottante e provocare polemiche infinite proprio perché gli imperatori contestavano la conservazione degli antichi idoli nella città eterna: stiamo parlando naturalmente della fine del IV secolo e l'inizio del V, quando le polemiche sull'allontanamento dell'altare e della statua della Vittoria dalla Curia raggiunsero il loro acme e provocarono orazioni e apologie da parte dei maggiori esponenti delle due fazioni contrapposte, quella pagana e quella cristiana.

Proprio all'inizio del V secolo Prudenzio scriveva il *Contra Symmachum*, in cui attribuiva a Teodosio dopo il Frigido un discorso che avrebbe tenuto a Roma di fronte ai senatori, in cui l'imperatore insiste sulla corruttibilità degli idoli pagani e quindi sull'assurdità della venerazione loro tradizionalmente attribuita⁹⁵. Colpisce particolarmente l'identità delle argomentazioni; inoltre, il fatto che l'episodio riportato negli *Actus* riprenda quello raccontato da Zosimo a proposito di un *oratio* di Teodosio ai senatori di Roma dopo il Frigido, e che anche questi passi di Prudenzio siano attribuiti a Teodosio in un discorso ai *patres* nella stessa occasione sono dati su cui vale la pena soffermarsi.

La critica più recente, alla luce di altre somiglianze rilevate fra gli *Actus* e Zosimo, esclude la possibilità di contatti diretti fra i due: perciò l'ipotesi più probabile è che il "redattore" abbia utilizzato delle fonti riguardanti Teodosio (oltre a Prudenzio si potrebbe pensare ad Olimpiodoro, su cui, però, non si può affermare nulla con certezza), e le abbia messe insieme con un lavoro di cucitura anche meno grossolano di quello che potrebbe apparire. Infatti, oltre ad attribuire a Costantino i provvedimenti che risalgono alla memoria di altri Augusti, ha integrato sapientemente le testimonianze a sua disposizione su un determinato imperatore, producendo una sintesi di base che ne ricordi gli elementi a suo parere più significativi.

3. 12 L'undicesima legge: la tolleranza religiosa di Costantino

Arriviamo così all'ultima delle leggi presenti nel testo in esame, una delle più discusse dagli studiosi, e a mio parere la più significativa per i dati che permette di ricavare sulla leggenda, e sull'identità statale cristiana che ne risulta rappresentata. proprio per questo motivo vi devo accennare brevemente: alla disposizione sui privilegi per i sacerdoti cristiani seguono nel racconto tre ore di acclamazioni popolari, in cui si reclama, in sostanza, la persecuzione del culto pagano. Ad

ista idola quae hominum figmenta sunt: ideo hominum auxilio cum laesa fuerint reparantur...Cessemus ab eis flagitare nostri custodiam quos nostri custodia tuemur ne pereant. Quid miserius quam aes lapidesque adorare et ferrum?...

⁹⁵ Prud., *Contra Symm.* I 435-441 (*Si lapis est, senio dissoluitur, aut crepat ictu / Percussus tenui; mollis si brattea gypsum / Texerat, infido rarescit glutine sensim; / Si formam statuæ lamnis conmisit aënis / Lima terens, aut in partem cava membra gravato / Pondere curuantur, scabra aut aerugo peresam / Conficit effigiem, crebroque foramine rumpit.*) e I 499-504.

esse l'imperatore risponde con un discorso che assumerà forma di legge dove si stabilisce come fondamentale il principio della libertà religiosa:

«...tutti erano infatti pieni di gioia, poiché veniva emanata una legge tale che nessuno fosse costretto al culto di Cristo e nessuno ne fosse allontanato.»⁹⁶

È evidente che la rappresentazione del nostro testo agiografico si rifà alle dichiarazioni di pacificazione generale per tutte le confessioni religiose contenute già nel cosiddetto "editto di Milano" del 313 e ribadite dall'imperatore dopo la vittoria su Licinio nel 324.⁹⁷ Ma la ricognizione di un parallelo nella tradizione storica sull'imperatore non elude la necessità di individuare un periodo, un ambiente in cui la valorizzazione della tolleranza religiosa di Costantino fosse così necessaria da costituire uno degli aspetti più rilevanti degli *Actus*.

Data l'importanza di questa legge e la consistenza delle riflessioni che suggerisce si è ritenuto opportuno dedicarle tutto il capitolo seguente.

3.13 Conclusioni

Fermiamoci dunque qui nell'analisi delle leggi e vediamo le conclusioni che è possibile trarre dalle dieci esaminate. Ci troviamo di fronte ad una panoramica piuttosto complessa, che però permette riflessioni insperate. Partendo dal presupposto che ci si trovi di fronte ad un testo, quale che sia l'intenzione originaria, di carattere agiografico e che quindi sarebbe forzatura cercare una contestualizzazione storica per ciò che non nasce come storico ed è soggetto a deformazioni di ogni genere, è possibile tenere per fermi alcuni punti: la dialettica che ci è sembrato opportuno sollevare più frequentemente nella discussione di queste leggi riguarda quanto gli elementi inclusi possano attribuirsi ad una corrispondenza storica e quanto possano in realtà essere la proiezione di ideali genericamente cristiani. La seconda legge ha presentato subito questo problema: chi attribuì a Costantino una legge contro la bestemmia aveva presente il provvedimento di Giustiniano, e quindi deve essere considerato posteriore, oppure si può pensare che volesse attribuire al primo imperatore cristiano l'affermazione di valori in cui credeva e che avrebbe voluto vedere ufficialmente riconosciuti?

⁹⁶ M., I, rr 634-636: *...erat enim omnibus gaudium, quoniam lex talis processerat quae nullum ad culturam impelleret, nullum a Christi culturam repelleret.*

⁹⁷ Al 324 risalgono due editti indirizzati da Costantino ai provinciali di Palestina e ai provinciali d'Oriente, di cui si parlerà diffusamente nel prossimo capitolo.

L'approfondimento di queste leggi ha in realtà risolto per lo più autonomamente questo quesito: esse non sembrano rispondere ad una necessità etica o spirituale, perché nel loro complesso sono connotate da una forte dose di concretezza e hanno più che altro il sapore di un'esperienza vissuta: la presenza di una pena pecuniaria, l'insistenza sui privilegi attribuiti alla Chiesa di Roma, alle chiese in genere e alle gerarchie ecclesiastiche, l'evidente costruzione di alcuni episodi sulle tradizioni riguardanti l'uno o l'altro imperatore, favoriscono una ricerca storica, intesa a valutare l'influenza su questo testo di avvenimenti e disposizioni evidentemente correnti nell'ambiente culturale che lo produsse.

Per essere le prime leggi prodotte nell'enfasi devozionale dell'imperatore appena convertito, sembrano ben poco permeate da tensione spirituale e fin troppo sensibili ai problemi ecclesiologici. Anche quelle che rimangono volutamente più generiche e perciò non forniscono elementi che permettano una ricerca specifica, sono per così dire illuminate dall'evidenza della corrispondenza storica con le altre: la seconda e la nona non possono evidentemente prescindere dal modello giustiniano; la sesta ha una forte corrispondenza con la legislazione emanata dal *pius imperator*; la quarta e la quinta parlano di argomenti che sono stati ripresi, rafforzati e specificati dalle leggi di Giustiniano; la settima permette soltanto confronti generici con la munificenza imperiale che distinse sia Costantino che Giustiniano; l'analisi sulla terza ci ha condotto alla seconda metà del V secolo, quando venne emanata una legge che ricorda da vicino la nostra, che fu accolta nel Codice Giustiniano e che quindi venne ripresa dalla sua politica religiosa.

Tutto porta a pensare ad una netta rielaborazione di questa parte degli *Actus Silvestri* da parte di qualcuno che aveva ben presente la figura di Giustiniano e l'impronta da lui data alla politica religiosa del potere secolare. Attraverso la decima legge, invece, (quella sull'abrogazione dei privilegi dei sacerdoti pagani) emerge la figura di Teodosio e alcuni episodi a lui attribuiti dalla letteratura pagana e cristiana nel clima delle polemiche religiose che attraversarono la fine del IV secolo e che videro in Teodosio una determinante presa di posizione del braccio secolare in senso cristiano.

Non si vuole con ciò proporre un *terminus post quem* per la datazione di questa versione A, la quale, a mio parere, elaborata a partire da alcune tradizioni ben diffuse in un contesto orientale nella prima metà del V secolo, manifesta caratteristiche che collocano la sua redazione scritta latina piuttosto nella seconda metà del V secolo, se non agli inizi del VI, come vedremo nei capitoli seguenti. Ma si è più volte ripetuto che in questi testi le rielaborazioni e le riscritture non erano percepite come interventi completamente illegittimi, e, anzi, l'adeguamento costante al dato reale coevo costituisce una delle caratteristiche precipue dei racconti agiografici, che sostanziano il rinnovarsi perpetuo della devozione proprio nel rispecchiare più fedelmente possibile il mondo dei

fedeli, e nel rispondere adeguatamente alle loro esigenze. Non è del tutto peregrina perciò l'ipotesi che queste leggi siano state aggiunte o riscritte sulla base di una parte della codificazione contemporanea, per molte delle quali si tratta di quella giustiniana: d'altra parte, fino a quel manoscritto in siriano del VI secolo in cui compare una vera e propria traduzione dal greco della versione A quale la leggiamo oggi nei suoi elementi fondamentali, precedentemente le testimonianze ci parlano della diffusione di un racconto chiamato *Actus Silvestri*, in cui Costantino pagano e lebbroso era convertito e guarito dal pontefice, e dell'apparizione in sogno all'imperatore dei *principes apostolorum*⁹⁸. Non si può essere perciò sicuri del resto del contenuto della storia, se fosse già come si legge nella versione A nella sua interezza, o quanti o quali elementi furono aggiunti, soppressi, corretti nel tempo, fino alla prima testimonianza testuale a nostra disposizione.

Questi fattori suggeriscono di individuare in questo testo una giustapposizione di diverse tradizioni, che raccoglievano man mano alcuni degli atti più importanti di politica religiosa di diversi imperatori, senza una particolare attenzione a una loro coerenza interna e che restano anche discordanti, come fossili di successivi rimaneggiamenti. Il tutto mescolato a motivi che riprendevano tradizioni genuinamente attribuibili a Costantino, di cui è esempio la costruzione della basilica del Laterano. Partendo, però, dall'effettiva constatazione che la maggior parte delle leggi trovano corrispondenza e coerenza storica in un periodo non anteriore alla seconda metà del V secolo, ma ancora con più frequenza nella prima metà del VI, suggerisco di collocare la leggenda in un ambiente di produzione che abbia "respirato" la politica religiosa dei sovrani che in quel periodo governavano, un ambiente, un redattore, che riceva l'eco di alcune disposizioni di Giustiniano. Sicuramente filoromano, data l'importanza conferita a Silvestro e quindi alla sede di Roma, ma non tanto addentro alle problematiche relative alle prerogative del *primatus Petri*, dato che (forse ingenuamente) attribuisce all'imperatore Costantino il conferimento del primato romano; allo stesso tempo non così lontano dalla *pars Orientis*, di cui evidentemente conosce alcuni episodi di diffusione del cristianesimo e alcune prassi legislative.

L'osservazione che nel nostro testo viene affermato il primato romano deve essere accompagnata dalla considerazione che le leggi sono attribuite ad un imperatore ed è l'intervento imperiale in questi argomenti che viene messo in rilievo. Se da una parte se ne potrebbe (forse esageratamente) dedurre un intento polemico rispetto all'origine divina del *primatus Petri* e quindi alla sua inequivocabile supremazia su tutti gli altri patriarcati, si può comunque affermare che questa parte non è stata filtrata in un'ottica sensibile alle problematiche relative alle prerogative papali, un'ottica che volesse dare rilievo agli interventi imperiali in materia ecclesiologica, ma che non scrive da una

⁹⁸ Vedi *supra*, parr. 1.4 e 1.6.

prospettiva interna alla curia romana, la quale intese sempre ribadire l'origine divina del suo primato.

In realtà lo stesso Giustiniano, nella sua recisa affermazione del primato di Roma, si mostrò ancora una volta in linea con le direttive ecclesiologiche, sottolineandone più volte l'origine evangelica: ne è un esempio evidente una lettera del 536 a papa Agapito, in cui ricordava il legame con le parole di Cristo:

*tu es Petrus: prima salus est rectae fidei regulam custodire et a patrum traditione nullatenus deviare, quia non potest domini nostri Iesu Christi praetermitti sententia dicentis: tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam: haec, quae dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica inviolabilis semper catholica custoditur religio*⁹⁹.

Nonostante il riconoscimento di Giustiniano fosse così conforme ai *canones*, la Chiesa non utilizzò mai a testimonianza delle derivazione apostolica la legislazione imperiale, proprio per non appoggiarsi ad un'autorità estranea alla Chiesa stessa¹⁰⁰. È evidente che presentare il primato come un *privilegium* accordato dall'autorità imperiale corrispondeva a tutt'altre intenzioni.

Riassumendo, se l'attribuzione del battesimo di Costantino a Silvestro rende gli *Actus* un testo di matrice evidentemente ortodossa, e l'affermazione del primato romano ne suggeriva un'origine genericamente filoromana, ad un'attenta osservazione è risultato necessario distinguere dei blocchi probabilmente di origine separata anche all'interno della *conversio Constantini*: le prime dieci leggi (a parte l'ottava sulla fondazione della Basilica del Laterano) sembrano derivare da una prospettiva genericamente filoimperiale, sicuramente ispirata alla politica religiosa di Giustiniano e, nella concessione del primato romano come un atto di *largitas* e *pietas* dell'imperatore, se ne deve ricavare un contesto culturale originario sicuramente non vicino a quello della cura pontificia, per quanto ad essa favorevole.

L'inserimento di una tradizione riguardante Teodosio (rielaborata naturalmente) può essere spiegato tranquillamente con la volontà di attribuire a Costantino gli interventi imperiali che apparivano più significativi per la storia della Chiesa e della sua affermazione sul paganesimo: l'abolizione dei privilegi ai sacerdoti pagani e il parallelo conferimento a quelli cristiani ne costituiva certamente una delle tappe fondamentali. Le ultime due leggi affrontano comunque entrambe il problema del rapporto col paganesimo ed infatti l'episodio in cui è inserita l'undicesima legge è introdotto da questa affermazione:

⁹⁹ *Collectio Avellana, Ep. LXXXIX, in CSEL XXXV.*

¹⁰⁰ B. Biondi, *Giustiniano primo principe e legislatore cattolico*, cit., pp. 30-33.

*Sic quoque ex uno latere crescebat Dei populus in gloria, ut ex altero paganis confusio nasceretur*¹⁰¹.

Il modello imperiale qui proposto, quello di un Costantino tollerante, è completamente cambiato ed è certo molto distante da quello di tutti gli imperatori che seguirono la svolta operata nel 380 da Teodosio con l'editto *Cunctos populos, in primis* Giustiniano che diede al suo governo una direttiva completamente agli antipodi. Il capitolo seguente sarà dedicato proprio alla risoluzione di questo delicato problema, quindi alla ricognizione del modello che avrà ispirato il fantomatico *redaktor* degli *Actus Silvestri* nell'attribuzione a Costantino di una legge e di un discorso sulla tolleranza religiosa.

¹⁰¹M, rr.528-529.

CAPITOLO IV

La tolleranza religiosa di Costantino

4.1 La tolleranza religiosa: precedenti storici

L'ultima legge che si trova nella *conversio Constantini* viene formulata da Costantino nel momento in cui si trova costretto a rispondere alle acclamazioni del popolo, che reclamano l'affermazione del cristianesimo come unica religione dell'impero e di conseguenza l'espulsione dei pagani dalla città, dei sacerdoti dai templi, la persecuzione insomma di coloro che ancora sacrificano agli dei. A queste voci Costantino reagisce ora con serena compostezza, mostrando di aver finalmente fatte proprie le ragioni della libertà religiosa, anzi dando giustificazione e senso con le sue parole alla linea di condotta che la nuova religione di Stato adotterà nei confronti degli altri culti:

«Fra i servizi divini e umani c'è questa differenza, che i servizi umani devono essere obbligatori, mentre quelli divini hanno valore solo se volontari.

Poiché Dio è venerato con la mente e con un sincero sentimento dell'uomo, la devozione verso di lui deve essere spontanea»¹.

Su questa affermazione si fonda del resto la superiorità della religione cristiana rispetto alle altre, poiché nella grande benevolenza divina trova conferma la verità della divinità stessa:

«In questo infatti appare chiaro che è il vero Dio, poiché per tanti secoli non ha sterminato con ira quelli che lo hanno disprezzato, ma egli stesso, che dovrebbe essere venerato, si è dimostrato benevolo, perdonando i peccati e dando salvezza alle anime e ai corpi»².

Quest'immagine di Costantino tollerante trova certamente giustificazione nella tradizione storica: l'imperatore degli inizi del IV secolo aveva di fronte una società che di fatto andava convertendosi,

¹M., I, rr. 605-610: *Inter divina humanaque servitia hoc interest ut humana servitia coacta sint, divina autem voluntaria comprobentur. Deus enim, quia mente colitur et sincero hominis veneratur affectu, spontanea eius debet esse cultura.*

²M., I, rr. 611-615: *In hoc enim apparet quia verus Deus est, quod per tanta saecula contemptoribus suis non iratus finem imposuit, sed propitium se esse qui coli debeat demonstravit indulgendo crimina et salutem animabus et corporibus conferendos.*

ma che aveva forti baluardi in difesa delle antiche tradizioni, quelle che rimpiangevano le persecuzioni. Costantino scelse di incarnare la volontà di cambiamento che si respirava facendosi promotore della nuova religione e dell'organo che a suo avviso la rappresentava maggiormente: la Chiesa nel primato della sua sede romana. A questo scopo cercava da una parte di accrescere il potere della Chiesa stessa e dall'altra di ostacolare il culto pagano, consapevole però di poter combattere solo le manifestazioni che offendevano in maniera più vistosa la morale cristiana³

Il confronto con alcuni documenti inseriti nella *Vita Constantini* di Eusebio di Cesarea può suggerire ulteriori osservazioni, premettendo che la considerazione della storia degli studi su questo testo ci ha portato ad abbracciare l'opinione di coloro che ritengono tali documenti attribuibili allo stesso Costantino, rifiutando l'ipotesi di falsi costruiti da Eusebio o da un interpolatore successivo⁴. Daremo quindi la dovuta importanza a queste fonti, come autentiche espressioni della politica religiosa dell'imperatore.

Ci sono due editti in particolare che dovrebbero essere considerati in questo contesto. Il primo è il famoso editto ai provinciali di Palestina, che risale al 324 (V.C. II 24/42⁵): l'imperatore, subito dopo la vittoria su Licinio, si rivolge alle province d'Asia di cui è divenuto signore, esprimendo in una

³ Vedi *supra*, par. 3.3. Il delicato discorso sulla tolleranza religiosa dell'Impero cristiano ha suscitato importanti discussioni, innanzitutto sulla legittimità o meno dell'utilizzo degli stessi concetti di "tolleranza" o "intolleranza" per un'epoca in cui non esisteva una teoria compiuta in proposito. Cfr. L. Cracco Ruggini, *Tolleranza e intolleranza nella società tardo-antica: il caso degli ebrei*, in: *Dieci prolusioni accademiche (1975-1985)*, Vicenza 1985, pp. 189-208; Ead., *Gli antichi e il diverso*, in: P.C. Bori (a cura di), *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*. Atti del Conv. Intern. (Bologna, 12-14 dic. 1985) (Bologna, 1986), pp. 13-49; L. Kolakowski, *È concepibile una tolleranza cristiana?*, in: P.C. Bori (a cura di), *L'intolleranza*, cit., pp. 227-241. P. Brown, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge 1995; L. Cracco Ruggini, *Clientele e violenze urbane a Roma fra IV e VI secolo*, in: R. Soraci (a cura di), Atti del Conv. Intern. su *Corruzione, repressione e rivolta morale nella tarda antichità* (Catania, 11-13 dic. 1995), Catania 1999; Guy G. Stroumsa, *La formazione dell'identità cristiana*, tr.it. di Piero Capelli, Brescia, 1999, soprattutto 85-179; M. Pesce, *I Giudei, i Romani e la tolleranza religiosa. La rappresentazione di Flavio Giuseppe*, «ASE» 17/2, 2000, pp. 355-382. È noto che il concetto di "tolleranza" compare per la prima volta nello scritto di Locke *De tolerantia* nel 1689.

⁴ Per una bibliografia sul problema si può far riferimento a A. Crivellucci, *Della fede storica di Eusebio nella vita di Costantino*, Livorno 1888; Id., *Gli editti di Costantino ai provinciali della Palestina e agli orientali* (Eus. V.C. II, 24-42 e 48-60), «StudStor» 3, 1894, pp. 369-384, 415-422; Id., *I documenti della 'Vita Costantini'* (Al Prof. O. Seek dell'Università di Greifswald), «StudStor» 7, 1898, pp. 411-429 e 453-459; V. Schultze, *Quellenuntersuchungen zur Vita Constantini des Eusebius*, «ZKG» 14, 1894, pp. 503-555; O. Seek, *Untersuchungen zur Geschichte des Nicanischen Konzils*, «ZKG» 17, 1897, pp. 52-61; Id., *Die Urkunden der Vita Constantini*, «ZKG» 18, 1898, pp. 321-345; A. Mancini, *Ossezioni sulla vita di Costantino di Eusebio*, «RFIC» 33, 1905, pp. 309-360; P. Batiffol, *Les documents de la Vita Constantini*, «RSR» 4, 1914, pp. 81-95; I. Daniele, *I documenti costantiniani della "Vita Costantini" di Eusebio di Cesarea*, «Analecta Gregoriana» 13, Roma. 1938, pp. 58-173; H. Grégoire, *Eusèbe n'est pas l'auteur de la 'Vita Constantini' dans sa form actuelle et Constantin ne s'est pas 'converti' en 312*, «Byzantion» 13, 1938, pp. 561-583; A. Piganiol, *L'Empire Chrétien*, Paris 1972, pp. 126-132; A. H. M. Jones-T. C. Skeat, *Notes on the Genuineness of the Constantinian Documents in Eusebius's Life of Constantine*, «JEH» 5, 1954, pp. 196-200; H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, «Beitrage zur historischen Theologie» 20, 1955, pp. 160-201; Fr. Winkelmann, *Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der 'Vita Constantini'*, «Klio» 40, 1962, pp. 187-243; M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, pp. 391-404; S. Calderone, *Costantino e il cattolicesimo*, cit., pp. 208-210.

⁵ In particolare sull'editto ai provinciali di Palestina si vedano I. Daniele, *I documenti costantiniani della "Vita Costantini" di Eusebio di Cesarea*, cit., p. 153; H. Doerries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1954, pp. 47-50; R. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zürich 1966, pp. 312-319; P. Joannou, *La législation impériale et la christianization de l'Empire Romain (311-476)*, cit., pp. 23-25.

prima parte la sua provvidenzialistica visione della storia, secondo cui gli uomini virtuosi sono sempre assistiti dalla fortuna, mentre i persecutori e i malvagi sono destinati alla sconfitta; nella seconda parte, più strettamente giuridica, si stabiliscono norme di riparazione alle inique disposizioni di Licinio contro i cristiani. Evidentemente, però, le convinzioni enunciate in questo editto erano state interpretate dai suoi governatori in maniera un po' troppo fiscale. Un eccessivo ossequio alla fede del nuovo imperatore infatti aveva evidentemente danneggiato coloro che ancora rimanevano legati agli antichi culti. prova ne è il fatto che, probabilmente, Costantino, sollecitato dalle lamentele da parte dei provinciali pagani, dovette inviare un secondo editto, questa volta in tono di ammonimento. In questo secondo editto (V.C. II 48-60), anch'esso del 324, indirizzato ai provinciali dell'Oriente, l'imperatore afferma con forza, non dimenticando comunque di ribadire la falsità del culto pagano, la libertà di seguire la religione che si preferisce.

Nel confronto fra questi due editti e la prima e l'undicesima legge degli *Actus* emerge il fatto che in entrambi i casi Costantino sia dovuto intervenire per affermare un principio della libertà di culto che inizialmente poteva non essere stato chiaramente espresso o compreso. Negli *Actus* questo passaggio è descritto come un iter psicologico dello stesso imperatore, che in un primo tempo avrebbe avuto la tentazione di imporre ai sudditi la sua nuova fede e poi si sarebbe ravveduto (dall'accenno contenuto in 531-33 l'intervento di papa Silvestro in questa moderazione risulta determinante). Dalla lettura dei due editti della V.C. non sembra invece potersi dedurre un reale mutamento nelle intenzioni di Costantino: il primo è un manifesto delle sue convinzioni filosofico-religiose e pone soprattutto l'accento sull'opposizione alla politica anticristiana di Licinio, presentata come una politica di vessazioni e di crudeltà nei confronti dei seguaci del vero Dio. Probabilmente l'enfasi data agli elementi di contrapposizione con il suo avversario provocò un fraintendimento della nuova politica religiosa: da troppo tempo ormai l'avvicinarsi dei vari imperatori implicava un'automatica imposizione delle rispettive preferenze religiose e la conseguente persecuzione degli oppositori⁶. Costantino intervenne con un secondo editto per sottolineare anche in questo ambito il suo distacco dai predecessori: egli annunciava di non desiderare la persecuzione dei pagani e dimostrava così la superiorità di chi abbraccia la dottrina cristiana, la quale preferiva e anzi ammetteva soltanto conversioni spontanee.

Nonostante gli *Actus* diano di questo passaggio fra un primo e un secondo intervento dell'imperatore un'interpretazione più sottilmente emotiva, risulta evidente la sostanziale identità dei fatti: c'è un rischio, una tentazione o un timore del popolo, dei governatori delle province o di Costantino stesso, di sfociare nell'assolutismo religioso. L'imperatore, redarguito secondo la

⁶ Che circolassero anche un secolo più tardi tradizioni del genere su Costantino è dimostrato dalla notizia attestata in Sozomeno (I 8), secondo la quale l'imperatore impose con un pubblico editto che tutti i romani d'Oriente abbracciassero la religione cristiana. Cfr. B. Biondi, *Il diritto romano cristiano* I, cit., p. 263.

leggenda dalla massima autorità ecclesiastica, oppure resosi conto semplicemente di un fraintendimento e di un'esasperazione delle sue stesse dichiarazioni, ammonisce i sudditi al rispetto della libertà religiosa: è un atto di straordinaria importanza storica, che sancisce la differenza fra uno Stato retto da un imperatore pagano (Diocleziano ne era l'esempio più vicino e scottante) e i valori seguiti dal primo imperatore dichiaratamente cristiano; un atto che costruisce l'identità della religione cristiana nei suoi rapporti con la *saecularis potestas* e che mette in evidenza la sostanziale sottomissione della politica religiosa del primo imperatore cristiano alle direttive della Chiesa.

È anche vero che il cosiddetto editto di Milano del 313, pervenutoci nella *Historia Ecclesiastica* di Eusebio (X 5, 2-14) e nel *De mortibus persecutorum* di Lattanzio (XLVIII 2-13)⁷ già aveva proclamato questi principi fondamentali:

«Quando io, Costantino Augusto, e io, Licinio Augusto, giungemmo felicemente a Milano e fu da noi esaminato tutto ciò che avrebbe potuto rivelarsi utile e di giovamento allo Stato [...] decidemmo [...] di dare ai Cristiani e a tutti libera scelta di aderire alla religione che volevano, affinché qualunque divinità e potenza celeste potesse essere benevola con noi e con tutti coloro che vivono sotto il nostro dominio [...] La tua fedeltà vede che questo è da noi concesso ai cristiani in maniera assoluta, e che anche agli altri è stata data la facoltà di seguire le loro abitudini religiose, cosa che è evidente che debba accadere in armonia con la tranquillità dei nostri tempi, cosicché ognuno in materia di fede abbia la possibilità di scegliere e praticare ciò che vuole. Da noi è stato stabilito questo, perché non sembri che ostacoliamo qualche onore o culto.»⁸

In queste parole si respira sicuramente un'atmosfera diversa rispetto alle due lettere contenute nella V.C. Il recente conflitto fra Costantino e Massenzio era stato condotto solo sul terreno politico: l'Augusto di Gallia, Spagna e Britannia marciava contro il tiranno, l'usurpatore dell'Italia e d'Africa, ma la fede religiosa non li opponeva. Le disposizioni prese da Costantino e Licinio dopo l'incontro a Milano non dovettero suonare, almeno ai cristiani d'Occidente, come una liberazione, perché le persecuzioni erano già state interrotte da Costantino nel suo territorio nel 306, da Galerio con l'editto di Serdica (fine aprile-inizio maggio 311⁹) e dallo stesso Massenzio fra il maggio 311 e

⁷ S. Calderone, *Costantino e il cattolicesimo*, cit., pp.182-204, ha dimostrato che i due passi tramandano due versioni dello stesso testo: in Lattanzio è il rescritto pubblicato da Licinio a Nicomedia il 13 giugno 313; in Eusebio quello pubblicato in Palestina. Sull'editto di Milano T. Christensen, *The So-Called Edict of Milan*, «C&M» 35, 1984, pp. 129-175; A. Marcone, *La politica religiosa: dall'ultima persecuzione alla tolleranza*, in A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma III/1. L'età tardoantica. Crisi e trasformazioni*, Torino 1993, pp. 242-245. Cfr. anche G. Bardy, editore della *Historia ecclesiastica* di Eusebio per le SC 55, pp. 104-105, n. 2.

⁸ Eusebio, *h.e.* X, 5, 4-8

⁹ Sull'editto di Galerio si vedano J. Vogt, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München 1960, pp. 152-53; a. Marcone, *La politica religiosa: dall'ultima persecuzione alla tolleranza*, cit., pp. 240-242.

l'ottobre 312, quando aveva decretato inoltre la restituzione dei beni alla comunità cristiana di Roma¹⁰.

L'importanza dell'editto di Milano non è quindi la novità delle disposizioni prese a favore dei cristiani (che sono in pratica la concessione della libertà di culto e la restituzione dei beni immobili), di cui sono molto più significative quelle decise dal solo Costantino prima e dopo, ma il fatto che, a parte l'atmosfera di generale libertà religiosa che sfocia nel sincretismo, qui la religione cristiana non è soltanto tollerata e concessa, come nelle disposizioni imperiali precedenti, ma sembra assumere un ruolo di rilievo, un'importanza particolare; addirittura nella formulazione ufficiale precede le altre:

«..decidemmo...di dare ai cristiani e a tutti libera scelta di aderire alla religione che volevano...»¹¹

Manca inoltre qualsiasi riferimento alle divinità pagane, anzi il linguaggio tende ad una neutralità sicuramente più vicina ad un generico monoteismo:

«..in modo che la divinità potesse in tutte le cose concederci la consueta attenzione e benevolenza.»¹²

In sostanza i culti tradizionali sembrano improvvisamente dimenticati dalle nostre testimonianze, messi da parte, privati del ruolo di "religione di Stato". Qui sembra prevalere la necessità forte di una pacificazione generale nell'impero logorato dalle persecuzioni degli Augusti precedenti e dalle guerre civili e non c'è traccia di un'esplicita dichiarazione di fede. D'altra parte la politica di appoggio alla Chiesa cattolica perseguita da Costantino prima e dopo questo editto spinge a leggere questo fondamentale silenzio nei confronti del paganesimo tradizionale come il primo passo verso la creazione di un Impero cristiano¹³.

¹⁰ Ultimo sostenitore della politica delle persecuzioni rimaneva Massimino Daia, il quale, nonostante un ripensamento nel 311, quando ordinò di sospenderle, spinto evidentemente da una volontà di avvicinamento a Costantino, fu sconfitto il 30 aprile 313 a Campus Egerius da Licinio. Pare che in questa occasione anche Licinio sia stato sostenuto da una visione divina. Sulla sconfitta di Massimino Daia si veda soprattutto H. Castritius, *Studien zu Maximinus Daia*, Kallnünz 1969, pp. 63-76.

¹¹ Eusebio, *h.e.* X, 5, 4.

¹² Eusebio, *h.e.* X, 5, 5.

¹³ La sterminata discussione sulla conversione di Costantino ha portato ormai ad ammettere la sostanziale inutilità della distinzione fra spinte politiche e spirituali della sua azione riformatrice dello Stato romano e a ridimensionarne le contraddizioni inserendole nel contesto storico di quella che poteva essere la religiosità del primo imperatore ufficialmente cristiano agli inizi del IV secolo (sull'autenticità dei sentimenti religiosi di Costantino, in contrasto con la visione di Jacob Burckhardt, secondo cui quello di Costantino era certamente un cristianesimo "politico", sono ancora fondamentali le pagine di S. Mazzarino, *L'era costantiniana» e la «prospettiva storica» di Gregorio Magno*, in Atti del Convegno Internazionale «Passaggio dal mondo antico al Medioevo da Teodosio a san Gregorio Magno» (Roma, 25-28 maggio 1977), Roma 1980, pp. 9-28, poi in D. Vera (a cura di), *La società del Basso Impero, guida storica e critica*, Roma-Bari 1983, pp. 117-137) e Id., *Antico, tardoantico ed era costantiniana I*, Roma 1974, pp. 32-50. Qui si vuole sottolineare il fatto che in questa prima manifestazione di politica religiosa l'imperatore abbia mantenuto i toni

Appare evidente che la libertà di culto concessa a tutti nel 313 è molto diversa da quella ribadita da Costantino dieci anni più tardi, dopo la sconfitta di Licinio nel 324 ad Adrianopoli e a Crisopoli. Questa volta l'Augusto d'Occidente brandiva davvero la bandiera della religione cristiana contro le misure vessatorie dell'Augusto d'Oriente; questa volta era in gioco la storia della Chiesa e la vittoria militare di Costantino comportò il prevalere sulla politica religiosa del rivale¹⁴.

Il breve *excursus* era volto rintracciare nella rappresentazione degli *Actus* i riflessi della memoria storica. Ma risulterà ancora più utile alla luce di un'ulteriore osservazione: abbiamo già fatto presente che delle tre sezioni di cui sono considerati composti gli *Actus* il racconto della *conversio Constantini* è certamente ambientato in un periodo successivo al 324¹⁵. Il *terminus post quem* riconosciuto per la *conversio* non fa che dare ulteriore conferma a tutto ciò che abbiamo ossevato in precedenza: il confronto tra l'oscillazione dell'imperatore fra assolutismo religioso e tolleranza, presente negli *Actus*, e i due editti della *Vita Constantini* acquista di senso per il comune contesto storico in cui sono certamente ambientati, all'indomani della conquista di tutto il mondo romano da

distaccati di chi è al di sopra delle parti, ma questo non esclude che realmente sia cambiato qualcosa nelle convinzioni religiose di Costantino prima della vittoria su Massenzio e che si possa prestare fede alla versione di Eusebio: dal 312 in poi, quindi anche prima del cosiddetto editto di Milano, sono numerosi e immediati gli interventi dell'imperatore a favore della chiesa cattolica (per la datazione dei provvedimenti di Costantino riportati da Eusebio nel libro X della sua *Historia Ecclesiastica* cfr. S. Calderone, *Costantino e il cattolicesimo*, cit., pp. 135-150): le sue preoccupazioni si rivolgono inizialmente ai conflitti religiosi (in particolare quello donatista), che rischiano di minare la "legittima e santissima religione cattolica" (Eus. *h.e.* X 6, 1), poi favorisce la cristianità sempre più decisamente, decretando la restituzione dei beni delle *ecclesiae*, assegnando contributi in denaro e concedendo l'*immunitas* ai *clerici* dai *munera*.

¹⁴ Licinio, infatti, dopo un primo periodo di consonanza di intenti in cui si faceva addirittura emulatore delle visioni divine di Costantino, si era indirizzato verso una politica religiosa molto più fedele alla tradizione classica rispetto al suo collega, ma non per un legame più forte con gli dei tradizionali: egli, infatti, rimase fedele in realtà ai principi di libertà religiosa emessi con l'editto di Nicomedia, ma non comprese la portata politica dell'accettazione di una religione come quella cristiana. Perciò la volle circoscrivere nell'ambito ammesso per tutte le altre religioni: un ambito che non interferisse con l'autorità statale e che non avesse alcun riverbero politico: è merito di Salvatore Calderone (*Costantino e il cattolicesimo*, cit., pp.205-230) aver sottolineato che Licinio non promosse nessuna effettiva persecuzione (sarebbe stata la tredicesima), ma che i suoi interventi, analizzati attentamente attraverso il confronto dei passi paralleli della *h.e.* (X VIII 2-19) e della *V.C* (I 48-58; II 1-2), di Eusebio, furono di volta in volta rivolti alle pericolose ingerenze politiche del cristianesimo e all'effettiva tendenza a creare uno Stato nello Stato, tendenza che Costantino invece andava assecondando. Lo scontro fra i due è quindi lo scontro fra la prospettiva di uno Stato retto sul dualistico potere di Chiesa e impero e quella di un forte potere centrale in grado di contenere anche le tendenze religiose più rivoluzionarie. Naturalmente in questo conflitto Costantino cercò di trarre dalla sua parte le numerosissime comunità cristiane d'Oriente: risalgono appunto al 321, quando i rapporti fra i due Augusti si incrinano più profondamente, tre delle costituzioni che sono tra le più importanti per il conferimento alla chiesa di un potere temporale: la *manumissio in ecclesia* (*CTh* IV 7, 1), la discussissima *episcopalis audientia* (*CTh* I 27, 1), e la concessione alle chiese cattoliche della *testamenti factio passiva* (*CTh* XVI 2, 4); allo stesso anno risale l'editto di tolleranza per i donatisti e al 323 il progetto di un sinodo generale per la pace della chiesa (Gelas., *h.e.* II 5, 1). E' soprattutto Costantino che vuole dare di Licinio l'immagine di un crudele persecutore e Eusebio ne è il più fedele portavoce, accentuandone a tinte fosche le misure anticristiane (cfr. S. Mazzarino, *L'oratio ad sanctorum coetum*, in *ATEC*, cit., soprattutto pp. 109-112). In realtà l'opposizione c'era, ma non nei termini di un contrasto fra cristianesimo e paganesimo, ma nei termini della conservazione o meno delle antiche strutture dello Stato romano. Di fatto il contrasto con Licinio dava rilievo allo schieramento religioso di Costantino, anche se il primo tentò un riavvicinamento *in extremis* alle masse cristiane che si era inimicato, se così si può interpretare l'improvvisa ripresa nel 323 delle sinodi da lui precedentemente proibite. Costantino però si faceva paladino non tanto della cristianità in genere quanto della Chiesa cattolica che trovava nella sede romana la *potentior principalitas*, si faceva promotore del nuovo sistema di governo da lui inaugurato che dava alla Chiesa cattolica un forte potere temporale, e brandendo questa bandiera vinse.

¹⁵ Cfr. *supra*, par. 1.7, in riferimento alle osservazioni di F. Parente, *Qualche appunto sugli Actus Beati Silvestri*, cit., pp. 878-897, e soprattutto di V. Aiello, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, cit., pp. 17-58.

parte dell'imperatore Costantino. In entrambi i casi si scorge infatti un'incertezza rispetto ai limiti della rivoluzione carismatica di Costantino che in un decennio aveva già cominciato a stravolgere le strutture dello Stato romano e in entrambi i casi questi limiti vengono stabiliti in maniera forte dallo stesso imperatore (negli *Actus* su suggerimento della massima autorità ecclesiastica). Si è già visto come la stessa collocazione della conversione dell'imperatore dopo il 324 nella *conversio* risponda ad una interpretazione "epocale" di questo periodo soprattutto da parte della tradizione pagana, che vi riconosceva i segni di un'evidente degenerazione morale: l'abbandono di Roma e la fondazione di Costantinopoli¹⁶.

4.2 La domanda: perché gli *Actus* valorizzano tanto la tolleranza religiosa di Costantino?

La ricognizione di un parallelo nella tradizione storica non elude la necessità di individuare un periodo, un ambiente in cui la valorizzazione della tolleranza religiosa di Costantino fosse così necessaria da costituire uno degli aspetti più rilevanti degli *Actus*.

Come abbiamo già visto Pohlkamp intravede nell'enfasi data a questo aspetto della politica religiosa di Costantino il riflesso di quella particolare temperie culturale di fine IV secolo prima dell'editto *cunctos populos*, quando un'ideologia liberale poteva costituire ancora una potente arma di seduzione, sia da parte pagana che da parte cristiana: in particolare egli propende per il periodo di governo di Valentiniano II¹⁷. Vincenzo Aiello, come già detto, si è soffermato sul rilievo dato in questa parte degli *Actus* alla tolleranza religiosa di Costantino, poiché è chiaramente uno degli aspetti più sottolineati dalla *conversio*: cercando un periodo in cui fosse funzionale la rievocazione da parte cristiana di questa tradizione su Costantino, egli propone di individuarlo in un momento particolarmente delicato per la Chiesa, quando il sacco di Alarico del 410 aveva alimentato la polemiche pagane che imputavano la caduta di Roma all'abbandono delle divinità tradizionali. Il sacco della capitale dell'Impero aveva colpito fortemente l'immaginario collettivo: si cercavano risposte soprannaturali e capri espiatori in terra. Il mondo cristiano, però, poteva contrapporre un forte argomento a questa accusa: non era stata la negligenza nei confronti degli dei dell'Olimpo a provocare la catastrofe, poiché la Chiesa, nel suo primo incontro ufficiale con il potere secolare, aveva scelto di mantenere il fondamentale principio della libertà religiosa, e l'Impero si era convertito spontaneamente. Il motivo per cui in questa parte degli *Actus* si pone così fortemente l'accento sulla politica di tolleranza religiosa inaugurata da Costantino deve essere ricercato, secondo Aiello, proprio nel contesto storico in cui nacquero queste polemiche fra intellettuali pagani e cristiani, all'indomani del sacco di Alarico. La sua proposta è quindi di individuare la

¹⁶ Vedi *supra*, par. 1.7.

¹⁷ Si veda anche W. Pohlkamp, *Kaiser Konstantin*, cit., pp. 384-385.

nascita e le spinte che portarono alla creazione della *conversio Costantini* proprio a ridosso di questi avvenimenti, come risposta a questa polemica¹⁸. In questo senso Gli *Actus* si inserirebbero in un processo di riabilitazione della figura di Costantino da parte cristiana dopo quasi un secolo di propaganda negativa dovuta principalmente alle sue tendenze filoariane, ma sarebbero l'unica voce in merito alla valorizzazione specifica della sua tolleranza religiosa¹⁹. Qui si tratta di una vera e propria fondazione mitica dello Stato cristiano: la crescita del «popolo di Dio» non poteva certo essere presentata come il risultato di un'imposizione di parte imperiale: il numero dei fedeli si era moltiplicato spontaneamente, l'Impero si era convertito nella più assoluta libertà ed è per questo che in tutta l'ultima parte signoreggia l'immagine di un Costantino tollerante, che resiste anche alle acclamazioni popolari contro il paganesimo, perché

*Inter divina humanaque servitia hoc interest ut humana servitia coacta sint, divina autem voluntaria comprobentur*²⁰.

Costantino esprime a chiare lettere la neutralità del suo atteggiamento:

*Nec hoc aliqui metuant, quod a nostra gratia divellantur, si christiani esse noluerint; nostra enim clementialis est: ut opere non mutetur*²¹.

Eppure è il caso di notare che questa enunciazione, in cui il potere imperiale dichiara che i sudditi non devono temere nulla nel caso che non si vogliano convertire, risulta talmente forte da suggerire addirittura un intento polemico: se causata dalle polemiche pagano-cristiane dopo la sciagura del 410, come ipotizzato da Aiello, è possibile che non generasse un immediato confronto con la legislazione imperiale ormai intollerante dal 380 in poi? Una riproposizione così forte in chiave cristiana di questo modello imperiale deve essere causata da motivi di ordine ideologico, dato che di fatto la Chiesa stessa incoraggiava interventi ben poco tolleranti da parte imperiale: una Chiesa che doveva vedere nel progressivo allinearsi delle direttive statali con quelle religiose un motivo di gloria e il compiersi di un disegno celeste. Naturalmente l'intervento moderatore del papa nella leggenda non è da sottovalutare; anzi, proprio in quest'atto di umiltà e di "sudditanza" dell'imperatore nei confronti del capo della Chiesa va individuata una delle principali cause dell'accoglimento degli *Actus* negli Apocrifi Simmachiani, quando lo scisma laurenziano rendeva

¹⁸ V. Aiello, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, cit., pp. 45-58.

¹⁹ Vedi *supra*, par. 1.4.

²⁰M, I, rr. 605-607.

²¹M, I, rr. 624-26.

attuali tali problematiche²². Il determinante intervento di Silvestro nella definizione della politica religiosa di Costantino sembra suggerire il modello del corretto rapporto fra potere statale ed ecclesiastico, dove il primo segue umilmente le direttive del secondo per quanto riguarda le ingerenze in campo religioso e sancisce la differenza fra *servitia humana* e *divina*, gli uni coatti, gli altri volontari.

Dunque, in quale periodo poteva essere funzionale l'esaltazione di un simile Costantino da parte di un ambiente di produzione sicuramente filocattolico e romano? Quando la Chiesa potè avere interesse a riproporre come esemplare una politica religiosa tollerante, senza andare contro i suoi stessi interessi così esemplarmente difesi dalle leggi imperiali dopo il 380?

La lettura diretta di questa parte della *conversio* sembra suggerire qualcosa: le parole di Costantino sono così vive e il concetto di tolleranza religiosa è espresso in maniera così consapevole e articolata da far pensare ad un modello più concreto: la politica "sincretistica" di Valentiniano II, la volontà generica di evitare l'accusa di persecuzioni ai danni dei pagani da parte di Ambrogio non sono mai accompagnate da una così lucida affermazione di teologia politica, che sarebbe stata comunque isolata e controcorrente, considerato che i rapporti fra Chiesa e Stato andavano verso l'elaborazione dell'editto *de fide catholica* del 380, che imponeva "a tutti i popoli" la formula niceno-costantinopolitana e condannava gli eretici.

I paragoni più vicini vengono da parte dell'intellettualità pagana:

*Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*²³

Ma è evidente che si tratta di una esortazione al sincretismo religioso o comunque alla benevolenza nei confronti delle diverse convinzioni religiose, tutte anelanti alla rivelazione dello stesso mistero, piuttosto che di una precisa teorizzazione del non-intervento del potere politico nelle questioni di culto e della necessità di un'adesione spontanea alla propria religione, come risulta dagli *Actus*. Certo, la rappresentazione del nostro testo agiografico si rifà ad un modello di fondazione corretta dello stato cristiano, la cui conversione avviene spontaneamente rispetto ad un'alterità sconfitta pacificamente, che rimonta a tradizioni più antiche e risale alle origini stesse della diffusione del cristianesimo e delle modalità di predicazione e conversione che lo stesso Gesù dei Vangeli aveva adottato. Ma l'insistenza con cui la *conversio Constantini* sottolinea questo aspetto sembra suggerire una riproposizione di un simile *tòpos* in relazione ad un riflesso più locale, vicino, concreto, un punto di riferimento visibile. Di fatto la Chiesa già dalla fine del IV secolo incoraggiava interventi ben poco tolleranti da parte dell'autorità politica. La rappresentazione di un

²² Cfr. *supra*, par. 1.4.

²³ Simmaco, *Relatio* III, 10.

modello imperiale tollerante, se non trovava conferma in una figura di riferimento contemporanea, doveva necessariamente avere un portato polemico.

4.3 L'ipotesi

Molto è stato scritto a proposito della politica religiosa tollerante che il re ostrogoto Teoderico manifestò in più di un'occasione durante il suo lungo regno in Italia (493-526). Si tratta di interventi che egli si trovò ad applicare soprattutto in relazione ad alcuni incresciosi contrasti sorti fra i cristiani e le comunità ebraiche di diverse città della penisola: Roma, Genova, Milano, Ravenna, tutti collocabili cronologicamente tra il 509 e il 526²⁴. Il *rex* ariano, nella gestione del difficile equilibrio fra Senato di Roma, Chiesa romana e imperatore d'Oriente, opta per lo scrupoloso rispetto della legislazione vigente a difesa dei giudei e delle Sinagoghe: fonti di questi episodi sono le lettere di Teoderico conservate nei *Variarum Libri duodecim* di Cassiodoro e quella collezione di *excerpta* non lontana dai fatti e perciò da considerare complessivamente piuttosto attendibile, per quanto frammentaria e a volte confusa, nota come Anonimo Valesiano²⁵.

Nella lettera 27 del secondo libro delle *Variae*, databile probabilmente fra il 507 e il 511²⁶, Teoderico concede il restauro di una sinagoga agli ebrei di Genova, assicurando una garanzia trentennale del rispetto dei diritti precedentemente acquisiti; probabilmente al 511²⁷ risale la lettera 45 del terzo libro delle *Variae*, indirizzata da Teoderico al *comes* Arigerno a proposito della contesa che opponeva Chiesa cattolica e Samaritani per il possesso di un ex-sinagoga a Roma: Il *rex* invoca

²⁴ Cfr. G. B. Picotti, *Osservazioni su alcuni punti della politica religiosa di Teoderico*, in *I Goti in Occidente. Problemi*, CISAM 3, Spoleto 1956, pp. 173-226, 235-262; B. Saitta, *Religionem imperare non possumus. Motivi e momenti della politica di Teoderico il Grande*, «Quaderni Catanesi» 8, 1986, pp. 63-88; B. Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma 1992; B. Saitta, *La 'civiltas' di Teoderico. Rigore amministrativo, 'tolleranza' religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, Roma 1993; A. Somekh, *Teoderico e gli ebrei di Ravenna*, in *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente, Atti del Congresso Internazionale (Ravenna, 28 sett-2 ott. 1992)*, Ravenna, 1995, pp. 137-149; T. Sardella, *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico*, cit.; M. Pesce, *Cum divinitas patiatur diversas religiones esse. Alle origini di una fondazione biblica della libertà religiosa*, in *Studi in onore di Boris Ulianich*, Napoli 1999, pp. 1-23, consultato in Internet.

²⁵ Sulle *Variae* si vedano Th. Mommsen, *Ostgotische Studien*, in *Gesammelte Schriften* 6. *Historische Schriften*, Berlin; 1910, pp. 362-484; A.J. Fridh, *Terminologie et formules dans les Variae de Cassiodore: études sur le développement du style administratif aux derniers siècles de l'antiquité*, Stockholm 1956; S. Krautschick, *Cassiodorus und die Politik seiner Zeit*, Bonn 1983; L. Viscido, *Studi sulle Variae di Cassiodoro*, Soveria Mannelli 1987; L. Cracco Ruggini, *Società provinciale, società romana, società bizantina in Cassiodoro*, in S. Leanza (a cura di), *Cassiodoro dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Squillace, 25-27 ott. 1990)*, Catania 1993, pp. 245-261; M. Mazza, *La Historia tripartita di Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore: metodi e scopo*, in S. Leanza (a cura di), *Cassiodoro dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*, cit., pp. 210-244; V. Aiello, *Cassiodoro e la tradizione su Costantino*, in S. Leanza (a cura di), *Cassiodoro dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*, cit., pp. 131-157; A. Giardina, *Cassiodoro politico e il progetto delle Variae*, in *Teoderico il grande e i Goti d'Italia, Atti del XIII Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo I (Milano, 2-6 novembre 1992)*, CISAM, Spoleto 1993, pp. 45-76; M. Pesce, *Cassiodoro e gli ebrei: provvedimenti politici e riflessione teologica. Dalle Variae al Commento ai Salmi*, «ASE» 16/2, 1999, pp. 379-401.

²⁶ Cfr. S. Krautschick, *Cassiodorus und die Politik*, cit., p. 65 n.1.

²⁷ Su cui L. Cracco Ruggini, *Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI sec. d.Cr.*, «Studia et Documenta Historiae et Juris» 25, 1959, p. 207 n. 54

l'intervento di Arigerno perchè faccia giustizia, contemplando l'eventualità che si tratti effettivamente di un ex-sinagoga e che perciò debba essere difeso il diritto dei samaritani. Nella lettera 33 del quarto libro, risalente al 511²⁸, Teoderico stabilisce per gli ebrei di Genova la conservazione degli antichi privilegi stabiliti dal diritto romano precedente: probabilmente la comunità giudaica si era rivolta al re goto perchè le autorità locali ponevano difficoltà nel riconoscere questi diritti, inserendosi in quel processo di progressiva limitazione che aveva già colpito gli ebrei con le restrizioni apportate da Teodosio II e che sfoceranno nelle imposizioni del *Codex Iustinianeus*²⁹. Un ulteriore episodio romano: alcuni schiavi cristiani avevano ucciso i loro padroni ebrei e per questo erano stati condannati. La condanna aveva provocato un tumulto e l'incendio di una sinagoga. Teoderico si rivolge perciò al Senato di Roma, probabilmente nel 511, principalmente per scongiurare che l'episodio sfoci in un'ostilità di massa e un tumulto popolare. Perciò assicura la sua protezione agli ebrei e il rispetto delle norme vigenti per entrambe le confessioni religiose³⁰. L'Anonimo Valesiano riporta un episodio risalente con tutta probabilità al 519, ricostruibile nei particolari in diverse maniere e quindi molto discusso dalla critica storica³¹: secondo l'interpretazione più recente gli ebrei di Ravenna avrebbero gettato nel fiume l'acqua battesimale loro offerta dai cristiani, i quali di conseguenza avrebbero incendiato le sinagoghe della città. Teoderico ordina, pena la flagellazione, che i colpevoli provvedano economicamente alla ricostruzione dei luoghi di culto ebraici. Nel 526³² il rex risponde, con la lettera 37 del quinto libro

²⁸ Cfr. S. Krautschick, *Cassiodorus und die Politik*, cit., p. 65

²⁹ Sulla condizione degli ebrei soprattutto nei secoli IV-VI cfr: J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, 2 voll., Paris 1914, in partic. vol. I, pp. 66 ss.; W. G. Braude, *Jewish Proselyting in the First Five Centuries of the Common Era. The Age of the Tannaim and Amoraim*, Brown 1940; B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Paris 1973; M. Simon, *Verus Israel: étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*, Paris 1948; B. Blumenkranz, *Augustin et les juifs; Augustine et le judaïsme*, «Recherches Augustiniennes» 1, 1958, pp. 225-241; L. Cracco Ruggini, *Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI sec. d.Cr.*, cit., pp. 186-284, in particolare sulla restrizione dei loro diritti civili e politici p. 234, n.129; Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde Occidental (430-1096)*, Paris 1960; Id., *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les Juifs et le Judaïsme*, Paris 1963; AA.VV., *Paganisme, Judaïsme, Christianisme* (Mél. M. Simon), Paris 1978; Ch. Vogler, *Les Juifs dans le code Théodosien* (Le point théologique 33), Paris 1979; R. Wilken, *The Jews and Christian Apologetics after Theodosius' Cunctos Populos*, «Harvard Theological Review» 73, 1980, pp. 451-471; L. Cracco Ruggini, *Pagani, Ebrei e Cristiani: Odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli Ebrei nell'Alto medioevo*. Atti della XXVI Settimana di Studi del CISAM, I, Spoleto 1980, pp. 15-117; P. C. Bori, *Il vitello d'oro*, Torino 1981; J. G. Gager, *The origin of Anti-Semitism. Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York-Oxford 1985; A. Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, Detroit 1987; J. Neusner, *Judaism and christianity in the Age of Constantine: History, Messiah, Israel and the Initial Confrontation*, Chicago 1987; Id., *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo* (tr. it.), Brescia 1989; P. C. Bori., *L'estasi del profeta e altri saggi tra Ebraismo e Cristianesimo*, Bologna 1989; L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Philadelphia 1993; J. Neusner, *Judaism in late Antiquity. I. The literary and archeological sources*, Leiden-New York-Köln 1995; O. Limor-G. G. Stroumsa, *Contra Judaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen 1996; M. Pesce-M. Simonetti (a cura di), *Adversus Judaeos. I fondamenti biblici della polemica antiebraica*, numero monografico di «ASE» 14/1, 1997.

³⁰ Cassiodoro, *Variae* 4, 43, sulla cui datazione S. Krautschick, *Cassiodorus und die Politik*, cit., p. 68.

³¹ *Excerpta Valesiana*, ed. Moreau, 1968, 81-82 (= *MGH AA IX,1: Chronica Minora*, p. 326). L'ipotesi più recente è fornita da A. Somekh, *Teoderico e gli ebrei di Ravenna*, cit., pp. 139-149, che riferisce anche tutte le supposizioni precedenti.

³² Secondo la datazione fornita da S. Krautschick, *Cassiodorus und die Politik*, cit., *ad loc.*

delle *Variae*, alle frequenti richieste di *tuitio* avanzategli dalla comunità giudaica di Milano, a proposito dei diritti sulla loro sinagoga e di alcuni episodi di maltrattamento. Teoderico riconosce il diritto all'esistenza delle sinagoghe ebraiche, garantendogli la protezione per trent'anni e ammonisce che *nullus ecclesiasticus, quae synagogae vestrae iure competunt, violentia intercedente pervada...nec vestris se causis importuna acerbitate permisceat...*, raccomanda, inoltre, agli stessi giudei: *nec vos quod ad praefatas ecclesiae ius vel personas legibus pertinere constitit, inciviliter arrectare temptatis*.

La garanzia accordata alle comunità giudaiche sulla conservazione dei diritti precedentemente acquisiti si inserisce certamente in quel preciso programma di governo voluto da Teoderico improntato all'ideale di *civilitas*, ideale che, come più volte è già stato sottolineato, garantiva al regno goto una sorta di continuità con le tradizioni più gloriose dell'impero, che sopravvivevano sotto il suo governo illuminato³³. In tal senso Teoderico risulta una parentesi importante in quel processo di progressiva restrizione delle norme che garantivano i diritti delle sinagoghe dalla fine del IV secolo in poi. Processo, questo, che riflette la crescente intolleranza nei confronti delle comunità ebraiche e che sfocia in episodi di tensione e di ostilità anche tra gli strati inferiori della popolazione: Juster ha dimostrato la moltiplicazione dei casi di incendio di sinagoghe dall'età di Ambrogio in poi³⁴. Nella gestione di questi tumulti, che, a giudizio di E. Sestan, sono frutto di una «quasi morbosa sensibilità religiosa»³⁵, Teoderico sembra ignorare alcune norme restrittive del Codice Teodosiano, un'inversione di tendenza che doveva essere percepita come tale anche dai contemporanei.

A distanza di più di un secolo da quella sorta di alleanza teologico-filosofica fra giudei e ariani invocata da alcuni per spiegare i contrasti di fine IV secolo, il protettorato esercitato dal regno ostrogoto sui giudei è stato spiegato in termini di "una certa affinità religiosa" fra arianesimo e giudaismo³⁶. Sono stati messi in rilievo, inoltre, i motivi di ordine economico: non poteva essere sottovalutata da parte di Teoderico l'importanza delle comunità giudaiche nel mantenimento e nell'intensificazione dei flussi commerciali con l'Oriente e, più in generale, nello sviluppo delle attività economiche dell'Impero. I giudei, infatti, svolgevano un ruolo di primo piano soprattutto nel commercio con l'Oriente dei prodotti di lusso, grazie ai quali erano particolarmente vicini

³³ Sull'ideale di *civilitas* nel governo e nell'epoca teodericiana si vedano soprattutto S. Mazzarino, *La propaganda senatoriale nel tardo impero*, «Doxa» 4, 1951, p. 148; B. Saitta, Id., *La 'civilitas' di Teoderico*, cit. e M. Reydellet, *Théodoric et la Civilitas*, in A. Carile (a cura di), *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente*, cit., pp. 285-296.

³⁴ J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain* I, cit., p. 464, n. 3. L'elenco completo delle sinagoghe confiscate o incendiate anche in M. Simon, *Verus Israel*, cit., pp. 264-268. Le leggi a protezione delle sinagoghe di Arcadio e Teodosio II (*CTh* 16, 8, 9 [393]; 16, 8, 12 [397]; 16, 8, 21 [418]) dimostrano, come già notava L. Cracco Ruggini (*Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI sec. d.Cr.*, cit., p. 205), come questi incendi fossero più frequenti ad Oriente.

³⁵ E. Sestan, *Stato e nazione nell'Alto Medioevo. Ricerche sulle origini nazionali in Francia, Italia, Germania*, Napoli 1952, p. 229

³⁶ B. Saitta, *Religionem imperare non possumus*, cit., p. 82

all'ambiente della corte³⁷. Pur concorde nell'ammettere «l'indiscutibile prevalenza di costoro (*scil.* i mercanti orientali, soprattutto ebrei) nel commercio dei generi di lusso e, più tardi, degli schiavi», Lellia Cracco Ruggini interpreta l'atteggiamento nei confronti dei giudei dei vescovi dell'Italia settentrionale alla fine del IV secolo, piuttosto tollerante e benevolo, ostile solo a livello dogmatico e nei «limiti di un anti giudaismo letterario», come indizio della limitata importanza delle colonie semitiche in quella zona (contrariamente a quanto ritengono Simon³⁸ e Jalabert³⁹), non percepite evidentemente come pericolose: ne sarebbero prova alcune particolari testimonianze dell'influsso del culto dei santi sulla religione giudaica, segno di scarsa forza conservatrice e quindi di scarsa virulenza oppositiva⁴⁰.

Questo stato di cose sarebbe rimasto inalterato per tutto il V e VI secolo, come dimostrano le numerose testimonianze epigrafiche che attestano casi di conversione di ebrei al cristianesimo⁴¹. Secondo Lellia Cracco Ruggini la situazione di Roma e dintorni sarebbe ancora più accentuata rispetto alle province cisalpine, poiché le fonti epigrafiche fanno pensare che qui le comunità fossero ancora meno numerose e l'adattamento fosse facilitato dal fatto che molto presto andarono scemando i loro rapporti con l'Oriente⁴².

Sottolineati, di volta in volta, gli aspetti economici o quelli squisitamente religiosi della questione, di fatto le *Variae* e l'Anonimo Velesiano testimoniano una serie di incidenti che sono evidentemente imputabili ad una tensione fra cristiani e giudei esistente e chiaramente percepibile, rispetto alla quale Teoderico conserva un atteggiamento di scrupoloso rispetto della normativa vigente: in quanto *religionum loca* soggetti agli stessi diritti delle *aedes sacrae*, il danneggiamento delle sinagoghe era vietato e i colpevoli obbligati alla ricostruzione⁴³.

Atalarico seguirà le orme del suo predecessore, garantendo ai giudei il mantenimento delle condizioni precedenti: se ne sentiranno ancora le conseguenze durante la guerra greco-gotica, quando i giudei assicurano il vitto ai Goti assediati in Napoli da Belisario e prendono le armi per difendere la città anche quando le condizioni rendevano ormai impossibile ogni speranza di vittoria⁴⁴.

³⁷ B. Saitta, *Religionem imperare non possumus*, cit., pp. 83 ss.

³⁸ M. Simon, *Verus Israel*, cit., pp. 383-384

³⁹ L. Jalabert, *Les colonies chrétiennes d'orientaux en Occident du V^e au VIII^e siècle*, «Revue de l'Orient Chrétien» 1, 1904, 96-106. Sull'argomento di vedano anche F. Parente, *La controversia fra Ebrei e Cristiani in Francia e Spagna dal VI al IX secolo*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, cit., pp. 529-654 e A. E. Felle, *Echi della polemica anti giudaica nella documentazione epigrafica cristiana occidentale: un primo approccio*, «ASE» 14/1, 1997, pp. 207-219.

⁴⁰ L. Cracco Ruggini, *Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI sec. d.Cr.*, cit., pp. 210-213 e 234-235.

⁴¹ L. Cracco Ruggini, *Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI sec. d.Cr.*, cit., p. 213.

⁴² L. Cracco Ruggini, *Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI sec. d.Cr.*, cit., p. 231

⁴³ Cfr. Juster, *Les juifs dans l'empire romain* I, cit., pp. 459 ss.

⁴⁴ Procopio, *De Bello Gothico* I, 8, 41, su cui cfr. E. Sestan, *Stato e Nazione*, cit., p. 235 n.88; L. Cracco Ruggini, *Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI sec. d.Cr.*, cit., p. 237; P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964³, p. 225; S. Boesch Gajano, *Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno*, «Quaderni medievali» 8, 1979, pp. 12-43.

Quest'atteggiamento politico tollerante adottato dai re goti in campo religioso, che trova abbondante terreno d'espressione rispetto ai contrasti fra cristiani ed ebrei, coinvolge anche le fazioni interne alla cristianità stessa: nel 535 Cassiodoro, allora *praefectus praetorio*, redige una lettera indirizzata da Teodato a Giustiniano, in cui il re assicura all'imperatore che non sarà fatto alcun male a Ranilda, una gota convertita al cattolicesimo, condannando chi ha agito diversamente⁴⁵; l'Anonimo Valesiano esalta in Teoderico il fatto di aver governato insieme le due genti dei Romani e dei Goti e di non aver intrapreso nulla contro la religione cattolica, pur essendo ariano, paragonandolo, in questo, all'imparzialità di Traiano e di Valentiniano:

[Theodericus, scil.] gubernavit duas gentes in uno, Romanorum et Gothorum, dum ipse quidem Arrianae sectae esset, tamen nihil contra religionem catholicam temptans, ut etiam a Romanis Traianus vel Valentinianus...appella<re>tur...⁴⁶

Le testimonianze concordano nell'accentuare il fatto che il re goto non abbia affatto promosso la conversione e l'adesione all'arianesimo, anzi che l'abbia scoraggiata, distanziandosi in tal modo dalla politica religiosa delle altre *nationes* barbariche, da lui stesso invitate, in una lettera *Universis provincialibus Galliarum* che è una sorta di manifesto programmatico di politica, a rimuovere la *barbaries*, per ricostituire un clima di equità e ripristinare l'antica *libertas*⁴⁷. Differenza tanto più accentuata quanto più si considerino altri esempi, a lui molto vicini: le persecuzioni a danno dei vescovi cattolici nell'Africa ariana venivano ordinate dal re vandalo Trasamundo, il quale era cognato di Teoderico, avendone sposato la sorella Amalafriada⁴⁸.

Anche in Oriente «l'avanzata della predicazione teologica anticalcedoniana» produceva tra il 511 e il 513 analoghe persecuzioni, che colpirono i più importanti patriarcati orientali: ne abbiamo testimonianza attraverso la lettera con cui i vescovi filocalcedoniani Macedonio di Costantinopoli, Elia di Gerusalemme e Flaviano di Antiochia chiedono l'intervento di papa Simmaco in loro aiuto e attraverso la risposta di quest'ultimo⁴⁹.

⁴⁵ Cassiodoro, *Variae* X, 26.

⁴⁶ *Excerpta Valesiana*, ed. Moreau, 1968, XII, 60.

⁴⁷ Cassiodoro, *Variae* III, 17, su cui B. Saitta, *La civiltà di Teoderico*, cit., p. 51 n. 117 e p. 87.

⁴⁸ In particolare nell'*epist.* 11, Thiel, pp. 708-709 papa Simmaco invia le reliquie dei santi Nazario e Romano ai vescovi africani destituiti e deportati in Sardegna, a conforto delle loro sofferenze. Sull'attribuzione della lettera a Simmaco stesso o a Ennodio nel nome del papa e le relative questioni riguardanti la datazione cfr. T. Sardella, *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico*, cit., pp. 162-164.

⁴⁹ Si tratta dell'*Epist.* 12, Thiel, pp. 709-717, e dell'*Epist.* 13, Thiel, pp. 717-722 = *coll. Avell.* 104. La destituzione dei tre vescovi fu provocata dal successo della predicazione di Xenaia (Filosseno) di Mabbug (Gerapoli) e Severo di Antiochia. Sulla vicenda e sui problemi di attribuzione delle lettere si veda T. Sardella, *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico*, cit., pp. 158-162.

Ma più tardi la codificazione giustiniana stabiliva un'intolleranza molto più sistematica (C.I. I, 5, 12, 4), mettendo al bando in tutto l'impero l'eresia ariana⁵⁰. Se Picotti ha sostenuto che tale provvedimento riguardasse solo la *pars Orientis* e non toccasse in alcun modo il regno gotico in Italia⁵¹, Saitta recentemente ha ricordato che Teoderico inviò papa Giovanni I a Costantinopoli proprio per invocare la revoca di questa misura legislativa, anche se, in seguito a questo intervento moderatore, furono esclusi dai provvedimenti più dannosi soltanto i *Gothi saepe devoti foederati*, ossia quelli residenti ad Oriente⁵².

Un passo della cronaca della guerra greco-gotica di Procopio risulta significativo di questa linea di condotta tenuta dai re goti: nel chiedere la pace a Belisario, i Goti adducevano a sostegno della loro richiesta il fatto che sotto il loro dominio nessuno aveva cambiato religione spontaneamente o era stato costretto a farlo e che non si era mai data importanza a Goti che si fossero convertiti; i templi dei Romani erano stati così rispettati che era rimasto in vigore il diritto d'asilo.⁵³

Nella stessa direzione va letto un passo, non da tutti ritenuto degno di fede, di Teodoro il lettore, in cui si narra che Teoderico avrebbe mandato a morte un diacono passato dal cattolicesimo all'arianesimo pensando di far piacere al re, finendo invece per incorrere nel suo disprezzo, perché chi non sa restare fedele al suo dio non può mantenere la coscienza sincera nei confronti di un uomo:

*Theodoricus Afer diaconum quendam orthodoxum habuit, quem unica diligebat et favebat. Hic rem gratam Theodorico facturum se arbitratus, a consubstantialis fide discedens, Aarii dogma amplexus est. Quod ubi comperit Theodoricus, statim ei quem tantopere diligebat, caput amputant, his verbis usus: Si Deo fidem non servasti, quonam pacto sinceram conscientiam homini servaturus es?*⁵⁴

4.4 La sovrapposizione fra Cassiodoro e Teoderico

⁵⁰ B. Saitta, *La civiltas di Teoderico*, cit., p. 87.

⁵¹ G. B. Picotti, *Osservazioni su alcuni punti della politica religiosa di Teoderico*, cit., pp. 214-215: «È tuttavia ben certo che quei provvedimenti di Giustino non riguardavano che le *partes Graeciae* e non minacciavano affatto la posizione dei Goti e del loro re nell'Italia, perché è assurdo pensare che la volontà dell'imperatore, dato pure che si volgesse anche all'Italia, avesse tanta forza da costringere Teoderico a seguirla.»

⁵² Per una bibliografia sull'episodio cfr. B. Saitta, *La civiltas di Teoderico*, cit., p. 51-52, n. 117, che porta come fonti della notizia l'Anonimo Valesiano 25, 88; il *Liber Pontificalis* LV. Iohannes, p. 275; *Gesta Episc. Neap.* 20, p. 410; Marcell. *Chron.* 525.

⁵³ Procopio, *De Bello Gotico* II, 6, 18-19, su cui cfr. B. Saitta, *La civiltas di Teoderico*, cit., p. 70 e n. 179 con bibliografia relativa e p. 76-77 per due episodi che costituiscono un'eccezione al rispetto del diritto d'asilo nelle chiese, «ma si trattò in genere di episodi sostenuti da motivazioni improntate a grande rigore civile e morale».

⁵⁴ Theod. *Lect.*, *hist.eccl.* 2, 18. Sull'attendibilità dell'episodio cfr. G. Sartorius, *Versuch über die Regierung der ostrogothen in Italien*, Göttingen 1911, p. 128, n. 1 e p. 306; è considerato del tutto inverosimile da E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, tr. it., *Storia della decadenza e caduta dell'Impero Romano* II, Torino 1987, p. 1443, n. 5, e appartenente al "genere dell'aneddotica topica" da T. Sardella, *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico*, cit., p. 126 e n. 31.

Naturalmente tutte le disposizioni contenute nelle *Variae* sono accompagnate da una parallela e costante specificazione che i diritti politici e civili dei giudei sono mantenuti nel rispetto della *civilitas* nonostante l'errore religioso in cui persistono, con espressioni che rivelano «la tensione tra diritto e ideale religioso cristiano (che vorrebbe la conversione degli Ebrei e il massimo contenimento della loro religione)». ⁵⁵ Se le disposizioni garantiscono semplicemente il mantenimento della legislazione precedente, le espressioni tradiscono una ribadita ostilità verso la minoranza giudaica:

Non ergo insultare videantur elati, divinitatis gratia destituti.. ⁵⁶

che giustifica teologicamente la condizione di sottomissione politica dei giudei; oppure la definizione data dei Samaritani di Roma:

Samareae supertitionis improba fronte duratum ⁵⁷

o la necessità di ribadire che i benefici della giustizia non devono essere negati neppure a coloro che errano nella fede, per il preservamento della *civilitas*:

Libenter annuimus quae sine legum iniuria postulantur, maxime pro servanda civilitate nec illis sunt neganda beneficia iustitiae, qui adhuc in fide noscuntur errare ⁵⁸

e perché siano spinti alla conversione:

Atque ideo discant rerum bonarum suavissimum saporem, ut, qui humanam iustitiam nituntur quaerere, sollicitius incipiant divina iudicia cogitare ⁵⁹

È in queste specificazioni che si coglie maggiormente l'imbarazzo del redattore Cassiodoro, il quale ha bisogno di esprimere il contrasto fra la legittimità dei diritti da garantire e delle richieste avanzate dai giudei e l'intimo dissenso confessionale rispetto a quella che ai suoi occhi finisce per apparire soltanto una insana ostinazione. Lasciando da parte le considerazioni sull'effettiva portata dell'influenza politica della personalità di Cassiodoro sul governo goto, da non considerare rilevante

⁵⁵ M. Pesce, *Cum divinitas patiat diversas religiones esse*, cit. p 2.

⁵⁶ Cassiodoro, *Variae* II, 27, 5-6.

⁵⁷ Cassiodoro, *Variae* III, 45, 10-11.

⁵⁸ Cassiodoro, *Variae* V, 37, 2-4.

⁵⁹ Cassiodoro, *Variae* V, 37, 4-7.

sino al 523, cioè fino a quando ricoprì la carica di *quaestor*, che gli consentiva soltanto funzioni esecutive, certamente nelle *Variae* è riconoscibile l'importante funzione ricoperta dal ministro di mediazione fra la "stirpe" romana e quella gotica effettuata attraverso la cultura e la "forma"; mediazione che consentiva sicuramente un accoglimento più armonioso dei messaggi che i re Ostrogoti volevano trasmettere ai contemporanei e che quindi assume immediatamente un valore politico:

«L'intento principale di Cassiodoro autore delle *Variae* non fu dunque quello di dare «una qualche giustificazione intellettuale (o almeno letteraria) del governo gotico», nè di preservare, nei limiti del possibile, la «pompa esterna» delle tradizioni romane sotto il nuovo regime, ma quello di porre in risalto...il fondamentale rilievo *politico* assunto dalla *forma* -patrimonio di immagini, di concetti e di espressioni persuasive - nel regno ostrogoto. Questa valorizzazione dell'aspetto *creativo*, e non puramente esecutivo ed esornativo, dell'azione svolta da Cassiodoro ministro si riflette anche nell'affermazione, attribuita nella *praefatio* ai *diserti*, secondo la quale le *Variae* erano lo *speculum* della *mens* di Cassiodoro, non già dei sovrani»⁶⁰

L'efficace esposizione di A. Giardina ha il pregio di valorizzare l'aspetto politico che proprio la *forma* con cui vengono espressi determinati concetti veicola inevitabilmente; che Cassiodoro abbia rielaborato i documenti che raccoglieva nelle *Variae* appare un dato ormai unanimemente acquisito: partendo da questa constatazione recentemente Teresa Sardella ha messo in rilievo la sovrapposizione del pensiero di Cassiodoro su Teoderico in quest'opera, dubitando dell'effettiva consistenza della politica religiosa tollerante del *rex*. Ella ritiene che il sovrano goto abbia dimostrato tolleranza in episodi che, a suo parere, «non è invece escluso possano appartenere al genere dell'aneddotica topica»⁶¹. Valorizza, in questo modo, la contingenza di alcune delle mosse politiche del re ostrogoto, in particolare durante lo scisma laurenziano, quando

«Teoderico entrò nel merito alternando scelte di parte a vantaggio ora dell'uno ora dell'altro candidato, che erano determinate forse in parte anche dal potere di pressione di una delle due fazioni, ma anche dalla specifica situazione e dalle difficoltà che in un dato momento il governo goto in Italia si trovava a dover affrontare in relazione ai rapporti con l'imperatore.»⁶²

Picotti considerava astorica per il periodo in questione l'affermazione politica del concetto di tolleranza religiosa e interpretava il fatto che Teoderico non favorisse il passaggio di una

⁶⁰ A. Giardina, *Cassiodoro politico e il progetto delle Variae*, cit., p. 68.

⁶¹ T. Sardella, *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico*, cit., p. 126. A questo genere di episodi la Sardella riconduce anche quello riferito da Teodoro il lettore, *h.e.* 2, 18.

⁶² T. Sardella, *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico*, cit., p. 127.

confessione religiosa all'altra come segno della volontà da parte del re di tenere fondamentalmente distinte le due stirpi dei goti e dei romani:

«Teoderico perciò non pensò mai a fondere in un unico Stato le due stirpi, sulle quali a titolo diverso regnava, e che rimasero fra loro nettamente distinte: se a parole - ed erano proprio le sue parole, che leggiamo nelle *Variae*? - egli assegnava un primato alla *libertas* civile romana, nel fatto il regno si appoggiava sulla forza militare dei Goti...Ora, la barriera che Teoderico teneva alta fra Goti e Romani nel campo degli uffici militari e civili, nell'amministrazione della giustizia, nell'uso stesso della lingua, si estendeva anche in campo religioso...e non credo che ai Goti, fatta forse eccezione di alcuno rarissimo, potesse sorridere il passaggio dalla condizione di *victores*, - userò le parole di Senatore [*scil.* Cassiodoro] a quella di *subiugati*»⁶³

Saitta considera la tolleranza uno degli aspetti più significativi dell'ideale di *civilitas* di Teoderico, inscrivibile nel recupero delle "tradizioni più gloriose dell'Impero"⁶⁴. Appare comunque innegabile una coerente linea di condotta seguita dal re, non tanto nel campo della legittimità dell'intervento dello Stato nelle questioni religiose - e qui le opinioni divergono perchè davvero suffragate da comportamenti spesso contraddittori⁶⁵-, quanto più specificatamente sulla volontà di non coercizione rispetto alle convinzioni religiose, sia nella gestione dei contrasti che opponevano i cristiani agli ebrei, sia per quello che riguarda la diverse fazioni all'interno della stessa cristianità. È evidente che le difficoltà connesse all'instaurazione di un regno goto ariano in Italia gli suggerivano una politica religiosa piuttosto cauta, e una concreta difesa dei diritti delle minoranze religiose, come l'arianesimo, minoritario per quanto abbracciato dal potere militare in vigore. Inoltre la volontà di porsi in ideale continuazione con l'Impero è un'esigenza di ordine teologico- politico imprescindibile per una sovranità barbarica.

4.5 Il confronto fra Cassiodoro e gli *Actus*

Che sia autorappresentazione di Teoderico o rappresentazione disegnata dalla penna di Cassiodoro, quello che a noi interessa è che una siffatta immagine del re abbia circolato, poiché di "circolazioni di immagini" si tratta nelle possibili suggestioni riscontrabili in un testo agiografico come gli *Actus Silvestri*. Questa prospettiva consente di dare la dovuta importanza alle

⁶³ G. B. Picotti, *Osservazioni su alcuni punti della politica religiosa di Teoderico*, cit., pp. 179-180.

⁶⁴ B. Saitta, *Religionem imperare non possumus*, cit., pp. 86-87: «Teoderico, tutore della coscienza individuale in fatto religioso, *religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus*, aveva ritenuto la tolleranza come un aspetto del suo ideale di *civilitas*, ma insieme come elemento necessario ad un disegno politico alla cui realizzazione occorreva associare gli elementi più significativi di quella società nella quale egli riteneva non fossero ancora scomparse le tradizioni più gloriose dell'Impero.»

⁶⁵ Cfr le divergenti opinioni di B. Saitta, *La civilitas di Teoderico*, cit., p.85 e T. Sardella, *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico*, cit., p 129.

giustificazioni teoriche e ideologiche che Cassiodoro accompagna all'operato di Teoderico e dei suoi successori. In particolare ci sono passi delle *Variae* su cui vale la pena di soffermarsi: nel concedere il restauro della sinagoga di Genova, la lettera esprime una importante motivazione teorica della necessità che l'autorità politica protegga i diritti di comunità, cui continua a rinproverare l'errore religioso:

«Diamo quindi il permesso, ma disapproviamo lodevolmente il desiderio di coloro che errano: non possiamo imporre la religione, poiché nessuno sia costretto a credere contro la sua volontà.»⁶⁶

Qui è espresso "in modo inusitatamente chiaro"⁶⁷ che i diritti civili e politici degli ebrei sono garantiti per il principio che il potere politico non può e non deve imporre il credo religioso, perché la scelta confessionale deve essere spontanea. Al rispetto delle norme precedentemente stabilite in tutela del culto ebraico, ossia un principio di *civilitas* basato sulla tradizione giuridica, si aggiunge un altro aspetto della *civilitas*, ossia il concetto che lo Stato non debba intervenire nelle scelte religiose individuali, principio tutt'altro che scontato nel contesto storico politico coevo, come si è già dimostrato⁶⁸.

Questo per quanto riguarda gli ebrei. Nel caso di Ranilda già citato, in cui Teodato garantisce a Giustiniano la protezione di questa gota convertita al cattolicesimo, Cassiodoro aggiunge un altro elemento:

«dal momento che non presumiamo un giudizio su quelle cose, sulle quali non abbiamo incarico particolare. Infatti, poiché la divinità tollera che ci siano diverse religioni, noi non osiamo imporne una. Ricordiamo di aver letto che dobbiamo sacrificare volontariamente al Signore, non per imposizione di chiunque ci voglia costringere: cosa che chi altrimenti ha tentato di fare, si è opposto manifestamente alle volontà celesti»⁶⁹

⁶⁶ Cassiodoro, *Variae* II, 27: *damus quidem permissum, sed errantium uotum laudabiliter improbamus: religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat inuitus.*

⁶⁷ M. Pesce, *Cum divinitas patiatur diversas religiones esse*, cit., p 2.

⁶⁸ È stato già sottolineato da M. Pesce (*Cum divinitas patiatur diversas religiones esse*, cit., p. 6) come tale affermazione non vada interpretata «nel senso delle dottrine della tolleranza elaborate tra la fine del XVII e l'inizio del XIX secolo. Essa, infatti, non vuole affatto garantire una parità di tutte le religioni e confessioni religiose rispetto allo stato, come intendeva J. Locke nella sua *Lettera sulla tolleranza*. La religione ebraica è tollerata solo sulla base dei diritti acquisiti dalle singole comunità ebraiche in seguito a decisioni imperiali precedenti. Ma ciò non intende garantire uguaglianza giuridica degli ebrei e dei cristiani, né della religione ebraica rispetto a quella cristiana. Al contrario, quella dichiarazione di principio tende ad assicurare che, in una situazione di riconosciuta ed approvata disuguaglianza, gli ebrei non siano costretti a convertirsi contro voglia.»

⁶⁹ Cassiodoro, *Variae* X, 26, 4: *Earum siquidem rerum iudicium non praesumimus, unde mandatum specialiter non habemus. Nam cum divinitas patiatur diuersas religiones esse, nos unam non audemus imponere. Retinemus enim legisse nos uoluntarie sacrificandum esse domino, non cuiusquam cogentis imperio: quod qui aliter facere temptauerit, euidenter caelestibus iussionibus obuiauit.*

Dunque, alla libertà di culto concessa dallo Stato è dato un fondamento esso stesso religioso: è "volontà celeste" che l'adesione confessionale non sia oggetto di coercizione, ma spontanea. Alla tolleranza come recupero degli antichi valori di *civilitas* si sovrappone una motivazione intrinsecamente religiosa: se Dio stesso tollera l'esistenza di diversi credi, il potere politico non può ovviare a questa condizione e pretendere di imporne uno solo.

Mauro Pesce ha messo in relazione quest'ultima formulazione (*cum divinitas patiatuŕ diuersas religiones esse, nos unam non audemus imponere*) con due frasi contenute nella *Relatio* III di Simmaco del 384, scritta per il ripristino dell'altare della Vittoria nella Curia romana, considerate autorevoli precedenti per la giustificazione della pluralità dei culti: se nel capitolo ottavo della *Relatio* Simmaco sembra limitarsi all'affermazione che alla diversità di popoli corrisponde la diversità di credi (*varios custodes urbibus cultus mens divina distribuit*), nel capitolo decimo sostiene che nessuna filosofia o pratica religiosa umana può *da sola* bastare per la comprensione totale del grande mistero:

*Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.*⁷⁰

Al contrario di Mauro Pesce io sottolineerei più le differenze che le analogie fra le formulazioni di Simmaco e Cassiodoro, o quanto meno riterrei Simmaco un precedente in materia di tolleranza religiosa, rispetto al quale il pensiero espresso da Cassiodoro costituisce un chiaro sviluppo in senso cristiano, e quindi, per quanto il risultato non cambi, appare del tutto diverso il punto di vista. In Cassiodoro risulta del tutto assente quel relativismo religioso presupposto dal senatore pagano, mentre quest'ultimo, a mio parere, fornendo una visione provvidenziale della compresenza di diverse convinzioni religiose, più che scoraggiare in assoluto la possibilità umana di giungere al mistero divino, suggerisce la superiorità di una visione sincretistica, che riesca a cogliere attraverso la molteplicità delle prospettive una verità per sua natura caleidoscopica. E ciò mi pare molto diverso rispetto ad una divinità che tollera (nel senso di "sopportare") l'esistenza di varie religioni, quale appare in Cassiodoro-Teodato, poiché nella sua infinita bontà ha concesso ad ognuno libertà di scelta fra il bene e il male: si tratta in fondo del libero arbitrio e della sua preservazione a livello politico, non un libero arbitrio che coinvolga tutte le sfere d'azione umana, ma limitato alle scelte religiose; un principio che risulta costitutivo nella costruzione dell'identità cristiana nei suoi riflessi politici. Rifiutando le pratiche soltanto esteriori di un consenso di forma, la religione cristiana si rivolge direttamente alle coscienze e ammette quindi soltanto adesioni spontanee. Non penso che qui Cassiodoro-Teodato voglia suggerire una generica acquiescenza rispetto alla compresenza di

⁷⁰ Cfr. *supra*, par. 1.9.

ariani e calcedoniani nell'Impero, in quanto l'esistenza di diverse convinzioni è riflesso dell'imperfetta conoscenza umana ed è per questo tollerata da Dio (come Simmaco); credo piuttosto che si sia voluto semplicemente presentare la tolleranza religiosa come un atto d'umiltà del potere politico rispetto alla volontà divina, essa stessa tollerante, e se ne sia voluto esplicitare il fondamento biblico. La frase *nos voluntarie sacrificandum esse domino*, come ha giustamente fatto notare Mauro Pesce, è tratta dal v. 8 del Salmo 53:

*voluntarie sacrificabo tibi
et confitebor nomini tuo, Domine, quoniam bonum est.*

Mauro Pesce ha osservato anche che Cassiodoro torna sei volte su questo versetto nel suo *Commento ai Salmi*, scritto a Costantinopoli circa fra il 540 e il 550⁷¹: cinque volte nello stesso commento al Salmo 53, senza alcun risvolto politico; ma riprenderà il versetto nel commento al Salmo 70, per sottolineare che Ionadab:

deo incoacto desiderio serviebat, sicut scriptum est voluntarie sacrificabo tibi

Nell'interpretazione del nome Ionadab, che si ritrova anche in Girolamo⁷², Cassiodoro riprende l'Agostino delle *Enarrationes in Psalmos*, rispetto al quale egli sembra introdurre un risvolto politico:

*filiolum ionadab psalmus est; quod nomen interpretatur domini spontaneus; quoniam spontanea, hoc est bona, pura, sincera et perfecta voluntate, non ficto corde dominus servendum est; quod etiam illud indicat ubi dictum est: voluntarie sacrificabo tibi...*⁷³

Mentre Agostino interpretava *non ficto corde*, scongiurando il pericolo di "finzione", di non perfetta sincerità nel servizio di Dio, restando in un dominio tutto interno alla coscienza umana, Cassiodoro corregge *deo incoacto desiderio serviebat*, introducendo il tema della "costrizione" dall'esterno, tema per eccellenza politico, che rimanda alle giustificazioni adottate alla condotta politica di Teoderico e Teodato. È rintracciabile perciò una coerenza nel pensiero politico di

⁷¹ Sulla *Expositio Salmorum* si vedano: M. Adriaen, ed., *Magni Aurelii Cassiodori Expositio Salmorum* (CCL 97-98), Turnholti 1958; J. J. O' Donnell, *Cassiodorus*, Berkley/Los Angeles: London 1979; R. Schlieben, *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike. Die Schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors*, Berlin/New York 1974; Id., *Cassiodors Psalmenexegese. Eine Analyse ihrer Methoden als Beitrag zur Untersuchung der Geschichte der Bibelauslegung der Kirchenväter und der Verbindung christlicher Theologie mit antiker Schulwissenschaft*, Göttingen 1979; P. G. Walsh, *Cassiodorus: Explanation of the Psalm. Translated and annotated. Volume III. Psalms 101-151 [Psalm 102 (101)-150]*, New York 1991.

⁷² Girolamo, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, 39, 5: *Ionadab: domini spontaneus*.

⁷³ Agostino, *Enarrationes in Psalmos* (*ad loc.* Salmo 70).

Cassiodoro rispetto alla condotta tollerante senza dubbio assunta dai sovrani goti nelle questioni religiose: se nei confronti dei giudei la tradizione giuridica confortava un principio di prassi politica, nei confronti degli eretici, non potendo far appello alla stessa autorità antica, Cassiodoro esplicita una giustificazione biblica, certamente già sottintendibile nella formulazione del 511:

religionem imperare non possumus quia nemo cogitur ut credat inuitus.

Nel 535 il fondamento biblico risulta avere tanto più valore politico se si consideri che era indirizzato a Giustiniano, agli occhi del quale la conclusione deve aver avuto un forte intento polemico⁷⁴:

quod qui aliter facere temptauerit, euidente caelestibus iussionibus obuiauit.

Naturalmente la nostra attenzione è stata catturata dalle espressioni usate da Cassiodoro perché ci spingono ad un immediato confronto con gli *Actus*. Possiamo tornare a questo punto a leggere il discorso attribuito a Costantino nella *conversio Constantini*:

Inter divina humanaque servitia hoc interest ut humana servitia coacta sint, divina autem voluntaria comprobentur.

Deus enim, quia mente colitur et sincero hominis veneratur affectu, spontanea eius debet esse cultura.

In hoc enim apparet quia verus deus est, quod per tanta saecula contemptoribus suis non iratus finem imposuit, sed propitium se esse qui coli debeat demonstravit indulgendo crimina et salutem animabus et corporibus conferendos.

Sit ergo omnibus notum non necessitate coactos, sed suo iudicio liberos posse fieri christianos nec humanum metuentes imperium ad Dei culturam accedere aliquos oportere, sed rationabili consyderatione magis rogare, uti christianorum numero applicentur ab iis, qui huic sacratissimae legi deserviunt. Iustum etenim veruque conspiciamus ut sicut petentibus culpa est si negetur: ita non petentibus si tradatur iniquum.

Nec aliqui metuant, quod a nostra gratia divellantur, si christiani esse noluerint; nostra enim clementia talis est: ut opere non mutetur. Unde hoc consyderandum est: quod magis nobis adhaerebunt in amiciis ii qui spontanee ad christianam legem venire voluerint⁷⁵

E metterlo a confronto con le formulazioni di Cassiodoro:

damus quidem permissum, sed errantium uotum laudabiliter improbamus: religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat inuitus

Earum siquidem rerum iudicium non praesumimus, unde mandatum specialiter non habemus. Nam cum divinitas patiatur diuersas religiones esse, nos unam non audemus imponere. Retinemus enim legisse nos

⁷⁴ Sulle valenze politiche del commento ai salmi nel periodo costantinopolitano di Cassiodoro si veda M. Mazza, *La Historia Tripartita*, cit., pp. 223-229.

⁷⁵ M., I, rr. 605-628.

uoluntarie sacrificandum esse domino, non cuiusquam cogentis imperio: quod qui aliter facere temptauerit, euidenter caelestibus iussionibus obuiauit.

*deo incoacto desiderio serviebat, sicut scriptum est uoluntarie sacrificabo tibi*⁷⁶

Negli *Actus* si fonda esplicitamente la distinzione fra i servizi umani e i servizi divini, di cui i primi devono essere "coatti", i secondi "volontari". L'affermazione ha un fondamento intrinsecamente religioso, insito nella specificità della religione cristiana, che prevede soltanto un'adesione spontanea e sincera al culto. Non solo: su questo concetto è basata la dimostrazione del fatto che quello dei cristiani sia il *verus deus*, perché, *non iratus*, non ha sterminato coloro che per tanti secoli lo hanno disprezzato, anzi, è indulgente verso i loro crimini e conferisce salvezza alle anime e ai corpi. La clemenza della divinità si riflette in quella dell'imperatore, che non priva del suo favore coloro i quali non si vogliono convertire e non vuole che nessuno tema alcuna ripercussione.

I concetti espressi da Cassiodoro sono praticamente gli stessi: la tolleranza religiosa è giustificata da un principio precipuamente cristiano basato sul valore imprescindibile dell'adesione intima, della spontaneità e della volontarietà dell'atto di fede, che non si nutre di manifestazioni esteriori o di forma. Inoltre negli *Actus* la sopravvivenza dei "dispregiatori" del Signore e quindi la compresenza di diverse confessioni religiose è spiegata con la superiore clemenza di "colui che deve essere venerato"; prospettiva, questa, che potrebbe confortare la chiave di lettura qui proposta di quel "sopportare" le diverse religioni attribuito da Cassiodoro-Teodato alla divinità (*cum divinitas patiatu diuersas religiones esse*): nelle proposizioni che interpretano la volontà divina, al *patiatu* di *Variae* X, 26, 4 corrispondono negli *Actus* le espressioni *indulendo* (M, r.614) e *non iratum finem imposuit* (M, rr. 612-13).

Il confronto è supportato anche a livello lessicale, poiché si possono individuare in particolare la ricorrenza di termini afferenti a tre aree semantiche, appartenenti alla sfera etimologica del verbo *cogere*, dei verbi *imponere-imperare*, del sostantivo *uoluntas*, cui nella tabella aggiungiamo tutti i termini che, pur non avendo connessioni etimologiche con *uoluntas*, esprimono i concetti di "scelta" e "desiderio", ugualmente caratterizzanti nell'opposizione concettuale presente in entrambi i testi (*libertà-costrizione*):

	ACTUS SILVESTRI	CASSIODORO
--	-----------------	------------

⁷⁶ Cassiodoro, nell'ordine *Variae* II, 27; *Variae* X, 26, 4; *Exp.Salm.LX*.

	(M)	
COGERE	606: coacta 616: necessitate Coactos	Variae II, 27: cogitur Variae x, 26, 4: cogentis Exp.Salm.LXX: incoacto (desiderio)
IMPERIUM	618: imperium (humanum) 613: imposuit (finem)	Variae II, 27: imperare Variae x, 26: imperio (cuiusquam cogentis) Variae x, 26: imponere
VOLUNTAS	606-7: voluntaria (servitia) 608: sincero (affectu) 609: spontanea (cultura) 617: suo iudicio liberos 622: sicut petentibus 623: non petentibus 625: noluerint 628: spontanee 628: voluerint	Variae x, 26: voluntarie Exp. Salm LXX: voluntarie Variae II, 27: invitus

Non appare affatto necessario ipotizzare una diretta dipendenza del discorso di Costantino in A1 dall'immagine con cui Cassiodoro presentava, "traduceva" la politica dei re goti alla romanità, data la differente natura delle due fonti. Si vuole soltanto mettere in risalto la circolazione di certe "idee" sulla tolleranza religiosa, di cui la concreta gestione del potere da parte di Teoderico e dei suoi successori costituiva un esempio vivente più che eloquente; idee che poterono fungere da riferimento per il redattore degli *Actus Silvestri*. Tanto più che, come si è sottolineato più volte, un'ideologia politica di tolleranza religiosa non era affatto così ovvia e "topica" nel contesto storico, e aveva un portato politico non trascurabile.

Il criterio, che si è inteso seguire dall'inizio di questa ricerca, della necessità dell'attribuzione di tale atteggiamento a Costantino, e della coerenza con la matrice filo-romana, appare qui rispettato: soltanto in questo periodo a cavallo fra la fine del V e l'inizio del VI secolo, quando un *rex* ariano gestiva il potere militare sulla penisola, risulta funzionale la rievocazione di un modello imperiale tollerante da parte di un ambiente vicino alla Chiesa di Roma, scongiurando in tal modo le persecuzioni che altrove nell'Impero subivano i vescovi calcedoniani.

4.6 La coerenza storica: cenni sulla questione giudaica fra fine V e inizio VI secolo

È ovvio che, *mutatis mutandis*, nel racconto su Costantino l'alterità religiosa sia rappresentata dal paganesimo, non dall'ebraismo, e non c'è neppure da discutere sull'inevitabile contestualizzazione storica operata dagli *Actus*. D'altra parte proprio a questo proposito un'ulteriore osservazione può forse risultare utile: che gli *Actus Silvestri*, nel racconto della conversione di Costantino, dedicassero particolare attenzione alle resistenze pagane a Roma, recuperando anche alcune tradizioni sugli antichi culti, come quella testimoniata dall'episodio del drago e alcuni motivi tipici della polemica antiidolatrca, appare più che ovvio e prevedibile, data la rilevanza della rivoluzione operata da Costantino proprio rispetto ad un prevalente paganesimo, di cui, al contrario, sarebbe stata ben strana una mancanza assoluta di memoria e di riferimenti.

Quello che invece risulta rilevante è che subito dopo il racconto della conversione di Costantino e dell'atteggiamento tollerante da lui mantenuto nei confronti delle resistenze pagane la versione A1 introduca una disputa fra Silvestro e dodici rabbini di cui non si ha alcuna memoria storica, e tanto più che all'esposizione di questa *altercatio* sia dedicato tutto il secondo libro degli *Actus*, corrispondente a più di due terzi di tutto il nostro testo agiografico: in sostanza la parte più consistente. Più che di un discorso sui *tria genera hominum*, nucleo originario della versione A1 secondo Pohlkamp, si potrebbe parlare di un'estrema attenzione all'alterità giudaica, dopo una

ricostruzione semplicemente "plausibile" del contesto storico in cui è inserita la narrazione e quindi del confronto con l'alterità pagana. Anche in questo caso il criterio da seguire è stato quello di individuare una ambiente e un periodo in cui questa "invenzione" storica risulti plausibile, accettabile, o meglio ancora funzionale all'ignoto redattore di A1. A questa indagine è stato dedicato il secondo capitolo. In questo contesto è sufficiente tenere a mente alcuni dati, che alla luce di queste osservazioni non dovrebbero forse essere trascurati:

Gli studi più recenti dell' *Expositio Salmorum* di Cassiodoro hanno portato alla luce un'attenzione specifica nei confronti della condizione dei giudei nell'Impero, a cui sono dedicati circa 600 passi⁷⁷: l'autore li apostrofa ripetutamente rimproverando loro la topica ostinazione di cui da sempre sono accusati da parte cristiana, per non aver voluto e per continuare a non voler riconoscere in Gesù il Messia. D'altra parte egli richiama la stessa preghiera in cui Cristo invoca il perdono per loro per giustificare teologicamente una politica tollerante e di rispetto del diritto nei confronti delle loro comunità⁷⁸, ma considera la condizione di sottomissione e di dispersione in mezzo a popoli estranei in cui versano i giudei a lui contemporanei come un'espressione della volontà di Dio, che li avrebbe privati del tempio di Gerusalemme e della terra per spingerli a convertirsi: «La presenza nel commento di ripetute frasi in cui Cassiodoro si rivolge direttamente, anche se idealmente, ai giudei per sottolineare la loro ostinatezza a resistere all'evidenza del testo biblico, può certo corrispondere a un topos teologico-letterario, ma mostra anche un'attenzione specifica. Mostra anzitutto la sua preoccupazione per il permanere inalterato di una forma religiosa che si rifà alla tradizione biblica, ma la intende ben diversamente dai cristiani. I giudei rappresentano ormai, all'inizio del VI secolo, l'unica forma che resiste in occidente al cristianesimo, nonostante si tratti di una minoranza»⁷⁹.

In sostanza all'inizio del VI secolo esiste una questione ebraica ancora molto scottante, tanto più scottante quanto più portatrice di una interpretazione "altra", diversa delle Scritture; esiste quindi una questione aperta soprattutto riguardo l'esegesi biblica, cui è dedicata tutta la disputa fra Silvestro e i dodici rabbini negli *Actus*. Quanto alla forte presenza nell'*altercatio* di questioni riguardanti la cristologia, più rispondenti alle problematiche discusse negli scontri con l'eresia ariana, non c'è bisogno di dimostrare quanto queste fossero attuali fra la fine del V e l'inizio del VI secolo, quando la diffusione dell'arianesimo, abbracciato dai re ostrogoti e non solo, rendeva attuali

⁷⁷ Si veda in particolare M. Pesce, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica. Con una raccolta di testi sul dialogo ebraico-cristiano*, Bologna 1994, pp. 34-35 e bibliografia relativa.

⁷⁸ *Exp. Salm.* LXXIII, 17, 397-400: *Addidit: "memor est huius creaturae tuae". Reddit causam cur enumeratio illa praemissa sit: scilicet, ut qui facere consuevit magna, Iudaeis quoque delinquentibus miseratus indulgebat; LXXIX, 3, 64-67: Filius dexteræ, id est Filius omnipotentis Patris. Oblitus, illud indicat quando iniuriarum suarum oblitus, in cruce positus pro iudaico populo supplicavit.*

⁷⁹ M. Pesce, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica*, cit., pp. 34-35.

queste polemiche. Sembra piuttosto strano che sia sempre Cassiodoro a fornirci elementi degni di nota. Nel suo commento al Salmo LVIII scriveva:

«I giudei sono stati dispersi perché fossero spinti al desiderio di convertirsi oppure, come pensano altri, affinché la Chiesa nelle controversie con gli eretici potesse avere una testimonianza dell'antica legge da parte dei suoi propri nemici, poiché viene creduto ciò che è confermato anche dall'avversario»⁸⁰

Qui, insomma, si parla di controversie con gli eretici, e di giudei che fungono da testimoni dell'antica legge: un collegamento fra eresia e giudaismo nell'ambito di controversie sulle Scritture che non può che ricordare l'*altercatio* del secondo libro di A1.

4.7 Conclusioni

Non risulta dunque necessario ipotizzare la fine del IV secolo per rintracciare le tematiche prevalenti fin qui individuate (come ha proposto Pohlkamp), ma anzi il periodo fra la fine del V secolo e l'inizio del VI risulta sempre più fertile per la nostra indagine. Naturalmente non può essere trascurato il fatto che questo sia un periodo storico denso di risvolti politici e decisivo dal punto di vista delle definizioni delle prerogative e delle interferenze fra potere politico e la Chiesa, resi urgenti dalla particolare situazione in cui allora versava la penisola. Alla fondazione del suo Stato in Italia nel 493 dopo la vittoria sul generale sciuro Odoacre, Teoderico doveva ricorrere alla mediazione del senatore Festo e del suo partito per ottenere in parte un riconoscimento del suo regno da parte di Anastasio I (491-518). Il Senato e la Chiesa, non sempre sulle stesse posizioni, condividendo la responsabilità di mantenere un dialogo con Costantinopoli, costituirono per Teoderico un insostituibile interlocutore nel difficile rapporto con l'Oriente; la situazione era complicata dallo scisma acaciano (484-519), seguito alla pubblicazione dell'*Henotikon* da parte di Zenone l'Isaurico nel 482. Ma le difficoltà più gravi che il *rex* dovette affrontare si posero proprio nel rapporto col pontefice di Roma, e dovettero manifestarsi soprattutto quando lo scisma laurenziano rendeva inevitabile un suo intervento palese, un intervento che se da alcuni recentemente è considerato limitato ai casi in cui fu davvero sentito necessario⁸¹, da altri è valutato come l'inevitabile e alternato dispiegarsi di una situazione in cui "la commistione tra la vicenda religiosa (la doppia elezione; le accuse e la volontà che Simmaco venga sottoposto a giudizio; i

⁸⁰ Cassiodoro, *Exp. Salm. LVIII*, 294 (tr. di M. Pesce, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica*, cit., p. 33).

⁸¹ B. Saitta, *La civiltas di Teoderico*, cit., p. 85.

rapporti tra vescovi italici e ambiente romano) e gli interessi del mondo laico fin dentro la chiesa sono totali"⁸².

Di fatto Teoderico intervenne in molte occasioni e con risoluzioni diverse⁸³: allo scoppio dello scisma nel 498, il Senato costringe i due avversari, Lorenzo, sostenuto dai fedelissimi a Costantinopoli capitanati da Festo, e Simmaco, appoggiato dai sostenitori dell'autonomia ecclesiastica, a recarsi a Ravenna per sottoporsi al *iudicium aequitatis* del re, il quale convalida la nomina di Simmaco; in seguito al concilio convocato da Simmaco nel 499, che stabiliva l'esclusione dell'ingerenza esterna nell'elezione papale e la possibilità di ricorso al giudizio dell'imperatore o del re al governo, Teoderico accoglie alcune accuse mosse a Simmaco e convoca, per volere del Senato e del clero, una sinodo di vescovi italiani perchè giudicassero il papa; infine, dopo alterne vicende - i vescovi obbieltavano che il re non poteva convocare una sinodo e che il vescovo di Roma non poteva essere giudicato dai vescovi- e quattro sessioni di sinodo, nella sessione cosiddetta "Palmare" trionfa il partito simmachiano: vengono respinte le accuse contro Simmaco perché detentore della Sede Apostolica e lo si affida al tribunale di Dio. Le vicende dello scisma laurenziano sollecitavano questioni mai affrontate così esplicitamente: di fatto mancava formulazione legislativa con cui giudicare il papa e stabilire i limiti dell'intervento del potere politico. Particolarmente interessante risulta in quest'ottica la quinta e ultima *praeceptio* inviata dal re alla sinodo, con cui Teoderico, rifiutando di emettere un giudizio sulla questione, afferma che se egli avesse voluto avrebbe potuto giudicarlo, ma esortava una risoluzione interna alla Chiesa⁸⁴: «Dunque, sembra proprio un'aprioristica astrazione parlare di assoluta non interferenza di Teoderico, là dove egli tentò, e non sempre, di salvaguardare pace e ordine, ma soprattutto rivestì il ruolo di *trait d'union*, di unico referente e mediatore tra fazioni in lotta...reggendo talvolta le fila delle relazioni `diplomatiche` tra le parti interessate, inevitabilmente rispondendo agli equilibri di forza da queste espresse, dal momento che non pare che egli ebbe per parte sua il potere di imporre le regole del gioco da una posizione di incontrastato potere»⁸⁵

Anche negli atteggiamenti tolleranti in materia religiosa è possibile leggere «una partecipe attenzione alle vicende anche minime della chiesa romana, come di quella ariana, nonché a proposito dei rapporti con le comunità ebraiche»⁸⁶; un principio di intervento nelle questioni religiose per il mantenimento della *civilitas* che si trova cristallizzato nell'affermazione di Atalarico al Senato in occasione dell'elezione di Felice III a vescovo di Roma, e che è stato inquadrato nella

⁸² T. Sardella, *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico*, cit., p. 129 ss.

⁸³ Sullo scisma laurenziano vedi *supra*, par. 1.4.

⁸⁴ *Quinta Praeceptio*, in *M.G.H., A.A.*, XII, Berolini 1894, 426 r.16 e 427 rr. 1-5.

⁸⁵ T. Sardella, *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico*, cit., p. 129-130.

⁸⁶ V. Aiello, *Cassiodoro e la tradizione su Costantino*, cit., p. 140 n. 17.

cosiddetta "epoca costantiniana", nel senso negativo diffuso nella Chiesa romana, quello che accusa il potere politico di una prepotente ingerenza nelle questioni ecclesiastiche:

*oportebat enim arbitrio boni principis oboedire*⁸⁷

La definizione di "epoca costantiniana" prende le mosse dalla "rivoluzione" operata in meno di un decennio nelle strutture dello Stato romano dal primo imperatore ufficialmente cristiano e, di conseguenza, dalla creazione del mito costantiniano, inaugurato dalla *Vita Constantini* e dal *Triaconteterico* di Eusebio di Cesarea, il quale costruisce l'immagine dell'imperatore con un gioco sottilissimo di riferimenti al Mosè biblico servo di Dio, intermediario scelto fra Dio e gli uomini, e alla concezione del rapporto di diretta derivazione fra sovranità e divinità tipica del mondo antico che aveva permeato la tetrarchia diocleziana (Diocleziano era *Iovius*, Massimiano *Herculius*): il Costantino di Eusebio è anche avvicinato al *Lògos* e paragonato a Cristo stesso; un Costantino "eusebiano" che ritroviamo celebrato nei *chronica* di Cassiodoro (composti prima del 526⁸⁸) nella descrizione della concordia ristabilita dall'imperatore nel 325, che sembra essere stata in qualche modo "enfaticizzata" da Cassiodoro alla luce delle vicende a lui contemporanee, con un particolare riferimento «alla pace riportata da Teoderico nella chiesa romana, ma soprattutto nella società romana tutta, con la conclusione dello scisma», come giustamente notato da Vincenzo Aiello⁸⁹.

La presenza così forte in questo periodo dell'*exemplum* costantiniano nelle definizioni delle caratteristiche del potere politico e del suo rapporto con l'*auctoritas sacrata pontificum*, così forte da produrre anche dei *libelli* apocrifi (gli apocrifi simmachiani) che proprio all'"epoca costantiniana" si rifacevano per sostenere alcune prerogative del potere papale stesso, così forte da spingere a valutare già allora come "costantiniani" alcuni atteggiamenti di Teoderico, si aggiunge alle considerazioni sin qui fatte riguardo alla "fecondità" del periodo in questione per la redazione di un testo, come gli *Actus Silvestri*, che riconoscesse proprio in quest'età di Costantino un autorevole passato; un testo che, nella costruzione dell'atteggiamento di Costantino nelle questioni di natura religiosa, poté subire l'influenza della politica religiosa di Teoderico, pur riadattata al

⁸⁷ Cassiodoro, *Variae* 8, 15.

⁸⁸ Sui *chronica* vedi V. Aiello, *Cassiodoro e la tradizione su Costantino*, cit., p.144 n. 26.

⁸⁹ Cfr. V. Aiello, *Cassiodoro e la tradizione su Costantino*, cit., p. 144-157 (per la citazione p. 154). Questo Costantino celebrato da Cassiodoro non è certamente il Costantino sottomesso alla guida del pontefice degli *Actus* o degli apocrifi Simmachiani, "fonti" che lo stesso Cassiodoro volutamente ignora nella descrizione del battesimo di Costantino che più tardi, negli anni dell'esilio costantinopolitano, inserirà nell'*Historia Tripartita*, seguendo i tre bizantini Socrate, Sozomeno, Teodoreto: a causa di una malattia Costantino si reca in una località termale per le cure, dopodiché si ferma a Nicomedia chiedendo il battesimo, che fino ad allora aveva rinviato perchè lo voleva ricevere sul fiume Giordano. Questa versione trascura sia la notizia del battesimo ariano da parte di Eusebio di Nicomedia tramandata da Girolamo, sia la versione "ortodossa" del battesimo ad opera di papa Silvestro a Roma inserita negli *Actus*. Un atteggiamento che Aiello definisce "cauto", motivato dalla volontà di non urtare la corte di Bisanzio e l'aristocrazia romana calcedoniana con il ricordo del battesimo ariano, e soprattutto Giustiniano con la versione degli *Actus*, che metteva in risalto il ruolo della chiesa romana e soprattutto proponevano un *exemplum* imperiale docile alla guida del pontefice.

contesto storico in cui è ambientata la narrazione e "rivisitata" in un'ottica molto vicina alla Chiesa di Roma.

Il fatto che, anche in questo caso, *l'exemplum* costantiniano venisse a confermare, a fondare, oppure semplicemente ad assorbire, diremmo "miticamente", uno stato di fatto, o che comunque gli avvenimenti contemporanei apparissero in controluce, restituisce la leggenda ad un contesto di produzione, che in questa maniera appare molto più concreto e meno ridotto a mera sovrapposizione di tradizioni mitiche, riunite sotto il segno del culto di un santo. Il santo in questione è, direi, troppo scottante: la sovrapposizione di tradizioni diverse è certamente riconoscibile, ma lo scopo di questa sutura è di natura politica. In questo senso, tornando alle fondamentali premesse di Pohlkamp, lo studioso aveva definito il nostro racconto un'opera letteraria in cui si è cristallizzata una coscienza storica sia individuale che collettiva, fornendo per il concetto di "coscienza storica" una definizione di Jörn Rüsen:

«die mentalen Operationen, mit denen Menschen ihre Erfahrungen vom zeitlichen Wandel ihrer Welt und ihre selbst so deuten, dass sie ihre Lebenspraxis in der Zeit absichtsvoll orientieren können.»⁹⁰.

È sulla base di questa sottesa elaborazione e reinterpretazione delle esperienze in relazione alle aspettative del proprio presente che mi sembra di riconoscere in questa parte, dietro la maschera del Costantino degli *Actus*, un Teoderico esemplarmente raffigurato da una penna sensibile agli interessi della Chiesa romana a cavallo fra il V e il VI secolo d. C.

Queste osservazioni si assommano a quelle già ricavate dall'analisi delle altre leggi attribuite a Costantino negli *Actus*, complicando ancora il quadro delle stratificazioni del testo: se la maggior parte delle leggi trova un probabile riferimento cronologico nel modello giustiniano, quest'ultima, con il discorso di Costantino e la rilevanza che le è attribuita nella narrazione, sembra piuttosto riflettere la temperie culturale creata dai sovrani goti in Italia dalla fine del V secolo fino ad un periodo contemporaneo a Giustiniano stesso (abbiamo visto come una delle formulazioni più interessanti di Cassiodoro-Teodato sulla tolleranza fosse contenuta proprio in una lettera indirizzata all'imperatore d'Oriente, tanto da suggerire un intento polemico rispetto alla politica religiosa da quest'ultimo perseguita).

Si possono supporre diverse fasi di "riscrittura", influenzate da contesti politico-culturali differenti, oppure, partendo dall'effettiva constatazione che la maggior parte delle leggi trovano corrispondenza e coerenza storica in un periodo non anteriore alla seconda metà del V secolo, ma ancora con più frequenza nella prima metà del VI, si può pensare ad un'unica rielaborazione per

⁹⁰ Jörn Rüsen, *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 1983, in W. Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., p. 124.

questa sezione in un ambiente di produzione che abbia "respirato" la politica religiosa dei sovrani che in quel periodo governavano, in qualità di *reges* o *imperatores*: un ambiente, un redattore, che abbia conosciuto la tolleranza religiosa dei re goti, ma che riceva l'eco di alcune disposizioni di Giustiniano. Sicuramente filoromano, data l'importanza conferita a Silvestro e quindi alla sede di Roma, ma non tanto addentro alle problematiche relative alle prerogative del *primatus Petri*, dato che (forse ingenuamente) attribuisce all'imperatore Costantino il conferimento del primato romano; allo stesso tempo non così lontano dalla *pars Orientis*, di cui evidentemente conosce alcuni episodi di diffusione del cristianesimo e alcune prassi legislative.

Forse non sembrerà a questo punto azzardato leggere negli *Actus* la proposizione di un'identità statale cristiana "altra", un intento polemico e oppositivo, rispetto a Giustiniano stesso, così presente nella costruzione della leggenda. Questo Costantino appare così vicino a Giustiniano, ma allo stesso tempo indubitabilmente distante: molte delle leggi sembrano non poter prescindere dal suo modello e da quel determinato periodo storico nelle questioni che affrontano. Contemporaneamente gli *Actus* costruiscono senza dubbio l'immagine di un imperatore tollerante nelle questioni religiose, così lontano dalla politica religiosa inaugurata da Giustiniano, deciso a guidare l'Impero cristiano verso una netta presa di posizione nel senso dell'intolleranza, come già si è ricordato. Questo nuovo indirizzo dato da Giustiniano alle procedure legislative nei confronti delle alterità religiose dovette suscitare una forte impressione sui contemporanei: i re goti (Teoderico *in primis*) e Giustiniano si susseguono a poca distanza cronologica gli uni dall'altro, e, nel caso dei successori di Teoderico, risultano contemporanei. Appaiono quindi come due risposte opposte, dovute senza dubbio alle diverse condizioni in cui si trovavano a regnare, date al problema della gestione del potere politico rispetto alle diversità confessionali. Il periodo evidentemente risultava particolarmente fertile e decisivo in questo senso, tanto più che l'incomprensibile resistenza di alcune ostinate minoranze si opponeva alla realizzazione di un Impero universalmente cristiano, che sarà lo scopo precipuo del governo del "pio" Giustiniano.

Gli *Actus*, attribuendo a Costantino uno dei discorsi più consapevolmente costruiti sull'argomento, costituiscono una testimonianza eccezionale, e si configurano come una voce, una traccia di una riflessione sulla tolleranza religiosa e sull'intervento del potere politico nelle questioni confessionali. Questa, insieme a tutte le altre constatazioni risultate dall'analisi del complesso delle leggi presente nel nostro testo agiografico, mi fanno chiaramente individuare in questo periodo una delle fasi importanti di rielaborazione della leggenda. Nessuna delle motivazioni addotte da Pohlkamp per collocare la redazione del testo alla fine del IV secolo ad Occidente mi sembra sussistere ad un'analisi dettagliata, assorbite in parte dai nuclei originari, che, a mio parere, sono da ricercare più o meno nello stesso periodo, ma ad Oriente, in parte da più forti corrispondenze in un

periodo posteriore per la fase di accoglimento ad Occidente. Ovviamente l'ipotesi del modello giustiniano ci obbliga a collocare la versione A, corredata di tutti gli elementi narrativi con cui la leggiamo oggi, in un periodo non anteriore alla metà del VI secolo, ma questo, come abbiamo detto più volte, non costituisce una difficoltà, data la perpetua rielaborazione cui andavano incontro questi testi, e dato il fatto che non abbiamo a disposizione confronti testuali antecedenti. Resta il fatto che questa stessa versione A ci sembra anch'essa frutto di stratificazioni successive, e che l'accoglimento della storia degli *Actus* in ambiente occidentale, con tutti gli adattamenti lì effettuati, mi sembra sicuramente posteriore e secondario rispetto alle prime fasi della leggenda.

CAPITOLO V

La disputa fra Silvestro e i giudei

5.1 Gli studi sull'*altercatio*

Le prime osservazioni sull'*altercatio* degli *Actus Silvestri* risalgono agli inizi del XX secolo e si devono a Franz Dölger e a Luis Duchesne. Dölger resta l'unico ad aver tentato un'analisi delle disquisizioni dal punto di vista teologico, ma partiva dall'intenzione di collocare tutto il complesso degli argomenti trattati in un contesto teologico coerente. Gli sfuggiva perciò il carattere disomogeneo di molte delle argomentazioni, e ne vedeva quindi il riflesso univoco delle elaborazioni del Concilio di Calcedonia (451): «die theologische Beweisführung der Silvesterakten spiegelt die Zeit wieder, welche man am bündigsten mit dem Konzil von Chalchedon 451 charakterisiert»¹; al contrario Duchesne notava come fra le varie redazioni sussistano delle differenze che rivelano correzioni successive, aggiunte ed apportate man mano che il testo veniva tramandato nel tempo².

Naturalmente sia Dölger che Duchesne basavano le loro osservazioni sulle edizioni a stampa, evidentemente abbastanza divergenti. Sulla stessa scia si è mosso più tardi Fausto Parente, il quale ha proposto di effettuare un lavoro analitico strettamente teologico su alcune parti in questo senso facilmente individuabili delle varie redazioni. Egli ha messo bene in luce quanto i vari passi della disputa sembrano riflettere concezioni teologiche relative a periodi diversi e quindi appaiano come il risultato di successivi rimaneggiamenti: ad esempio, mentre al cap. 30 dell'edizione del Surius l'affermazione di Silvestro riproduce, quasi parola per parola, il Concilio di Calcedonia nella sua definizione cristologica³, poco più in là, il *solam passam esse Iesu carnem, non autem divinitatem*⁴, pronunciato dal pontefice, sembra riferirsi piuttosto alla deposizione voluta nel 470 dall'imperatore Leone I del monofisita Pietro il Fullone. «Sotto questo profilo-aggiunge Parente-la *altercatio* non è mai stata veramente analizzata»⁵.

Questo lavoro preliminare è, a sua detta, strettamente necessario per capire se alla base della discussione degli *Actus* possa essere supposto un nucleo autentico di confronto fra rappresentanti

¹ F. J. Dölger, *Die Taufe Konstantins und ihre probleme*, cit., pp. 409-414.

² L. Duchesne, *LP*, cit., p. CXIXa, n. 2.

³ L. Surius, *De probatis sanctorum historiis*, cit., p. 1184.

⁴ L. Surius, *De probatis sanctorum historiis*, cit., p. 1185.

⁵ F. Parente, *Qualche appunto sugli Actus beati Silvestri*, cit., pp. 886-87.

della religione cristiana ed ebraica. Infatti è merito di questo studioso l'aver messo a fuoco il problema che pone immediatamente la ricognizione delle fonti di un testo come questo: leggendolo con una certa attenzione ci si accorge infatti che molte delle argomentazioni addotte dai maestri giudei e da Silvestro rispondono in realtà a precise preoccupazioni di ordine teologico e sembrano formulate in funzione di determinate risposte antieretiche, tese più a chiarire alcune posizioni riguardo alla cristologia, che a fornire risposte adeguate rispetto alla problematica reale della controversistica giudaico-cristiana. Da questo problema emerge un interrogativo più generale e solo marginalmente trattato: furono realmente utilizzati argomenti di ordine cristologico nelle dispute o nei trattati contro gli ebrei, o, viceversa, nelle polemiche anticristiane degli ebrei stessi? E, di conseguenza, tutto quello che concerne la natura di Cristo nell'*altercatio* deve essere considerato come una prova del carattere puramente fittizio della disputa, creata ad arte soltanto in funzione di determinate risposte antieretiche, o piuttosto non va considerato il fatto che alcuni passi delle Scritture, oggetto di contesa per antonomasia fra ebrei e cristiani, avevano acquistato un significato teologico ben definito? In sostanza «alla base di questa seconda parte degli *Actus*, può essere individuata una vera altercatio giudeo-cristiana»⁶?

Attraverso i lavori di Levison e Pohlkamp la questione dell'*altercatio* ha subito una svolta, ed è stata posta su basi completamente diverse: con i due studiosi il problema della divergenza fra le varie edizioni a stampa passa in secondo piano, per lasciare il posto all'individuazione della forma letteraria della disputa nella sua versione originaria, quella che sta alla base di tutte le altre successive, che si trova nella cosiddetta versione A, e alla valutazione delle eventuali discrepanze con quella successiva, B⁷. Sulla base di queste due prime versioni avanzano ipotesi e sulle eventuali fonti e sul sostrato teologico che le presuppone, giungendo, bisogna ricordarlo, a conclusioni completamente diverse.

Il primo a soffermarsi piuttosto diffusamente sulla disputa è stato Levison nel suo articolo più volte citato⁸. Egli inizia la sua analisi richiamando come precedenti agli *Actus* il *Dialogo col giudeo Trifone* di Giustino⁹ e la perduta e anonima *Disputa tra Giasone e Papisco sul Cristo*¹⁰, entrambe del II secolo, in cui era già presente la forma del dialogo, anche se negli *Actus* non si tratta di un

⁶ F. Parente, *Qualche appunto sugli Actus beati Silvestri*, cit., p. 887.

⁷ Per comodità chiamiamo d'ora in poi A e B quelle che precedentemente abbiamo definito A1 e B1 (*supra*, p. 3 ss.), ossia le versioni più incontaminate del testo. Chiameremo invece A1 e A2 rispettivamente i 2 manoscritti della versione A, il *Vat. Lat.* 1194 e *Vat. Lat.* 5771, leggibili in appendice.

⁸ W. Levison, *Konstantinische Schenkung und Silvester-legende*, cit., pp. 159-247.

⁹ G. Visonà, *S. Giustino, Dialogo con Trifone*, Milano 1988; G. Otranto, *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, Bari 1979; M. Mach, *Justin Martyr's «Dialogus cum Tryphone Iudaeo» and the Developpement of Christian Anti-Judaism*, in O. Limon-G.G. Stroumsa (a cura di), *Contra Judaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christian and Jews*, Tübingen 1996, pp. 33 ss.; e recentemente G. Otranto, *La polemica anti giudaica da Barnaba a Giustino, «ASE»* 14/1, 1997, pp. 55-82, in partic. pp. 70-82.

¹⁰ Si veda G. Otranto, *La Disputa tra Giasone e Papisco sul Cristo falsamente attribuita ad Aristone di Pella, «Vetera Christianorum»* 33, 1996, 337-351.

dialogo fra due personaggi, ma fra il protagonista, Silvestro, e dodici giudei. Egli inoltre nota che le repliche dei giudei a Silvestro sembrano più mettere in risalto la superiorità del cristianesimo che avere un reale peso oppositivo nella discussione: essa quindi non sembra avere davvero lo scopo di convertire i giudei quanto piuttosto quello di confermare la verità della religione cristiana.

Riguardo al ruolo dei giudici pagani egli trova un riscontro con gli anti-manichei *Atti di Archelao* di Egemonio, tradotti in latino verso il 400 d.C.¹¹, e con il *Dialogo di Adamanzio sulla retta fede in Dio*, attribuito ad Origene e tradotto da Rufino nello stesso periodo¹². Un'altra analogia viene individuata da Levison in un'opera più tarda, conosciuta con il nome di *Dialogo sulla religione alla corte dei Sasanidi*, probabilmente della fine del V secolo, in cui viene designato e presentato in modo molto positivo un giudice pagano, con parole simili a quelle usate negli *Actus* per Cratone e Zenofilo¹³. Il nome di Cratone dovrebbe derivare dal Cratone presente in una delle versioni della *Vita dell'apostolo Giovanni*¹⁴, in cui ricopriva il ruolo di un filosofo particolarmente noto per la dottrina da lui insegnata sulla vanità delle cose terrene, incontrato ad Efeso da Giovanni e da lui convertito al cristianesimo. Il nome Zenofilo invece compare fra i consoli dell'anno 333: l'anacronismo rispetto alla data indicata per la disputa, il 315, non è l'unico nella leggenda e non dovrebbe costituire una difficoltà.

L'aspetto miracolistico della disputa, nella parte relativa al confronto fra Silvestro e il giudeo Zambri, trova un significativo termine di confronto sempre nel *Dialogo sulla religione alla corte dei Sasanidi*, in cui il mago in questione viene sconfitto a colpi di miracoli, così come Silvestro ha la meglio su Zambri resuscitando il toro. Allo stesso modo numerosi paralleli si possono riconoscere nei frammenti rimasti di un romanzo cristiano in lingua greca, la *Vita dell'arcivescovo Gregenzio di Tafari*, probabilmente risalente agli inizi del VI secolo, in cui, oltre ad alcuni elementi in comune nelle vite dei due protagonisti, il vescovo ottiene la vittoria nella disputa con l'ebreo Ermano grazie ad un miracolo¹⁵. A conclusione di questa carellata di paralleli Levison chiarisce che non si tratta di indagare le possibili dipendenze dirette degli *Actus*, quanto piuttosto constatare la diffusione in quest'epoca di un certo tipo di letteratura edificante e allo stesso tempo di intrattenimento, in cui era frequente la presenza di dispute fra le diverse religioni anche negli episodi che corredevano la vita di un santo.

¹¹ Cfr. H. Ch. Puech, *Studi sul manicheismo*, Torino 1995².

¹² Cfr. E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002, pp. 119-120.

¹³ V. Déroche, «Centre de Recherche d'Histoire et Civilization Byzantines. Travaux et mémoires» 11, 1991, pp. 275-311, in partic. pp. 277-278.

¹⁴ Cfr. K. Schäferdiek, *Die "Passio Johannis" des Melito von Laodikeia und die "Virtutes Johannis"*, «Analecta Bollandiana» 103, 1985, pp. 337-382; J.-D. Kaestli, *Le rapport entre les deux vies latines de l'apôtre Jean. A propos d'un récent article de K. Schäferdiek*, «Apocrypha» 3, 1992, pp. 111-123.

¹⁵ L'opera (*Sancti Gregentii, archiepiscopi Taphrensis, Disputatio cum Hermano Iudaeo*, PG 86, coll. 621-784) si fa risalire a Gregenzio, ma quasi certamente non gli appartiene.

Levison aggiunge che gli argomenti trattati nella disputa sono quelli spesso usati negli scritti apologetici e polemici dell'epoca, come nell'*Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum* attribuita ad Evagrio¹⁶; mentre alle questioni poste nel testo si forniscono risposte già presenti in parte negli scritti di Giustino, di Tertulliano (ad esempio il paragone fra Adamo, nato da terra vergine, e Cristo)¹⁷, di Cipriano (i *Testimonia ad Quirinum*)¹⁸: la dottrina della trinità e la sua dimostrazione, la natura divina del Cristo, la sua nascita da una vergine, la conciliazione fra natura divina e sofferenza. Le profezie messianiche dell'Antico Testamento sono quelle che, a detta di Levison, appartenevano ad un patrimonio comune nel V secolo, insieme ad altre tipiche argomentazioni, come quella sulla necessità o meno della circoncisione: Silvestro conduce il discorso sui predecessori di Abramo e sullo stesso Abramo prima di essere circonciso, i quali piacevano al Signore pur non essendo circoncisi. Anche quando molte delle argomentazioni degli *Actus* trovano riscontri in un unico scritto, come quello attribuito ad Evagrio, Levison sostiene che non si può risalire in base a questo ad una fonte certa. Per quanto riguarda i passi della Bibbia lo studioso constata solamente che sono citati con molta libertà, e a volte non è riuscito a trovarne la fonte.

In seguito Levison passa ad analizzare le differenze fra la versione A e la versione B e dal risultato di questa analisi trae la sua ipotesi: per quello che riguarda la disputa fondamentale è che nella versione B mancano completamente i giudici pagani ed è lo stesso Costantino a fare da giudice. Inoltre si possono distinguere due versioni della stessa B: in B1 manca la storia del drago e una parte della *altercatio*, mentre B2 è più ampia, più diffusa, e si può considerare più vicina ad A. Nonostante questo le differenze fra A e B sono notevoli: se la sostanza della disputa non cambia, ci sono molte inversioni nell'ordine con cui sono affrontate le questioni, e nella versione B trova maggiore spazio il problema del rapporto fra natura divina ed umana di Cristo, soprattutto per quanto riguarda i momenti di tentazione e sofferenza nella vita di Gesù. In A sono già presenti le opinioni formulate a riguardo nel 451, ma non risultano approfondite nella stessa misura che in B. In B Silvestro risponde a questa questione con due paragoni (quello del tessuto di lana colorato di porpora, in cui il colore non viene danneggiato anche se si torce la lana, e quello dell'albero colpito

¹⁶ PL 20, coll. 1165-1182; A. Harnack, *Die "Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani" nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche*, Leipzig 1883; CSEL 45, 1904 (Bratke); CCh 64, 1985 (Demeulenaere); si veda I. Aulisa, *La polemica anti giudaica agli inizi del V secolo in due scritti anonimi*, «VC» 39, 2002, pp. 69-100, in cui l'opera viene confrontata con la *Consultatio Zacchei christiani et Cratoni Philosophi*, che rappresenta un dialogo fra un cristiano e un pagano: in entrambe i contendenti prendono come punto di riferimento la Scrittura e stabiliscono la conversione di chi sarà sconfitto.

¹⁷ Cfr. W. C. H. Friend, *Tertulliano e gli ebrei*, «RSLR» 4, 1968, pp. 3-10; G. Otranto, *l'Adversus Iudaeos di Tertulliano*, Bari 1975; D. Efraymson, *Tertullian's Anti-Judaism and its Role in his Theology*, Philadelphia 1976; C. Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, Nice 1977; T. D. Barnes, *Tertullian. A historical and Literary Study*, Oxford 1985; I. Aulisa, *Tertulliano. Polemica con i giudei*, Roma 1998.

¹⁸ Cfr. E. Norelli, *Il dibattito con il giudaismo nel II secolo. Testimonia; Barnaba; Giustino*, in Id. (a cura di), *La Bibbia nell'antichità cristiana I. da Gesù a Origene*, Bologna 1993, pp. 199-233.

da una scure e allo stesso tempo dalla luce del sole), che sono paragoni in voga nel periodo delle dispute monofisite, ad esempio in Cirillo d'Alessandria, come aveva già dimostrato Dölger. Levison prosegue sulla scia di Dölger constatando in B un maggior rilievo dato alle questioni dibattute contro i monofisiti: in generale la disputa in B risulta più articolata, forse per rendere la narrazione più chiara. Ma ci sono altre differenze fra A e B che non è possibile spiegare allo stesso modo: il numero degli scalini che portano al drago in A è di 150, in B di 365; Silvestro è accompagnato ad affrontare il drago da persone diverse in A e B; la disputa stessa è collocata cronologicamente in due momenti diversi in A e B, come già sottolineato nel capitolo II sulle fonti degli *Actus* (A: idi di marzo; B: idi di agosto, anche se il battesimo dei convertiti è collocato dalla stessa B a Pasqua)¹⁹.

Anche se Levison ricorda che questo tipo di letteratura sui santi non aveva una forma fissa ed era soggetta a modificazioni di ogni genere, egli cerca una chiave di lettura più efficace nell'interpretazione di queste variazioni, giungendo a proporre due ipotesi, fra le quali preferisce la seconda: o bisogna pensare ad un anello mancante fra A e B, più breve, una sorta di «estratto da A»²⁰, su cui B abbia integrato con una certa libertà; oppure bisogna considerare che questo tipo di letteratura sacra di ambiente romano nasceva già come romanzo storico consapevolmente costruito dal redattore su un piccolissimo nucleo di verità e per il resto era letterariamente e fantasiosamente integrato; per questo motivo i ritocchi, le modifiche inserite in un secondo momento a scopo edificante non erano considerati interventi del tutto illegittimi. Partendo da questo aspetto della questione Levison propende per considerare A e B opera dello stesso redattore, che abbia scritto successivamente le due versioni, modificando e abbellendo A nella seconda. Levison pensa che questa sia l'ipotesi più probabile dopo aver verificato alcune costanti nelle modalità della narrazione e nel ritmo di chiusura delle frasi, e per di più propone una possibile identificazione dell'autore, individuandolo in uno scrittore della cerchia romana della seconda metà del V secolo, Arnobio il giovane: lo studioso è confortato in questa supposizione da alcuni importanti paralleli individuati nelle opere di Arnobio (il *Commentario ai Salmi*, il *Praedestinatus*, il *Conflictus Arnobii et Serapionis*, alcune passioni)²¹, che, considerati complessivamente, risultano avere una certa consistenza.

Nonostante si trovino similitudini importanti con Arnobio sia in A che in B, alcune sono presenti in B, ma non in A. In base a questo Levison deriva una serie di considerazioni: se gli elementi sono forse troppo pochi per attribuire gli *Actus* ad Arnobio, si può tuttavia affermare con una certa sicurezza che l'autore degli *Actus* sia stato influenzato dalle opere di Arnobio nel processo di

¹⁹ Vedi *supra*, par. 2.2.

²⁰ W. Levison, *Konstantinische Schenkung und Silvester-legende*, cit., p. 201.

²¹ CPL 239.242; Kl. Daur (ed.), *CChrSL* 25, 1990; 25 A, 1992; F. Gori, *Arnobio il Giovane. Disputa tra Arnobio e Serapione*, Torino 1993; M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 1999, p. 523.

composizione; se in B ci sono dei parallelismi con Arnobio che non sono presenti in A, gli echi di Arnobio presenti in B non possono derivare tutti da A e quindi hanno un'origine indipendente; ma, poiché Arnobio non era un autore così diffuso e conosciuto, è difficile supporre che due autori diversi di A e di B ne siano stati influenzati: l'ipotesi più probabile è dunque per Levison che A e B siano opera di uno stesso redattore, che, se è azzardato affermare fosse Arnobio stesso, si ispirò fortemente all'opera di questo scrittore.

Arriviamo così all'analisi condotta da Pohlkamp sulla disputa²². Egli parte dalla divisione in due libri di A, in cui il secondo dal redattore viene definito *secundus libri nostri textus*, per sostenere che la versione A era considerata dal suo redattore latino un tutt'uno, dove la distinzione in due libri è solo un principio di articolazione interna dell'opera: questo per contestare l'opinione di coloro che ritengono A il risultato della fusione di quattro parti originariamente indipendenti, di cui solo quella riguardante la vita di Silvestro, la prima, avrebbe origine autenticamente romana, mentre le altre, compresa la disputa, fossero di provenienza orientale. Come abbiamo visto più volte Pohlkamp propende per un'origine tutta romana e occidentale degli *Actus*. La divisione in due libri inoltre è funzionale a mettere in risalto l'*altercatio*, la quale contiene al suo interno l'ultima delle quattro unità narrative in cui si articola la leggenda, quella sulla vittoria sul drago. Parlando in particolare della disputa, egli mette in risalto come essa fosse presentata come gli atti di protocollo ufficiale di una discussione pubblica. Inoltre egli sostiene che la lettura diretta della discussione distoglie dalle ipotesi avanzate da alcuni, che qui per "giudei" si intendessero "greci", a causa del carattere antieretico di molte delle problematiche affrontate, e che quindi di una disputa giudaico-cristiana qui sopravviva solo un nucleo originario, ampliato poi con argomentazioni teologiche tipiche delle controversie fra ortodossi ed eretici. Passa quindi a fare un elenco delle dodici brevi disquisizioni con i dodici rabbini definiti ironicamente *duodecim pseudoapostoli*, constatando il fatto che il dialogo «non ha la logica stringente di un trattato dogmatico»²³, ma individuando in ogni caso una al suo interno un passaggio graduale da temi di argomento giudaico a temi più propriamente cristiani, con l'inserzione di alcune digressioni che rendono più colorita ed animata la disputa.

Per quanto riguarda la contestualizzazione dell'intero dibattito e il suo probabile ambiente di produzione, Pohlkamp sottolinea il rilievo dato alle questioni relative alla divinità di Cristo e l'aspetto formale della conduzione dell'*altercatio*, per collocarne l'origine alla fine del IV secolo a Roma: essa sembra, a suo parere, riecheggiare l'episodio del processo richiesto dagli ariani dopo la sconfitta subita alla sinodo di Aquileia nel 381, i quali desideravano essere giudicati in un tribunale pubblico alla presenza sia del clero che di laici, intendendo con laici sia pagani colti, sia ebrei

²² W. Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., pp. 160 ss.

²³ W. Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., p. 165: *..hat zwar nicht die logische Stringenz eines dogmatischen Traktates.*

esperti nelle Sacre Scritture²⁴. La simpatia con cui vengono descritti negli *Actus* i giudici pagani potrebbe rispecchiare, secondo Pohlkamp, quella sorta di alleanza filosofico-teologica fra ariani, giudei e pagani e quell'idea di tripartizione dell'umanità fra cristiani, giudei e pagani così presente e sentita a Roma alla fine del IV secolo.

La quarta sezione narrativa, quella relativa alla vittoria di Silvestro sul drago, e che si conclude con l'emissione della legge da parte di Costantino con cui ordinava la *cultura summi dei*, va ugualmente riferita, a suo parere, a quella tensione ancora vivace fra cristianità e ambiente pagano presente a Roma alla fine del IV secolo, e che andrà attenuandosi pian piano durante il V secolo: nell'episodio del drago è riconoscibile lo sfondo pagano di una *cultura draconis* che davvero esisteva nell'ambito del culto della dea Vesta; mentre nell'esortazione alla *cultura summi dei*, che concludeva tutto il testo di A, Pohlkamp legge una formula vaga rispondente alle esigenze di una società ancora pervasa di spiriti pagani neoplatonici. Le differenze fra la versione A e B sono dallo studioso interpretate alla luce di un'elaborazione fatta in un contesto storico differente, dove B risponde ad un intento agiografico più spiccato. Le forti divergenze fra A e B, rafforzate proprio nel contenuto teologico e letterario della disputa, spingono Pohlkamp ad considerare le due versioni due redazioni successive, in cui B è chiaramente modellata su A, ma comunque piuttosto distante nel tempo e non opera dello stesso autore: B non mantiene la divisione del testo in due libri, né nelle quattro parti narrative, rendendo la narrazione più omogenea; il giudizio viene affidato in B non più agli *iudices dati* pagani, ma a Costantino stesso (mentre Elena assiste da dietro una tenda), quasi non fosse più sentito così necessario un giudizio imparziale e fosse venuto meno l'interesse per i *tria genera hominum* pagani, ebrei e cristiani; manca in B la forma di un protocollo di un processo civile, e i dialoghi sembrano aver avuto un'elaborazione letteraria maggiore, a scapito del sapore realistico della discussione, con argomentazioni teologiche più raffinate e stringenti, che, secondo Pohlkamp, riflettono lo sviluppo teologico cristiano nel corso del V secolo, intervallo di tempo che a suo parere dovrebbe intercorrere fra la redazione di A e quella di B. In B manca qualsiasi cenno ad argomentazioni prettamente ebraiche, come ad esempio in A1 era quella sulla circoncisione, e, se di entrambe si può dire che abbiano carattere spiccatamente cristologico, A1 sembra rispondere all'esigenza di contrastare e confutare l'eresia ariana, mentre B1 (per quanto l'autore non sembra comunque in prima linea nel dibattito cristologico) appare più sensibile a problematiche riconducibili al contrasto con il monofisismo, confermando appunto l'opinione di Pohlkamp di contestualizzare la prima versione alla fine del IV secolo e la seconda alla fine del V o al più tardi all'inizio del VI.

²⁴ Vedi *supra*, par. 1.9.

Lo studioso tedesco in questo modo si oppone anche all'opinione di Dölger, il quale aveva individuato nel Concilio di Calcedonia del 451 le premesse teologiche di entrambe le versioni: Pohlkamp considera invece il Concilio di Calcedonia lo spartiacque teologico fra A e B. Perciò egli ipotizza che la versione B sia nata perché, restando inalterato l'interesse nei confronti degli *Actus Silvestri* da parte dei lettori cattolici, si necessitava un aggiornamento delle argomentazioni teologiche affrontate e dell'aspetto formale della disputa in base alle istanze e alle problematiche più attuali. In particolare Pohlkamp riferisce solo a B quello che Dölger aveva individuato come paragone storico di entrambe le versioni, ossia la collaborazione fra papa Leone I (440-461) e l'imperatore Marciano (450-457) per combattere il monofisismo²⁵. Rispetto alle tesi di Levison egli naturalmente è in disaccordo con l'ipotesi di un solo autore alla base di A e B, e tanto più relativizza e considera ancora da dimostrare l'influsso di Arnobio²⁶.

5.2 I preparativi.²⁷

Dopo lo scambio epistolare fra Costantino ed Elena cominciano i preparativi per la disputa: a Gerusalemme Elena fa riunire i più eruditi fra i Giudei, per portarli con lei a Roma. L'Augusta spiega loro che era necessario superare i cristiani con la logica affinché la legge venisse difesa dall'autorità secolare. Il sommo sacerdote dei Giudei, Isachar, si finge malato e invia al suo posto dodici fra rabbini, esperti della legge, scribi, maestri della sinagoga, perfetti conoscitori non solo della lingua ebraica, ma anche di quella greca e latina, che fossero quindi i più idonei al dibattito.

Così, nell'anno del quarto consolato di Costantino Augusto e Licinio, alle idi di marzo (quindi nel 315)²⁸, alla presenza degli Augusti e di tutte le altre autorità nel palazzo nella basilica Ulpia di Roma, è riunita questa assemblea di cristiani e giudei. Costantino Augusto con la madre Elena vogliono fare da uditori, e assegnano due giudici, né giudei né cristiani, affinché nessuno dei due,

²⁵ F. J. Dölger, *Die Taufe Konstantins und ihre probleme*, cit., p. 414 e W. Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., p. 179.

²⁶ W. Pohlkamp, *Textfassungen*, cit., p. 179 n. 307, in cui ricorda che le ipotesi di Levison hanno influito anche su Ehrhardt (A. Ehrhardt, *Constantine, Rome and the Rabbis*, cit., pp. 289-91, il quale propende per considerare alla base dello sviluppo del testo degli *Actus* non A, ma un archetipo comune ad A e B; egli però, come Pohlkamp, riconosce in A un impianto teologico-scritturistico precedente al Concilio di Calcedonia. Ci sono dei riferimenti sparsi all'*altercatio* degli *Actus* anche in M. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*, II, Wien 1884, 39-41.295-298; J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romaine*, cit., pp. 66-69; A. L. Williams, *Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935., pp. 339-347; B. Blumenkranz, *Juden und Jüdisches in christlichen Wundererzählungen*, «TZ» 10, 1954, pp. 417-446, in partic. pp. 418-419; Id., *Vie et survie de la polémique antijuives*, «StPatr» 1, 1957, pp. 471 ss., in cui l'autore riconosce nei nomi dei 12 dottori giudei puri prodotti di fantasia, non attestati in nessun documento valido della storia giudaica tardoantica e in nessuna iscrizione, pur essendo totalmente orientali; Id., *Juifs et chrétiens*, cit., pp. 263 ss.; Id., *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age*, cit., pp. 44-48; LThK IX, 1964, pp. 757-758; Enc. Jud. XIII, 1971, pp. 851-852; A. P. Hayman, *The Disputation of Sergius Stylite against a Jew*, Louvain 1973, 9.15 ss.

²⁷ Per questa parte, su cui non ho condotto un confronto specifico fra le tre versioni, seguo la versione A.

²⁸ Per l'incongruenza con tutta la sezione definita *conversio Constantini*, collocata negli *Actus* prima della disputa (Costantino è già cristiano), eppure datata al 324, si veda *supra*, par. 1.3.

nel giudicare, favorisca la religione a cui appartiene: un certo filosofo di nome Cratone, esperto tanto nell'insegnamento greco che in quello latino, incorruttibile e irreprensibile nei costumi, e Zenofilo, ex-prefetto, anche lui noto per non aver mai accettato doni da nessuno mentre esercitava la carica.

A questo punto il redattore degli *Actus*, dopo aver anticipato la vittoria del cristianesimo sulla superstizione giudaica, conclude il primo libro dei due in cui è divisa la narrazione, e inizia il secondo, dedicato in particolar modo alla disputa. Dall'inizio del secondo libro il lettore troverà in appendice il testo di A, di B e di C.

Il primo a prendere la parola è Costantino stesso, il quale si augura che il presente dibattito non abbia valore solo in relazione al tempo presente, ma anche per la posterità, invitando gli uditori a ritenere vero ciò che sarà approvato e condannare ciò che sarà condannato dai giudici preposti.

Di seguito Cratone interviene lodando la decisione di Costantino e dell'Augusta Elena di scegliere giudici che non fossero né cristiani né giudei, poiché la medesima persona non può allo stesso tempo difendere e giudicare. Garantisce inoltre l'equità del giudizio, definendo se stesso e Zenofilo «amanti della sapienza, non meno che della giustizia, a tal punto che per equità preferiamo essere uccisi che vinti.»

Zenofilo interviene chiedendo chi sono coloro che hanno la licenza di parlare, e stabilendo alcune regole generali della conduzione del dibattito. Il redattore dunque elenca i dodici giudei eletti: i rabbini Abyathar e Ionas, gli scribi Godolias e Aunan, Doeck e Cusi maestri di sinagoga, Benjamin e Aroel interpreti della legge, i farisei Iubal e Thara, i presbiteri Seleon e Zambri. Aggiunge che Zambri esercitava anche la magia. Una volta stabiliti i dodici contendenti giudei, viene richiesto che anche per la parte cristiana siano scelti dodici difensori. Ma Silvestro prende la parola dicendo che i cristiani non confidano nella moltitudine degli uomini, ma soltanto nella potenza di Dio, e quindi lui stesso si pone come unico difensore della fede cristiana. Dopodiché inizia la disputa vera e propria.

5.3 Prima altercatio: la trinità

In tutte e tre le versioni (A, B e C) della leggenda si stabilisce come regola preliminare che i contendenti debbano utilizzare i libri sacri della religione con la quale competono, in modo che entrambi siano maggiormente convinti da dimostrazioni condotte sull'autorità della propria legge. Perciò i giudei devono trovare argomentazioni dal Nuovo Testamento e i cristiani dall'Antico:

«Oggi tutto ciò che sarà addotto da noi contro di voi deve essere preso dai vostri libri sacri, così al contrario le argomentazioni presentate da voi, se potrete, devono essere tratte dai nostri libri sacri. Infatti siamo convinti a ragione se l'avversario sarà confutato dall'autorità delle sue stesse leggi.»

Questa definizione preliminare delle modalità di condurre la discussione, in particolare riguardo all'autorità delle Scritture da prendere come riferimento, si iscrive nel dibattito topico delle polemiche giudaico-cristiane sull'utilizzo della Bibbia, che comprendono le questioni riguardanti il canone biblico, le diverse versioni da utilizzare, le accuse reciproche di aver falsificato il testo, sino alle questioni più specificatamente esegetiche. In particolare Bernhard Blumenkranz ha riconosciuto nel ricorso all'Antico Testamento (nello specifico i libri che i cristiani chiamavano La Legge e i Profeti), come fonte argomentativa principale da parte cristiana, uno dei criteri che permetterebbe di distinguere la maggiore autenticità di una polemica fra le due religioni rispetto ai testi destinati solo all'uso dei fedeli cristiani. Infatti questa pratica indicherebbe una autentica volontà di confronto con la parte giudaica, che non riconosceva l'autorità dei Vangeli: ne riconosce esempi eloquenti nel *Tractatus contra Iudaeos* del vescovo ariano Massimino, in cui è messa in bocca ai giudei l'affermazione «Noi non crediamo né a voi né ai vostri Vangeli.»²⁹, nella regola stabilita nella discussione fra Gregorio di Tours, re Chilperico e un ebreo, di nome Prisco («Io non ti porterò testimonianze dei Vangeli o degli Apostoli, perché tu non gli presti fede, ma le impronterò ai tuoi propri libri»)³⁰, nei consigli dati da Gregorio Magno al vescovo di Napoli sulla maniera migliore di convertire i giudei al cristianesimo³¹, e in altre testimonianze ancora più tarde, che documentano evidentemente una pratica diffusa. Fra questi esempi Blumenkranz cita anche i nostri *Actus Silvestri*, testimonianza singolare di utilizzo reciproco dei testi sacri dalle parti avverse. Il richiamo alle Scritture come base imprescindibile di contesa si trova anche nella *Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum* attribuita ad Evagrio³².

Stabilita questa norma, in tutte e tre le versioni Abiathar esordisce accusando i cristiani di venerare tre dei: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, e afferma che le Scritture ignorano l'esistenza di questi tre dei, e anzi affermano:

Videte, videte, quoniam ego sum Deus, et non est alius praeter me [Deut. 32, 39].

La citazione è già stata individuata come topica nel dibattito giudaico-cristiano, utilizzata come appoggio scritturale all'affermazione del monoteismo da parte giudaica. Fausto Parente, trattando di

²⁹ Maximinus, *Trattato contro i Giudei* 9, PL 57, 803, su cui L. Cracco Ruggini, *Pagani, ebrei e cristiani*, cit., pp. 93-94. Da notare che è attribuita al vescovo ariano una discussione pubblica con Agostino sui temi della fede, sostenuta ad Ippona nel 427-428, quando si trovava in quei luoghi insieme alle truppe barbariche. Si veda B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, cit., p. 222.

³⁰ Gregorio di Tours, *H.F.* 6, 5, PL 71, 374=MGH, *Scr. Rer. Mer.* 1, 1², 269.

³¹ Gregorio Magno, *Ep.*, 13, 15 (12), PL 77, 1267/8=MGH, *Ep.* 2, 383.

³² Ps. Evagrio, *Altercatio legis inter Simonem iudaeum et Theophilum christianum*, I, 7-9: *habes et me patientem auditorem, si modo interrogationibus meis non lenocinio sermonum nec argumentis verborum, sed legis praesentia conprobes veritatem.*

un passo della *Historia Francorum* di Gregorio di Tours (VI, 5), in cui si narra della discussione già citata fra Gregorio stesso, re Chilperico e il giudeo Prisco, che egli descrive come «certamente una figura reale»³³, trova attribuito a Prisco questo stesso passo:

videte, videte, quia ego sum Dominus, et absque me non est Deus: Ego occidam et ego vivere faciam; percutiam et ego sanabo (269, 2-3 Levison).

Le due versioni sono leggermente diverse: quella di Gregorio compare già in Ilario di Poitiers (*de Trinitate* IV, 33 e 37) ed è, a detta di Parente, «la formulazione più compiuta» di una storia di versioni latine che documentano una «progressiva correzione esplicativa». La LXX già rendeva nel greco:

ĩädete iädete oÄti e)gw̄ ei'mi, kaii ou)k eÄstin qeo\j plh\n e)mou=

quello che in ebraico era letteralmente: «vedi, adesso, che io, io, quello e non (altro) dio con me». La *vetus latina* restava aderente al greco:

videte videte; quoniam ego sum, et non est Deus praeter me (Cipriano, *ad Fort.*, 2; 322, 25-26 Hartel),

oppure

videte, videte quia ego sum et non est deus praeter me (Firmico Materno, *de err.*, 28, 7; 77, 6-7 Ziegler).

La Vulgata invece riporta:

videte quod ego sim solus et non sit alius Deus praeter me,

mentre gli *Actus Silvestri*, insieme a Fulgenzio (*ep.* XII, 9, 367 Fraipoint) e di nuovo la pseudo-evagriana *Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum* (CSEL 45, 2, 1; 2 Bratke), rappresentano una correzione ulteriore:

videte, videte quoniam ego sum Deus et non est alius praeter me.

³³ F. Parente, *La controversia fra Ebrei e Cristiani in Francia e Spagna dal VI al IX secolo*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, cit., pp. 529-654, in part. p. 544.

L'affinità fra gli *Actus* e l'*altercatio* pseudo-evagriana è già stata sottolineata da Levison e in seguito anche da Blumenkranz, in particolare in riferimento al procedimento dialogico.

L'accusa di politeismo ai cristiani in relazione al dogma trinitario è una delle più frequenti da parte giudaica, che opponevano la semplicità e l'evidenza di molte delle affermazioni scritturistiche riguardo al monoteismo³⁴. La risposta da parte cristiana risulta sempre piuttosto laboriosa, ed è per questo che nei primi secoli questo tema è per lo più evitato o davvero poco presente nei più noti testi polemici fra giudei e cristiani. Proprio in base a queste considerazioni Blumenkranz ritiene queste argomentazioni autenticamente giudaiche, per quanto inserite in discussioni fittizie, come quella degli *Actus Silvestri*, che risulta uno dei primi testi in cui il tema è diffusamente trattato.

Isidoro di Siviglia mostra già di conoscere questo capo d'accusa da parte giudaica, che è riferito non a tutta la trinità, ma solo al Padre e al Figlio, visti come due distinte divinità³⁵. La ritroviamo in testi più tardi, estesa alla trinità: in una delle lettere dello scambio epistolare fra Bodo-Éléazar e Paul Alvaro³⁶ e nell'anonimo dialogo fra i personaggi allegorici della Chiesa e della Sinagoga³⁷.

L'argomentazione di Abiathar è stringente:

«Ecco due dei, cioè il Padre che generò questo Figlio e il Figlio che fu crocifisso; e lo Spirito Santo, che dicono sia apparso agli apostoli di quello. Ecco che è convinto di credere in tre dei.»

Di fronte a tale argomentazione Zenofilo interviene a guidare la discussione, esortando Silvestro a rispondere adeguatamente all'accusa di Abiathar, reputando necessario che Silvestro dimostri che i cristiani non venerano effettivamente tre dei, bensì uno.

«Zenofilo disse: Se è la voce di Dio questa che dice: *Non c'è un altro oltre me*, è necessario che Silvestro dimostri di non venerare tre dei, ma uno, per poter rispondere a questa obiezione dei tre dei»

Come risponde Silvestro?

Egli porta il noto argomento dell'incredulità degli ebrei (esemplificata attraverso il richiamo ai due passi evangelici *Io. 9, 16* e *Lc. 16, 30*), i quali non vollero riconoscere in Cristo il Messia, pur avendo egli mostrato la sua divinità con i miracoli di resurrezione: la dimostrazione di Silvestro si appoggia sulla facoltà di Gesù di resuscitare i morti, la quale, come è stato preannunciato dai profeti, è segno ineludibile della potenza divina:

³⁴ Cfr. B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, cit., pp. 266-267.

³⁵ Isidoro di Siviglia, *De fide cath.* 1, 4, 12, PL 83, 460.

³⁶ Paul Alvaro, *Epist.* 18, 8, PL 121, 498-499 = Madoz 252, su cui B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, cit., p. 263.

³⁷ B. Blumenkranz, *Altercatio Aecclesiae contra Synagoram. Texte inédit du X^e siècle*, Strasbourg 1954, p. 74.

«Infatti questa è la voce di Dio contro l'incredulità dei giudei, i quali, vedendolo, dissero: *Costui non viene da Dio*. Così, per mostrare la maestà occulta della sua divinità, a tal punto confuse la loro incredulità, quando disse: *Se non volete credere alla parole dei profeti né alle mie, che io sono Dio, allora credete ai vostri occhi che vedono che io sono Dio, poiché resuscito i morti*. Infatti anche i profeti ne sono testimoni dicendo: *Questo è il nostro Dio che vivifica i morti*³⁸. Prevedendo che i giudei sarebbero stati increduli e avvertendoli disse: *Vedete, Vedete, che io sono e non c'è altro all'infuori di me: io uccido e faccio vivere, colpisco e guarisco*.³⁹»

Appellandosi proprio a quest'ultima citazione Abiathar tenta un'argomentazione subito controbbattuta dallo *iudex* Cratone, in quanto evidentemente mal costruita e poco sostenibile: egli obietta infatti a Silvestro che secondo i vangeli Cristo non ha ucciso nessuno, mentre nel passo si legge *ego occidam et vivere faciam*:

«Prendi i volumi dei tuoi vangeli e mostra se trovi in qualche punto che il tuo Cristo abbia ucciso qualcuno, per quanto puoi leggere che resuscitò qualche morto.»

Il filosofo Cratone interviene a dirimere facilmente la questione, adducendo che molti, anche gli animali, hanno la possibilità di uccidere un uomo, mentre resuscitare i morti è prerogativa del solo Dio. Allora il rabbino passa a contestare la natura divina di Gesù, paragonando i suoi miracoli a tutti quelli compiuti dai diversi protagonisti della storia ebraica, i quali non per questa ragione si arrogarono il nome di Dio:

«Abiathar disse: La virtù della nostra legge ebbe sempre uomini dalle varie virtù...Nessuno di coloro che leggiamo che fecero questi segni e prodigi usurpò per se stesso l'onore del nome divino...»

La discussione prosegue in questa direzione: all'esposizione dei molti miracoli di resurrezione operati da Gesù da parte di Silvestro, segue l'obiezione di Abiathar che anche altri operarono questi miracoli, ma si definirono servi di Dio, non Dio stesso, come fece Gesù. L'alterco si conclude con

³⁸ Di queste prime tre citazioni riportate, la prima è *Io*. 9, 16 (differisce minimamente dalla Vulgata *Non est hic homo a Deo*), la seconda dovrebbe richiamare *Lc*. 16, 30, che però è completamente diversa nella Vulgata e ha oltretutto un significato differente: *Si Moysen et Prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurrexerit, credent*. La terza potrebbe richiamare imperfettamente *Io*. 5, 21, o *Rm*. 4, 17. Questi primi tre esempi valgano per le citazioni scritturistiche presenti in tutto il testo. Ad un controllo con le versioni della *Vetus* e della Vulgata esse sono risultate in gran parte coincidenti o minimamente divergenti dalla Vulgata, altre sono citate con molta libertà, tanto che di alcune di esse non sono riuscita a trovare alcuna fonte. Anche in questo devo concordare con Levison (vedi *supra*, par. 5.1). Sull'uso della Bibbia negli scrittori latini fra IV e V secolo (in particolare in Agostino): A. Pollastri-F. Cocchini, *Bibbia e storia nel cristianesimo latino*, Roma 1988; sulle versioni greche della Bibbia nella polemica giudaico-cristiana: G. M. Vian, *Le versioni greche della Scrittura nella polemica tra giudei e cristiani*, «ASE» 14/1, 1997, pp. 39-54; per una storia della Bibbia in generale si veda: J. Trebolle Barrera, *La Biblia judia y la Biblia cristiana. Introducción a la historia del la Biblia*, Madrid 1993.

³⁹ La citazione del passo qui differisce dalla prima fatta, che suonava: *videte, videte quoniam ego sum Deus et non est alius praeter me*. (M., II, rr.128-129), soltanto per l'assenza di *Deus* dopo il *sum*, che la rende più simile a quella presente nella *vetus* (vedi *supra*, p. 163).

l'ammissione da parte di Abiathar che il Dio dell'Antico Testamento, il quale punì duramente tutti coloro che peccarono di superbia (Aaron e Mariam, Dathan, Choreb e Abiron, Saul), sicuramente non avrebbe sopportato di lasciare indenne Gesù, che si definiva Dio e che per di più aveva la capacità di compiere miracoli. Cratone e Zenofilo stabiliscono che Abiathar è sconfitto dialetticamente da Silvestro.

Rispetto alla versione A la versione B conserva solo la prima parte delle argomentazioni, ossia la definizione delle regole preliminari sull'utilizzo dei testi sacri e la prima questione sollevata da Abiathar; dopodiché la risposta di Silvestro è completamente diversa da quella presente in A e vale la pena di soffermarsi: anzitutto cita i passi dell'Antico Testamento in cui si trova conferma dell'esistenza del Figlio e dello Spirito Santo, identificando il Figlio con il Verbo e introducendo la citazione con la tipica formula *propheta vester dixit*, che ne sottolinea l'efficacia:

«Chiamiamo Figlio quello del quale il vostro profeta disse: *I cieli sono stati fissati dal Verbo del Signore*, e chiamiamo Spirito Santo quello di cui il profeta dice: *Dallo Spirito della sua bocca (procede) tutto il loro apparato (dei cieli).*»⁴⁰

Poi si dedica maggiormente al Figlio, adducendo anche qui passi piuttosto canonici e tradizionali sull'argomento, e introducendo il concetto di generazione eterna del Figlio:

«Chiamiamo Figlio quello che il Padre invoca attraverso il profeta: *Tu sei mio Figlio: io oggi ti ho generato.*»

Passo che, già utilizzato da Tertulliano per dimostrare la sussistenza della persona del Figlio accanto al Padre⁴¹, e citato anche nella pseudo-evagriana *Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum* (CCh 64, p. 260), fu oggetto di particolare approfondimento durante la controversia ariana proprio in relazione a quell'*hodie*, su cui si appunta Silvestro:

«Dio infatti non può oggi avere e domani non avere, come me o te, ma sempre possiede l'essere. E come è Dio senza inizio, così è Padre senza inizio; e come senza inizio è Padre, così è senza inizio costui il cui Padre è questo a cui disse...»

⁴⁰ Il Salmo 32, 6 era già fra i passi addotti da Tertulliano per dimostrare la sussistenza personale del Figlio accanto al Padre (*Prax.* 7, 1-3; 24, 5), e divenne in questo senso tradizionale, presente anche in Ilario (*Trin.* XII, 39) e in Atanasio (*Gent.* 46). L'interpretazione di questo passo in riferimento non solo al Logos creatore, ma anche allo Spirito Santo, si affermò con la nascita della questione dello Spirito Santo: a quel punto il versetto fu considerato separatamente nelle due parti, come negli *Actus Silvestri*, riferite rispettivamente alle due persone della trinità, il Figlio e lo Spirito, associate nella creazione al Padre. Atanasio fu il primo ad accorgersi delle "potenzialità" in chiave trinitaria del passo (*Athan., Serap.* 1, 31), inaugurando quella che divenne l'interpretazione più seguita (Cfr. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, cit., Roma 1975, pp. 489-90).

⁴¹ Tertulliano, *Prax.* 7, 1-3; 24, 5.

L'argomentazione di Silvestro evoca infatti tutte quelle che sorsero dell'inizio del IV secolo in poi per dimostrare la coeternità del Figlio col Padre e per contrastare le affermazioni di Ario riguardo al Figlio come "creatura": esse partivano dal presupposto che tutte le prerogative di Dio, incluse la relazione col Figlio, sono prerogative sostanziali e quindi da considerare esistenti *ab aeterno*, in quanto Dio stesso è eterno ed immutabile. Perciò se Dio è Padre lo è *ab aeterno*, e quindi il Figlio non è stato creato in un dato momento, ma è frutto di generazione eterna. In tal senso troviamo citato lo stesso passo in una delle numerose lettere scritte da Alessandro contro Ario (*ep.* 1, 12; 2, 15.33.46.47)⁴².

A questa breve digressione sulla generazione eterna del Figlio Silvestro lega la citazione scritturistica più usata nelle risposte cristiane alle accuse di politeismo da parte giudaica e anche in generale come sostegno veterotestamentario al concetto di Trinità: si tratta di *Gen.* 1, 26:

«Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza»

in cui il plurale *faciamus* è addotto come prova della cooperazione del Figlio accanto al Padre nella creazione, e esclude la possibilità di considerare Dio *solitarius*. Il passo fu citato a sostegno di tale argomentazione già da Giustino (*Dial.* 62) e fu largamente dibattuto nel IV secolo, di volta in volta riferito al *lògos* immanente o profferito, al *lògos* inteso solo come *modus operandi* del Padre, e più tardi esteso a tutta la Trinità⁴³. Nell'ambito delle *altercationes* giudaico-cristiane lo troviamo presente anche nella pseudo-evagriana *Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum* e in testi ancora più tardi⁴⁴. Ma l'interpretazione di Silvestro pone l'accento non tanto

⁴² Citiamo un'altra lettera di Alessandro, che può risultare particolarmente indicata ad un confronto con questo passo degli *Actus*: «...ne consegue che il Padre è sempre stato Padre: è Padre sempre avendo accanto a sè il Figlio, grazie al quale è chiamato Padre. Ed essendo sempre il Figlio accanto a lui, sempre il Padre è perfetto, non mancando di alcuna perfezione, nè nel tempo nè dopo un intervallo nè dal nulla avendo generato il Figlio unigenito» (*ep.* 2, 26-28; 1, 13, tr. it. di M. Simonetti, in *La crisi ariana nel IV secolo*, cit., p. 56). Oltre a quest'opera fondamentale di Manlio Simonetti per la crisi ariana e lo sviluppo del dibattito teologico si vedano M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965; Id., *Arianesimo latino*, «Studi medievali» 1967, pp. 663-744; Id., *Le origini dell'arianesimo*, «RSLR» 1971, pp. 317-330; B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975; R. Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1979; Thomas A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, Cambridge 1979; C. Gregg- Dennis E. Groh, *Early Arianism. A View of Salvation*, London, 1981; M. Simonetti, *Conservazione e innovazione nel dibattito trinitario e cristologico dal IV al VII secolo*, «Orpheus» 6/2, 1985, pp. 350-369; R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, London 1987; Marie-Odile Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, «Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité», 143, 1994; M. Simonetti, *Alla ricerca dei cosiddetti Omei*, «Cassiodorus» 2, 1996, pp. 41-49; Id., *Monarchia e Trinità. Alcune osservazioni su un libro recente*, «Rivista di Storia e letteratura religiosa» 34, 1998, pp. 623-642; Id., *Dal nicenismo al neonicenismo. Rassegna di alcune pubblicazioni recenti*, «Augustinianum» 38/1, 1998, pp. 5-25; Id., *Dibattito trinitario e tensioni ecclesiali in Cappadocia e Ponto dal 360 al 380*, «Studia Ephemeridis Augustinianum» 72, 2000, pp. 7-23; E. Prinzivalli, *L'arianesimo: la prima divisione fra i Romani e la prima assimilazione dei popoli migranti*, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secc. VI-XI), LI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (24-30 aprile 2003)*, Spoleto 2004, pp. 31-60.

⁴³ Cfr M. Simonetti, in *La crisi ariana nel IV secolo*, cit., pp. 6, 67, 191, 204, 490, 508.

⁴⁴ Ps. Evagrio, *Altercatio legis*, PL 20, 1167/8 = CSEL 45, pp. 4 ss. = CCh 64, p. 260. Cfr. B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, cit., p. 264.

sul *faciamus*, quanto sull'*ad similitudinem et imaginem nostram*, che esprime in maniera evidente l'uguaglianza del Figlio rispetto al Padre:

«Se infatti avesse detto: *Farò l'uomo a mia immagine e somiglianza*, sembrerebbe forse aver lasciato traccia della sua solitudine. Ora, poichè invece dice *a nostra immagine e somiglianza*, espresse in maniera evidente sia il Figlio sia l'uguaglianza con lui.»

ricordando più da vicino le argomentazioni di Ilario di Poitiers e di Germinio di Sirmio: il primo partiva dalla constatazione che il passo parla di una sola immagine e non di più immagini («dice *la nostra immagine*, non *le nostre immagini*»), ricavandone l'uguaglianza di natura in entrambi⁴⁵; Germinio, nella lettera in cui esplicita la sua posizione dottrinale di fronte a Palladio di Ratiaria e altri sette vescovi, pervenutaci in Ilario (*Fragmenta Historica* 15: PL X), fa leva proprio sul fatto che il versetto parli di *imaginem nostram* e non *ad imaginem tuam vel ad imaginem meam*, che è esattamente l'argomentazione di Silvestro negli *Actus*⁴⁶. Il vescovo di Roma prosegue poi nel nostro testo derivando da questo ragionamento le caratteristiche di immutabilità del Figlio nell'opera di affiancamento al Padre:

«non ricevette infatti niente di più poichè non conobbe l'aumento di età; niente di meno perchè non ha di cui crescere.»

Con questa affermazione si conclude *l'altercatio* di Abiathar nella versione B. La versione C combina le altre due, cosa che, come vedremo, accade spesso: inserisce la digressione sulla generazione eterna di B, ma prosegue con tutte le argomentazioni affrontate in A, con qualche variazione formale⁴⁷.

⁴⁵ Ilario, *Trin.* IV, 17.18.

⁴⁶ Cfr. M. Simonetti, in *La crisi ariana nel IV secolo*, cit., pp. 301, 305, 386.

⁴⁷ Da notare che dopo l'esposizione sull'immutabilità del Figlio con cui concludeva B, e prima di legarlo al motivo dell'incredulità degli ebrei con cui esordiva A, C inserisce una frase che lega la funzione creatrice del figlio con quella redentrice, cui non si fa cenno in B, tutta dedicata all'esposizione del Cristo preesistente. Inoltre si segnala nella parte successiva una divergenza fra A e C: nella versione A1 (definisco per comodità A1 la versione del ms. *Vat. Lat.* 1194, leggibile in appendice, e A2 il *Vat. Lat.* 5771, che ho messo in apparato) Abiathar, argomentando che nessuno dei personaggi della storia ebraica, pur possedendo diverse virtù, si arrogò il nome divino, come fece Gesù, dice: «Nessuno tuttavia di coloro che si legge che fecero questi segni e prodigi usurpò per sé l'onore del nome divino, cosa che fece costui che questi professano essere Gesù Cristo figlio di Dio.» Nella versione A2 e la stessa frase suona: « Nessuno tuttavia [di coloro] di questi che si legge che fecero questi segni e prodigi usurpò per sé l'onore del nome divino, cosa che fece costui, Gesù detto Cristo, che questi professano essere Dio e figlio di Dio.». nella C « Nessuno tuttavia di questi che si legge che fecero questi segni e prodigi usurpò per sé l'onore del nome divino, cosa che fece costui che questi chiamano Gesù Cristo e che professano essere Dio e figlio di Dio.» L'aggiunta e la specificazione della definizione «Dio e figlio di Dio», presente in A2 e in C, anziché soltanto «figlio di Dio» della versione A1 farebbe pensare ad un intento antisubordinazionista. D'altra parte rispetto all'«usurpare per sé il nome divino» che è l'accusa formulata subito prima dal rabbino, la definizione di A2 e di C sembra più coerente rispetto al punto di vista giudaico, secondo cui la maggiore difficoltà consisteva nel concepire che Gesù fosse detto Dio.

Le differenze fra le versioni in questo caso sono evidenti. Nella versione B la spiegazione di Silvestro è tutta dedicata ai fondamenti scritturistici dell'esistenza del Verbo e dello Spirito, ma soprattutto al Cristo preesistente: in particolare egli affronta il tema dell'identificazione del Figlio con il Verbo, del concetto di generazione eterna e delle caratteristiche del Figlio, del quale non si accenna all'opera di redenzione. La versione A dimentica completamente lo Spirito Santo ed è tutta tesa alla dimostrazione della divinità del Figlio grazie ai miracoli di resurrezione. Anche l'argomentazione di Abiathar sugli altri uomini in grado di compiere miracoli della storia ebraica appare forse un po' ingenua, e la risposta di Silvestro, che porta ad esempio proprio le punizioni divine dell'Antico Testamento, sembra autenticamente scaturita dall'obiezione dell'avversario, quindi più motivata dialetticamente, che costruita perché abbia una qualche pretesa teologica. In sostanza la risposta più esauriente sulla Trinità si trova senza dubbio nella versione B, ma l'ingenuità del procedere della discussione in A sembra avvicinarla maggiormente ad un dibattito reale. In ogni caso le argomentazioni non danno elementi per una collocazione cronologica particolare: quelle della versione B possono presupporre come *terminus post quem* il IV secolo e le discussioni sulla natura del Figlio provocate dalla crisi ariana, cosa già data per scontata nel nostro testo, che non viene datato prima della fine del IV secolo.

5.4 Seconda altercatio: la circoncisione

Nella versione A Ionas affronta il tema della circoncisione. Partendo da *Genesi* 21, 1 ss. e dando quindi come limite temporale alla discussione l'età di Abramo, Ionas ripercorre la nascita della pratica della circoncisione, con cui Dio volle distinguere la generazione di Abramo poiché gli era cara sopra ogni altra. Da qui ne ricava che, se la circoncisione santifica coloro che sono fedeli a Dio, chiunque voglia venerarlo ed associarsi al loro popolo non può farlo senza questa pratica. Silvestro risponde che questo ragionamento sarebbe corretto, se nessuno fosse stato considerato giusto senza circoncisione; e invece Abele, Enoch, Noè, Sem Iaphet, e Melchisedech, che vennero prima di Abramo, piacquero a Dio e furono considerati giusti, pur senza il segno della stirpe ebraica. A questo punto Ionas obietta che la loro discussione doveva considerare la storia del popolo giudaico da Abramo in poi, ma Silvestro replica di aver nominato anche coloro che precedettero Abramo affinché Ionas possa convenire con lui che il Dio a cui piacquero costoro era lo stesso di Abramo; Ionas è costretto ad assentire, e quindi Silvestro prosegue il suo ragionamento, chiedendogli se costoro furono cari a Dio a causa della circoncisione o per la loro giustizia; Ionas risponde che piacquero a Dio in virtù della loro giustizia; di seguito Silvestro conduce il rabbino ad ammettere che la giustizia non è provata solo dalle buone opere, ma dalla retta fede in Dio. Infine, citando

alcuni degli episodi della vita di Abramo in cui si mostra chiaramente la predilezione di Dio verso di lui, Silvestro costringe Ionas ad ammettere che quando si manifestarono tutti quei segni di predilezione divina egli non era ancora circonciso, e quindi non la circoncisione, bensì la fede e la giustizia gli procurarono il favore divino. La circoncisione fu quindi solo un segno che Dio attribuì alla generazione di Abramo perché prevedeva che la stirpe degli ebrei si sarebbe diffusa fra genti diverse, e quindi volle che questo segno distinguesse la generazione di un uomo di tali virtù. A questo punto Cratone e Zenofilo dichiarano la superiorità delle argomentazioni di Silvestro rispetto a quelle di Ionas (ha dimostrato chiaramente che Abramo ebbe il favore di Dio non per la circoncisione, ma per la fede e la giustizia), e che perciò quest'ultimo, se non ha altro da aggiungere, deve lasciare la discussione al terzo interlocutore giudeo.

Il dibattito sulla circoncisione si inserisce nella polemica più ampia e costante fra giudei e cristiani riguardante tutta la Legge, problema fondamentale di definizione dell'identità cristiana rispetto al ceppo ebraico, che si era posto fin dai primi atti di proselitismo cristiano nei confronti dei pagani⁴⁸. L'adesione alla nuova religione rendeva superflua l'osservanza della legge rituale israelita e della circoncisione, entrambe considerate, invece, come segni esteriori ineludibili per l'appartenenza al giudaismo. Si rendeva quindi necessaria da parte cristiana un'elaborazione teorica efficace che giustificasse il superamento della Legge israelita e il parallelo appropriamento della sua Scrittura: si trattava di dimostrare la continuità fra Antico e Nuovo Testamento, la necessità dei cambiamenti apportati da Cristo e di abbandonare quindi alcune delle prescrizioni della Legge giudaica.

Questo processo si giustifica mediante la cosiddetta teoria della "sostituzione", secondo cui la Chiesa diventa erede di tutte le promesse bibliche fatte da Dio a Israele, perché i giudei sono incapaci di comprendere il senso profondo e le rivelazioni contenute nelle Sacre Scritture: esso ha condotto ad una pratica esegetica sull'Antico Testamento, che avvalorasse la tesi che già in esso fosse contenuto *in nuce* e profetizzato il rinnovamento della Legge portato dal messaggio cristiano e che la Antica e la Nuova Alleanza fra Dio e il suo popolo fanno parte di un'unica storia della salvezza. Si approda così al metodo allegorico, ossia la pratica di leggere in personaggi e fatti dell'Antico Testamento la tipologia, l'allusione, la prefigurazione della Nuova Alleanza in Cristo. Essi vanno quindi intesi e interpretati non in senso letterale, ma riletti alla luce della vera realizzazione delle promesse divine nel messaggio cristiano⁴⁹. Anche le prescrizioni rituali e

⁴⁸Cfr. At. 8, 4. Sull'argomento si vedano M. Simon, *Verus Israel*, cit., pp. 93 ss. e 196 ss.; B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, cit., pp. 239 ss. e 272 ss.

⁴⁹ Già Paolo inaugura il metodo allegorico nella sua lettura di alcune vicende dell'Antico Testamento, che giustificasse quel superamento dell'antica Legge da lui ritenuto inevitabile: in tale operazione introduce, per quanto ne sappiamo, il termine *typos*, che tanta fortuna avrà nell'esegesi cristiana antica e che risulta strettamente legato nelle sue origini all'allegoria stessa, nel senso che ne costituisce una modalità. Fondamentale sull'argomento M. Simonetti, *Lettera e/o*

cerimoniali del giudaismo vengono dai pensatori cristiani inserite in un'interpretazione allegorica, nel senso che diventano simboli o prefigurazioni di verità cristiane. In realtà alcune vengono considerate appartenenti alla legge morale o naturale, che Dio ha concesso a tutta l'umanità indistintamente, perchè abbia la possibilità di accostarsi a Lui: essa ha portata universale e quindi non è soggetta a decadimento; altre invece sono considerate nel novero delle leggi rituali e cerimoniali, ossia fra quelle che furono date da Dio agli israeliti in relazione alle loro condizioni contingenti e perciò non devono essere conservate⁵⁰. L'interpretazione allegorica della Legge giudaica si trova in realtà già nel giudaismo stesso, in particolare in quello ellenizzato, e Filone ne aveva rappresentato una delle voci più importanti, con la sua rilettura delle prescrizioni rituali e delle vicende della tradizione alla luce di precetti morali o realtà metafisiche. Naturalmente Filone non pensava ad un'abolizione della Legge, e infatti anche nel caso della circoncisione egli, pur considerandola simbolo di purificazione dell'anima, non mette in discussione la perpetuazione del rito⁵¹.

L'atteggiamento cristiano a proposito della circoncisione oscilla fra un netto rifiuto e un'interpretazione tipologica che non la contesta del tutto: essa, infatti, si distingue dalle norme dettate a Mosè perché fu prescritta precedentemente ad Abramo, e quindi può essere considerata semplicemente come un segno distintivo del popolo giudaico⁵². Fra le prime testimonianze a noi pervenute sull'argomento Barnaba conferma la sua posizione radicalmente e generalmente antilegalista, condannando recisamente la circoncisione in quanto errore interpretativo dei giudei rispetto ai precetti divini: attraverso un percorso esegetico sulla Scrittura egli dimostra che la vera circoncisione richiesta da Dio è quella che predispone all'apertura delle orecchie dei fedeli per l'ascolto della Sua parola, e non quella della carne. Essa probabilmente aveva valore come tipo cristologico nella sua prima applicazione da parte di Abramo, ma non ha senso la sua perpetuazione. Inoltre, il fatto che fosse praticata da altri popoli pagani (siri, arabi, egizi..) è dimostrazione inequivocabile, secondo Barnaba, che non risiede in essa il segno dell'Alleanza con Dio⁵³.

Questa argomentazione si ritrova in Giustino e nell'*Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum* dello pseudo-Evagrio⁵⁴. In particolare Giustino non segue le posizioni

allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica, Roma 1985, in partic. pp. 24-35 n. 32; e Id., *Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca*, in *La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del primo seminario di antichità cristiane* (Bari, 25 ott. 1984), Bari 1987, pp. 25-58.

⁵⁰ La distinzione fra queste due categorie di leggi appare già in Giustino, *Dialogo con Triphone*, 44, 2. Confronta su tutta la questione M. Simon, *Verus Israel*, cit., pp. 196-199.

⁵¹ Filone, *De specialibus legibus* 1, 2-11.

⁵² Della circoncisione come "segno", ma non "privilegio", parla Aphaate nell'omelia 11, 1, 3, 7.

⁵³ Barnaba, 9, 6. Si confrontino in proposito le divergenti opinioni di P. Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître e Barnabé (I-XVI) et ses sources*, Paris 1961 e di F. Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba*, Torino 1975 (ediz. crit., introd., trad. e comm.). Si veda inoltre l'importante studio di E. Norelli, *Il dibattito con il giudaismo nel II secolo.*, cit., pp. 199-233, in partic. pp. 224-227.

⁵⁴ Giustino, *Dialogo con Triphone* 28, 4; *Altercatio Sim. et Thoph.* 18.

estremiste di Barnaba, poiché non ritiene la prescrizione della legge un errore in assoluto, bensì rappresentative di una fase ormai da superare, in quanto, se già in precedenza avrebbero dovuto essere affiancate da una riflessione sul loro significato più profondo, ora, con l'avvento del messaggio cristiano, devono essere decisamente abbandonate in favore di una condotta di vita più spirituale. Tale risulta anche la circoncisione, che deve lasciare ormai il posto ad una seconda circoncisione, quella dello spirito. Inoltre Giustino scorge un significato profetico nella circoncisione carnale prescritta effettivamente da Dio ai giudei: la prescienza divina ha previsto la colpa di cui si sarebbero macchiati i giudei con l'uccisione dei profeti, di Cristo stesso e con la persecuzione dei suoi seguaci e ha voluto che fossero riconoscibili, perché fosse interdetto loro l'accesso a Gerusalemme, riferendosi alle condizioni drammatiche della fine della guerra giudaica del 132-135 d.C. L'apologeta ammette che effettivamente furono prescritte da Dio ai giudei tutti i precetti rituali della Legge (i sacrifici, l'osservanza del sabato e le astinenze alimentari), ma erano in funzione della durezza del loro cuore e della loro ingiustizia, e in quanto tali vanno eliminati nella Nuova Alleanza in Cristo: essi non sono quindi una prefigurazione di un colpa futura, come la circoncisione, ma la risposta ad una condizione di peccato già presente al momento della loro imposizione. Giustino aggiunge a dimostrazione dell'inutilità della circoncisione il fatto che le donne, che pur possono distinguersi per giustizia e virtù, non la possono ricevere⁵⁵.

Infine troviamo in Giustino la risposta presente nei nostri *Actus Silvestri*: Abramo era già favorito da Dio prima di riceverla, e lo stesso vale per tutti i patriarchi a lui precedenti. Questo tipo di argomentazione diventa un luogo comune dell'apologetica cristiana e si ritrova in Tertulliano, in Aphraate, e molto più tardi è ripresa da Giovanni Crisostomo e nell'*Altercatio* più volte citata dello pseudo-Evagrio⁵⁶; che Abramo piacque a Dio per fede e giustizia e non per la circoncisione e che essa fosse solo il segno della sua discendenza è chiaramente dimostrato anche dal cosiddetto Ambrosiaster al paragrafo 6 della *quaestio* XLIV, inserita nelle *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*⁵⁷: essa è rivolta ai Giudei e affronta alcuni degli argomenti tipici della controversistica giudaico-cristiana. Il testo ha un carattere fondamentalmente esegetico, ossia parte dall'interpretazione di alcuni passi dell'Antico Testamento. per avvalorare la tesi che già in esso era contenuto *in nuce* e profetizzato il rinnovamento della Legge portato dal messaggio cristiano e che l'

⁵⁵ Giustino, *Dialogo con Triphone*, 24, 5.

⁵⁶ Giustino, *Dialogo con Triphone*, 19, 4; 23, 4; 92, 3; 33, 2; 46, 3; 92, 2; Tertulliano, *Adversus Iudaeos* 14; Aphraate, Omelia 11, 4; Giovanni Crisostomo, *Omelia* 7, 4 (PG 48, 922); Ps. Evagrio, *Altercatio legis*, V (CCh 64, pp. 272-276).

⁵⁷ Da A. Souter, *Pseudo-Augustini Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII*, CSEL 50, Vindobonae 1908, pp. 71-81. Sull'Ambrosiaster si faccia riferimento a: A. Pollastri, *Ambrosiaster. Commento alla lettera ai Romani: aspetti cristologici*, L'Aquila 1977; A. Pollastri, *Sul rapporto tra cristiani e giudei secondo il commento dell'Ambrosiaster ad alcuni passi paolini (Gal. 3, 19b20; 4, 4; Rom. 11, 16.20.25-26a; 15, 11, «Studi storicoReligiosi» 4/2, 1980, pp. 313-327; M. Pesce, *Il commento dell'Ambrosiaster alla Prima lettera ai Corinzi*, «ASE» 7, 1990, pp. 593-629; L. Perrone, *Echi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici fra IV e V secolo: le Quaestiones Veteris et novi Testamenti dell'Ambrosiaster*, in F. E. Consolino (a cura di), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria-Mannelli-Messina 1995, pp.149-172.*

antica e la nuova Alleanza fra Dio e il suo popolo fanno parte di un'unica storia della salvezza. Nella nuova Alleanza sono previsti pochi precetti (*abbreviatio legis*) e il nuovo popolo di Dio è giustificato per fede e circonciso nel cuore, non nella carne, come d'altra parte fu lo stesso Abramo insieme ai suoi predecessori riconosciuti giusti da Dio: Enoch e Noè (paragrafi 5-6-7-8, in cui sono riportati *Hab.* II, 4 e *Is.* X, 22,23). In questo testo emerge preponderante l'intenzione di dimostrare la continuità fra Antico e Nuovo Testamento, la necessità dei cambiamenti apportati da Cristo e di abbandonare quindi alcune delle prescrizioni della Legge giudaica. Questa economia salvifica fa dei cristiani il vero popolo di Dio, dei primi patriarchi ebrei i veri progenitori dei cristiani, i quali non necessitano delle dure prescrizioni della Legge, del popolo giudaico un popolo che ha tradito le aspettative divine e che perciò è stato costretto in precetti esteriori e formali. La nuova Alleanza è quindi la vera opera di redenzione di tutto il genere umano, già prefigurata in tutto l'Antico Testamento e rispetto alla quale la Legge giudaica appare una fase transitoria, dovuta alla durezza di cuore del popolo eletto⁵⁸.

Zenone di Verona dedica un sermone intero alla questione della circoncisione della carne, che deve essere sostituita da quella dello spirito, in cui riassume la maggior parte delle argomentazioni elaborate da parte cristiana⁵⁹.

Nelle versioni B e C Ionas inizia il suo attacco a Silvestro sulla fede cristiana nella Trinità, giudicata da lui non comprensibile alla ragione umana. Silvestro risponde con cinque citazioni scritturistiche sul Figlio, sul Padre, e sullo Spirito Santo, di cui due già citate nella discussione con Abiathar delle versioni B e C, con atteggiamento quasi spazientito, chiedendo al rabbino perché considerasse una novità la santa Trinità, quando nei testi sacri dei giudei si parla così tanto del Figlio e dello Spirito Santo. I passi citati sono *Ps.* 2, 7 («Tu sei mio Figlio»); *Ps.* 88, 27 («Lui stesso mi invocò: tu sei mio Padre»); *Ps.* 50, 13 («Il tuo Spirito Santo non mi abbandoni», un Salmo non identificato («Lo Spirito procede da me») e il *Ps.* 32, 6 («Dallo Spirito della sua bocca [procede] tutto il loro apparato, ossia dei cieli»), nella versione della Vulgata.

La versione B si conclude qui, con un intervento di Costantino che dichiara Ionas superato in ogni parte nella conoscenza delle sue Scritture. La versione C, invece, aggancia a questo punto tutto quanto è dibattuto con Ionas nella versione A, componendo insieme le due varianti.

⁵⁸ È un atteggiamento che tende a sottolineare la continuità, e che, nella trattazione degli elementi riconosciuti ormai di base nella polemica cristiana anti-giudaica (dimostrazione del rigetto d'Israele e della vocazione dei gentili, critica della legge, esposizione cristologica, su cui si veda soprattutto M. Simon, *Verus Israel*, cit., pp. 188-207) non dimostra una volontà di rifiuto del giudaismo, ma piuttosto una particolare attenzione a creare un legame, un ponte fra le due religioni, che sembra aver di mira non solo la conversione dei giudei, ma anche l'accordo fra cristiani di provenienza giudaica e pagana. Questa è già stata individuata come la linea di tendenza costante in tutta la produzione letteraria dell'Ambrosiaster, la quale ha portato a supporre un'origine giudaica dell'autore stesso, e che, nell'attenzione agli elementi di continuità fra Antico e Nuovo Testamento, ha fatto pensare ad un'intenzione polemica antimarcionita e antimanicheica. Cfr. G. Morin, *l'Ambrosiaster et le juif converti Isaac, contemporain du pape Damase*, «RHLR» 4, 1899, pp. 97-121.

⁵⁹ Zenone di Verona, *Trattato 13* (PL 11, 2, 345 ss.).

La differenza più cospicua si nota qui fra la versione A e la B, mentre la C fonde insieme le due versioni diverse: la A affronta un tema caro alla letteratura *adversos iudaeos*, la circoncisione, mentre la B prosegue il dibattito affrontato precedentemente con Abiathar sulla Trinità, senza apportare argomentazioni degne di nota, ma arricchendo di poco il corredo di citazioni veterotestamentarie a sostegno della Trinità.

5.5 Terza altercatio: l'utilizzo della Scrittura e l'incarnazione

Allontanato Ionas, nella versione A Godolias pone in questione direttamente l'utilizzo della Scrittura da parte dei gentili, rivendicando alla sola discendenza di Abramo il diritto alla *legis scientia*:

«Vedo quest'uomo usurpare la scienza della nostra legge, dal momento che si dice che la fede e la giustizia, per le quali Abramo piacque a Dio, sono stati devoluti dall'arbitrio di Dio alla nostra stirpe, quasi fossero beni ereditari.»

Silvestro risponde richiamando *Gen. 22, 18*⁶⁰ e esortando Godolias a rivendicare alla stirpe di Abramo soltanto le qualità che aveva indicato come "quasi" ereditarie: la fede e la giustizia:

«E dunque rivendica alla tua stirpe come ereditarie soltanto la fede e la giustizia di Abramo. Della Legge infatti Dio disse ad Abramo: «nella tua discendenza erediterà tutte le nazioni della terra»

Silvestro si appella di nuovo alla veridicità inconfutabile della Legge stessa, a meno che Godolias non voglia considerare Dio menzognero e se stesso più veritiero di Dio; Cratone e Zenofilo intervengono poiché colgono l'evidente *silogismus* in cui incorre Godolias, accusando i gentili di presumere di conoscere la Legge giudaica, quando il Dio di Abramo disse che nel suo seme avrebbe ereditato tutte le genti. Se Godolias ammette che Dio ha promesso questo, e che ha compiuto ciò che ha promesso, ammetterà anche di essere stato confutato nella sua obiezione. Godolias recede.

Nella versioni B e C Godolias inizia col porre a Silvestro tutt'altra questione. Attraverso alcuni passi del Nuovo Testamento egli elenca tutti gli eventi della vita di Gesù che potevano mettere in discussione la sua divinità, in quanto mutevole, passibile di sofferenza e di debolezze: la sua crescita in età e sapienza (richiamo a *Lc. 2, 52*), le tentazioni (richiamo a *Mt. 4, 1-11*), il tradimento di Giuda (richiamo a *Mt. 26, 15-16; 47-49*), la passione, la morte e la sepoltura (richiamo a *Mt. 26-27*).

⁶⁰ In una versione differente dalla Vulgata: *in semine tuo hereditabo omnes gentes*, mentre la Vulgata riporta: *benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae*. La Vetus differisce di poco dalla Vulgata: *Benedicentur in semine tuo omnes nationes terrae*.

Silvestro risponde con una serie di riferimenti scritturistici dall'Antico Testamento, con cui dimostra profetizzati tutti gli episodi sopra elencati, a partire dal suo concepimento. L'esposizione di Silvestro in B si conclude con un intervento di Costantino, il quale esorta a tirare fuori altre argomentazioni, se ce ne sono, dal momento che trova queste definite a sufficienza e in maniera corretta. In C essa si aggancia, invece, con quanto si trova nella versione A: la polemica sul modo di utilizzare la Scrittura. Silvestro conclude la sua digressione dicendo a Godolias che ammettere la veridicità dei profeti vuol dire ammettere ciò che hanno profetizzato, che si è realizzato in Cristo. Godolias allora accusa il vescovo romano di usurpare la conoscenza della Legge giudaica, riprendendo le argomentazioni presenti nella versione A, motivandole però in relazione alle profezie su Cristo invece che alla storia antica del popolo giudaico, a partire da Abramo, come era nella versione A. È presente in C l'approvazione da parte di Costantino che si trovava in B, della quale è più breve, riprendendone solamente la parte finale:

«Si presentino altre questioni, se ce ne sono, poiché queste sono state definite giustamente a sufficienza.»

Nelle versioni B e C si affronta dunque un problema cristologico del tutto assente nella versione A: si tratta in sostanza del problema dell'incarnazione, in cui confluiscono tutte le discussioni attorno all'umanità e alla divinità di Gesù. Nella polemica fra giudei e cristiani questo è uno dei temi più costantemente dibattuti, assieme a quello sulla Legge e sulla vocazione dei Gentili. Non è il messaggio di Cristo ad essere messo in discussione, quanto piuttosto l'idea di un Messia incarnato e sofferente, invece che completamente umano e unicamente glorioso come insegnava il credo giudaico⁶¹. I giudei affermano infatti una condizione puramente umana del Messia, e oppongono ai cristiani che i segni del tempo messianico, la pace e la giustizia universali promesse alla sua venuta, non si sono ancora verificate: Gli attacchi alla fede cristiana si appuntano quindi su un duplice ordine di questioni: come si fa a conciliare la presunta divinità di Cristo con i segni inequivocabili della sua umanità e contemporaneamente come si fa a conciliare l'avvento del tempo messianico con lo "scandalo" della Croce. Nel Dialogo di Giustino il giudeo Trifone esclama:

«Voi mettete tutta la vostra speranza in un uomo che è stato crocifisso.»⁶².

⁶¹ Cfr. B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, cit., pp. 251-256.

⁶² Giustino, *Dialogo con Trifone*, 10, 3. Si vedano anche il *Dialogo di Papisco e Filone con un monaco*, 29 (nell'edizione di A. C. McGiffert, *Dialogue between a Christian and a Jew*, Marburg 1889, su cui I. Aulisa, *Papisci et Philonis Iudaeorum cum monacho colloquium: note per una ricostruzione del confronto tra giudei e cristiani in epoca altomedievale*, «VC» 40, 2003, pp. 17-41) e il *Dialogo di Timoteo e Aquila*, 100 (nell'edizione di F. C. Conybeare, *The dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila edited with prolegomena and facsimiles*, Oxford 1898, «BZ» 10, 1901, pp. 278-279).

In risposta alle obiezioni israelite l'apologetica cristiana cerca di dimostrare l'identità del Messia annunciato dalle Scritture e Gesù proprio attraverso le profezie veterotestamentarie, nelle quali sono predetti gli episodi salienti della sua vita o se ne trovano simboli prefigurativi; riguardo al divario che produce la Passione di Cristo rispetto al carattere glorioso del tempo messianico atteso si produce invece l'argomentazione della doppia *parousia*, per cui le umiliazioni della prima venuta di Cristo si spiegano in quanto preludio della seconda nella gloria.

L'attacco di Godolias riguarda il primo ordine di argomentazioni, ossia quelle che riguardano la compresenza dell'aspetto umano e divino in Cristo secondo il credo cristiano; questo motivo polemico costituisce (insieme a quello di Benjamin e di Arohel nella versione C, di cui tratteremo in seguito) una dimostrazione, secondo Blumenkranz, che gli *Actus Silvestri*, per quanto siano un dialogo fittizio, conoscono bene le argomentazioni giudaiche: egli porta a confronto il *Trattato contro i Giudei* di Massimino l'ariano, la discussione reale riportata da Gregorio di Tours con il giudeo Prisco e altri dialoghi fittizi o reali molto più tardi⁶³.

Silvestro risponde con una serie di citazioni bibliche interpretate come profezie relative a Gesù. Nel far questo l'anonimo autore degli *Actus* utilizza probabilmente una serie di passi veterotestamentari già pronti, raccolti insieme in gruppi monotematici per l'uso degli esegeti e degli apologeti cristiani, che egli trova presenti in altre fonti letterarie o ricava direttamente dalle raccolte di *testimonia* che dovevano circolare fin dai primi tempi del cristianesimo⁶⁴. La prima testimonianza portata da Silvestro è il celebre versetto di *Is. 7, 14*:

«Ecco una vergine concepirà e partorerà un figlio, e lo chiamerà Emmanuele.»

già presente in Giustino come profezia della nascita virginale di Cristo, e contestatagli da Trifone in base alle versioni di Aquila, Simmaco e Teodoziona, che al posto di «vergine» della Settanta traducevano «fanciulla», adducendo una maggiore conformità col testo ebraico⁶⁵. Diventerà questo un *tòpos* della controversistica giudaico-cristiana. Silvestro qui riporta la Vulgata e non è oggetto di contestazione da parte di Godolias.

Riguardo alla vita terrena di Cristo in mezzo agli uomini Silvestro riporta la profezia di Baruch 3, 36:

⁶³ Si veda B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, cit., pp. 256-260. Massimino l'ariano, *Trattato contro i Giudei* 3 e 10 (PL 57, 797 e 804=Turner 297 e 307); Gregorio di Tours, *H.F.* 6, 5, PL 71, 373, 374 e 374/5=MGH, *Scr. Rer. Mer.* 1, 12, 269, *ibid.* e 270.

⁶⁴ La più antica raccolta di *testimonia* pervenutaci è quella di Cipriano, i *Testimonia ad Quirinum*, scritta alla metà del III sec. d. C. Sull'argomento si vedano principalmente P. Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris 1961; J. Daniélou, *Etude d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia*, Paris 1966 e E. Norelli, *Il dibattito con il giudaismo nel II secolo.*, cit., in partic. pp. 204-220.

⁶⁵ Giustino, *Dialogo con Triphone* 43, 8; 67, 1. Cfr. M. Simon, *Verus Israel*, cit., p. 192; B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, cit., pp. 261-262.

«Questo è il nostro Dio e non sarà considerato altro oltre a lui, il quale mostra la via della salvezza a suo figlio Giacobbe e al suo diletto Israele. Dopo queste cose è apparso in terra e si è trattenuto con gli uomini.»

che era stato adoperato in senso monarchiano, ma interpretato anche in senso opposto da Ippolito, Tertulliano, Ireneo (ossia sottolineando la distinzione fra Dio Padre e Dio Incarnato) e che poi venne utilizzato tradizionalmente nel IV secolo in senso antiariano insieme a *Is.* 45, 14:

«Solo in te è Dio; non ce n'è altri; non esistono altri dèi»⁶⁶.

Sulla tentazione diabolica Silvestro adduce la profezia di Zaccaria 3, 1-2; sull'arresto *Sap.* 2, 12; sul tradimento da parte di uno dei discepoli *Ps.* 40, 10; sulla spartizione delle vesti il *Ps.* 21, 19⁶⁷; sulle accuse subite da Gesù da parte di falsi testimoni il *Ps.* 26, 12; sulla corona di spine una profezia attribuita a Geremia che non ho identificato (*spinis peccatorum suorum circonderunt me populus hic*); sulla fiele e l'aceto *Ps.* 69, 22; sul fatto che sarebbe stato schernito *Ier.* 20, 7; sul fatto che sarebbe stato incatenato e crocifisso un passo da Esdra che non ho identificato: *Vinxistis me non sicut patrem, qui liberavit nos de terra Aegypti clamantes ante tribunal iudicis; humiliastis me suspensum in ligno; tradistis me*; sulla sepoltura un altro passo attribuito a Geremia non identificabile: *In sepoltura enim reviviscunt mortui*; sul momento in cui Cristo spirò riporta un passo di cui non ci sono riferimenti veterotestamentari, ma sembra piuttosto ricalcato su *Mt.* 27, 52, il che dovrebbe confermare che l'autore non ha controllato direttamente sulla Bibbia queste citazioni, ma le ha desunte da un altro testo o da una raccolta di *testimonia* dove questo passo era stato inserito "ad arte" come citazione veterotestamentaria, naturalmente senza indicazione precisa. A proposito di questo passo è interessante notare che appare ricco di particolari sulla passione e crocifissione di Gesù: Immacolata Aulisa ha osservato che questa caratteristica non compare nelle opere antigiudaiche fino al V secolo, e l'ha trovata largamente presente, con ancora maggiori dettagli, nel

⁶⁶ Hipp., *Noet.* 4, 5; Tert., *Prax.* 13, 2; 16, 3; Ireneo, *Trin.* IV, 38-40.42; V, 39. Il passo fu anche addotto per una concezione trinitaria digradante, a discapito dello Spirito Santo, considerato creatura, da Germinio di Sirmio nel documento sulla discussione avvenuta fra il vescovo stesso e il laico Eracliano nel 366 a Sirmio (*Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*, *PLS* I, 345 ss, in partic. 349, 5.31), su cui cfr. M. Simonetti *Osservazioni sull'Altercatio Heracliani cum Germinio*, «VC» 7, 1967, pp. 39 ss.. Sull'utilizzo di Baruch 3, 36 si veda M. Simonetti, *La crisi ariana*, cit., pp. 8, 277, 302, 385.

⁶⁷ Enrico Norelli ha dimostrato in maniera efficace come alcuni episodi della vita di Gesù, presenti sia nei vangeli canonici che nelle fonti apocrife, siano stati in realtà costruiti proprio sui *testimonia* scritturistici, in modo che dimostrassero la realizzazione delle profezie: nel suo articolo più volte citato porta ad esempio proprio il racconto della spartizione delle vesti, e quello sulla fiele e l'aceto: E. Norelli, *Il dibattito con il giudaismo nel II secolo*, cit., pp. 206-207. Sulla costruzione dei racconti della Passione in base all'esegesi sull'Antico Testamento si veda J. D. Crossan, *The Cross That Spoke. The Origins of the Passion Narrative*, San Francisco 1988.

Dialogo di Papisco e Filone con un monaco, la cui redazione è stata ambientata in Egitto in un arco di tempo che va dal V a fine VII-inizi VIII secolo⁶⁸.

Anche in questo caso appare più che evidente l'aggiunta in senso cristologico presente in B e C. L'argomentazione affronta un tema tipico della controversistica giudaico-cristiana, ossia la conciliazione fra divinità e umanità di Cristo, che, come noto, fu trattato in maniera molto approfondita anche in ambito strettamente cristiano: la questione si trova presente già nelle prime riflessioni cristiane e venne affrontata in maniera complessa da Tertulliano, Ireneo, Origene⁶⁹; in seguito, oggetto di attenzione specifica nel corso della crisi ariana del IV secolo, produsse nel V secolo le aspre controversie dottrinali fra Nestorio, vescovo di Costantinopoli, e Cirillo, vescovo di Alessandria, le cui rispettive posizioni vengono comunemente designate con i termini "difisismo" e "monofisismo", ad indicare una propensione maggiore di Nestorio verso l'accentuazione della distinzione fra le due nature, e di Cirillo verso l'unità, da lui definita efficacemente "unione ipostatica" o "naturale" (καὶ) ὑποστάσις ἐἰσότης). Lo scontro tra le chiese si accentuò a partire dal 428, e condusse alle formulazioni di Efeso (431) e Calcedonia (451)⁷⁰. Nel nostro testo della versione C non sono espresse formulazioni dottrinali rilevanti: Godolias pone soltanto il problema dei "mutamenti" cui è oggetto Cristo secondo i vangeli, nei quali si legge che egli crebbe, fu tentato, tradito, e patì le sofferenze della passione, e provoca da parte di Silvestro una risposta di tipo esegetico. Perciò, nonostante il tema sia strettamente cristologico, in questo caso gli *Actus* sembrano rispettare le esigenze di una controversia con interlocutori giudei, dove le ardue questioni intorno al rapporto fra le due nature lasciano il passo ad una dimostrazione scritturistica: in sostanza al giudeo basta sapere che quanto è accaduto a Cristo era già previsto nelle parole dei profeti riguardo al Messia. La questione verrà affrontata di nuovo dagli altri contendenti.

5.6 Quarta altercatio: la circoncisione di Cristo e le profezie veterotestamentarie

Nella versione A Aunan si rivolge ai giudici lamentandosi della loro severità e della rigidità con cui vengono considerate chiuse le questioni affrontate. Cratone e Zenofilo rispondono dicendo che un'obiezione si considera superata e un argomento chiuso quando il suo assertore si dimostra vinto, mentre finché non è considerato concluso è lecito difenderla *multa milia verborum*. Inoltre

⁶⁸ I. Aulisa, *Papisci et Philonis Iudaeorum cum monacho colloquium*, cit., p. 22.

⁶⁹ M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993.

⁷⁰ A. Grillmeier-H. Bacht (a cura di), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1953; P. Th. Camelot, *Ephèse et Chalcédoine*, Paris 1962; L. Scipioni, *Nestorio e il Concilio di Efeso. Storia, dogma, critica*, Milano 1974; Id., *La controversia nestoriana*, in *Passaggio dal mondo antico al Medio Evo. Da Teodosio a San Gregorio Magno*, Atti dei Convegni Lincei, 45, Roma 1980, pp. 381-413; F. E. Sciuto, *Un episodio sconosciuto della controversia cristologica durante il Concilio di Efeso*, Catania 1984; R. Teja, *La «tragedia» di Efeso (431): herejia y poder en la antigüedad tardía*, Universidad de Cantabria 1995; G. Filoramo- D. Menozzi, *Storia del cristianesimo. L'antichità*, Bari 2001, pp. 295-300 e pp. 343-353.

essi difendono il loro operato in qualità di giudici, esortando Aunan a convincere i presenti ad incaricare altri al loro posto, se egli ritiene che essi stiano operando ingiustamente; se invece non riuscisse a convincerli, che accetti senza esitazione il loro giudizio. La polemica di Aunan era evidentemente tesa a riaprire la questione della circoncisione, che era stata considerata chiusa. E infatti il rabbino chiede di nuovo a Silvestro perché Abramo scelse come segno della sua fede la circoncisione. Silvestro risponde che il Signore volle il segno della fede in quella parte da cui viene originato il genere umano, affinché si sappia che a Dio sta molto a cuore la castità. Ma, poiché il Signore indaga la castità dei cuori, fece dire attraverso il suo profeta «Circoncidete i vostri cuori»⁷¹. Di seguito il vescovo romano sottolinea come la santità non derivi dalla circoncisione, come credono i giudei, ma al contrario la circoncisione sia conseguenza della santità. Aunan obietta allora il fatto che Cristo non doveva essere circonciso. Dato che predicò l'abbandono della circoncisione e proibì ai suoi seguaci di accettarla, avrebbe dovuto accettare solo la circoncisione del cuore. Silvestro risponde che la circoncisione trovò compimento con Cristo, il quale avverò le promesse divine di remissione dei peccati e di giustificazione di tutte le genti, e quindi inaugurò la circoncisione del cuore e di conseguenza la pratica del battesimo. La circoncisione quindi ebbe fine con Cristo perché da lui fu compiuta, ed ebbe inizio la remissione dei peccati, donataci attraverso la sua passione. La promessa fatta ad Abramo fu adempiuta ponendo fine alla circoncisione e dando inizio al battesimo. Cratone interviene a stabilire che, se risulta promesso dalle Scritture ciò che Silvestro sostiene sia stato compiuto in Cristo, allora Aunan è evidentemente superato. Il giudice esorta quindi a fare altre obiezioni, se ve ne sono; chiude ricordando che non è onesto continuare ad opporre obiezioni insensate a delle risposte giuste.

Nelle versioni B e C la questione sollevata da Aunan prosegue sulla scia di quella affrontata precedentemente con Godolias sempre nella versione C (ossia le profezie veterotestamentarie sulla vita di Cristo), in quanto il rabbino obietta a Silvestro che le profezie sono naturalmente vere, ma erano riferite *aliquo sancto*, mentre Silvestro *ad alia dicta alia docet*, e deve dimostrare che riguardano proprio Cristo. A Silvestro non resta altro che chiedere ad Aunan se egli può addurre un'altra persona concepita e partorita da una vergine, che portò le genti a comprendere spiritualmente la legge dei giudei, a cui sia stato dato da mangiare fiele e da bere aceto, che sia stato coronato di spine, crocifisso, che sia morto, che sia stato sepolto e che il terzo giorno sia resuscitato dai morti e asceso al cielo. Non è lasciato neanche modo di rispondere ad Aunan, poiché intervengono Costantino e Cratone a dirimere una questione giudicata evidentemente oziosa:

⁷¹ Anche in questo caso il riferimento scritturistico non è chiaro: nella Vulgata ho trovato una somiglianza con *Dt. 10, 16 (circumcidite igitur praeputium cordis vestri)* e con *Jr. 4, 4 (Circumcidimini Domino et auferte praeputia cordium vestrorum)*.

«Costantino disse: Se -disse- non presenterà un'altra persona, Aunan sappia che è stato superato in maniera più che evidente.»

La versione B conclude qui l'*altercatio* di Aunan. La C invece porta un intervento di Cratone che chiude allo stesso modo che in A:

«Se risulta promesso da Dio ciò che si è realizzato in Cristo, appare evidente che Aunan non ha possibilità di uscita. Cosicché, allontanato questo, si faccia avanti chi si oppone, se c'è qualcosa da opporre: non è onesto, infatti, una volta dato una risposta, chiedere una cosa per l'altra e opporsi a delle risposte giuste con obiezioni insensate.»

In questa *altercatio* la versione A segue una strada completamente diversa da B e C, essendo la prima dedicata a spiegare le cause della circoncisione di Cristo, mentre le altre due proseguono il dibattito sui criteri di interpretazione delle profezie veterotestamentarie. L'obiezione di Aunan sembra del tutto verosimile dal punto di vista giudaico, poiché mantiene la credibilità della Scrittura, ma non vuole accettare che faccia riferimento a Cristo. In questo caso Silvestro utilizza un argomento per esclusione: le profezie vanno riferite a Cristo perché non c'è nessun altro personaggio che le abbia compiute tutte nella sua vita.

5.7 Quinta altercatio: il battesimo di Cristo

Nelle versioni A e C Doech solleva la questione del battesimo di Cristo:

«Per quinto Doech disse: Se Cristo è stato fatto Dio nel seme di David, essendo nato santo, non doveva essere battezzato; se infatti ebbe ciò nascendo perché fosse detto Figlio di Dio, non era necessario per lui rallegrarsi di nuovo che si compisse attraverso il battesimo ciò che già sussisteva alla nascita.»

A cui il vescovo romano risponde:

«Come la circoncisione trovò fine nella circoncisione di Cristo, così la consacrazione del battesimo ebbe inizio attraverso il battesimo di Cristo. Infatti Cristo non fu santificato dall'acqua del battesimo, ma lui stesso santificò quella al suo ingresso; non appena vi fu entrato [*scil.* nell'acqua], fece aprire i cieli per lui...e mostrò di ricevere lo Spirito Santo che veniva dal cielo, cosicché attraverso di lui l'anima degli uomini fosse purificata dai peccati, fossero lavati i corpi inquinati dalla sporcizia, e tutti i credenti imparassero che possono ricevere lo Spirito Santo nell'acqua del battesimo.»

La risposta soddisfa il giudizio di Zenofilo, e, nonostante egli stesso esorti Doeck a non tacere, se avesse qualcosa ancora da obiettare, quest'ultimo si fa da parte, lasciando al posto al sesto contendente, Chusy. Nella versione C l'esortazione viene reiterata per bocca di Costantino stesso.

Nella versione B, invece, Doeck chiede a Silvestro di parlare della nascita, delle tentazioni e della passione di Cristo. Silvestro risponde che, dal momento che si ammette che le profezie dell'Antico Testamento sono vere, fra quelle si trova anche che una vergine concepì e partorì colui che è chiamato Emmanuele: costui è quello che i cristiani credono sia Dio. A questo punto è inserita l'esortazione fatta a Doeck di proseguire, se ha qualcos'altro da obiettare, attribuita qui, come in C, a Costantino. È evidente che in quest'ultima versione B manca qualcosa, la risposta di Silvestro è poco esauriente e troppo sbrigativa, non parla né delle tentazioni né della passione, ma si limita a fare riferimento alle profezie delle Scritture in generale, a parte quella sulla nascita di Emmanuele.

5.8 Sesta altercatio: generazione eterna di Cristo, cause del parto virginale.

La sesta questione, dibattuta da Silvestro con Chusy, chiamato *didascalus* (nella presentazione iniziale dei giudei contendenti Chusy e Doeck erano stati definiti infatti *didascali synagogae*), riguarda il rapporto eterno e atemporale fra Dio e il Figlio di Dio, e ricalca perfettamente (a parte varianti di poco conto, che è possibile seguire direttamente sui testi) ciò che nella versione C viene discusso con Arohel. Chusy esordisce chiedendo a Silvestro il motivo per cui Dio, che è perfezione, ebbe la necessità di nascere in Cristo:

«Dio è certamente perfezione e non ha bisogno di nulla. Perché dunque gli fu necessario nascere in Cristo?»

Silvestro risponde che il Figlio di Dio fu generato dal Padre per la creazione:

«Il figlio di Dio fu generato dal Padre prima dei tempi per fare le cose che non c'erano, ossia il cielo, la terra e tutte le cose che sono in essi.»

Di fronte a Chusy che incalza Silvestro, spingendolo ad affermare dunque che il Figlio di Dio fece il cielo e la terra, il vescovo spiega al giudeo che il figlio di Dio è il Verbo del Padre, e che il Verbo fece il cielo e la terra, come si legge in *Ps. 32, 6 (Verbo Domini caeli firmati sunt)* e in un altro passo non identificabile (*Verbum Dei validum et forte quis poterit comprehendere illud, cuius virtute terra fundata est et caelum cum suis luminaribus solidatum est et mare in sinu suo diffusum*

*est?*⁷²). A questo punto Arohel chiede a Silvestro per quale ragione si debba identificare il Verbo con il Figlio di Dio:

«Spiega perché asserisci che il Verbo è il Figlio di Dio.»

Silvestro risponde che è Dio stesso ad affermarlo in *Ps* 109, 3 («con te in principio nel giorno della tua potenza fra lo splendore dei santi, ti ho generato dal seno prima della stella del mattino.»), e aggiunge che «Fu tanta dunque la virtù del Padre onnipotente, che la parola che uscì dalla sua bocca per fare tutte le cose che sono, questa possa essere creduta e provata come suo Figlio». La generazione del Figlio suggerisce ad Chusy l'obiezione riguardo all'immutabilità del Padre:

«È evidente che non si può essere definiti padri prima di avere un figlio. Dimmi: in che modo può essere definito immutabile colui al quale si applica questo attributo?»

Quindi Silvestro espone il rapporto eterno e atemporale fra Dio e figlio di Dio:

«Non voglio che tu sbagli in maniera così stolta, considerando che Dio generi così come generano gli uomini. Infatti Dio fu sempre Padre, poiché esistette sempre il Figlio, di cui è Padre. Perciò questo attributo non è scaturito da una circostanza, infatti il Padre ebbe sempre il Verbo, la Virtù e la Sapienza. Dunque diciamo che il Verbo è la Virtù di Dio e la Sapienza di Dio, poiché non ci può essere dubbio che esse furono sempre nel Padre.»

A Chusy, che gli chiede di dimostrare il suo discorso con le fonti scritturistiche, Silvestro porta a sostegno *Ps.* 44,2 («Il mio cuore emise una buona parola»), riguardo alla presenza del Verbo nel cuore del Padre; e sulla Sapienza e la sua funzione creatrice un passo che corrisponde solo nella parte iniziale a *Eccli.* 24, 5 della Vulgata («Sono scaturito dalla bocca del Padre»); e prosegue:

«Quindi, poiché ebbe sempre presso di sé il Verbo della virtù, il Padre del Verbo non iniziò ad avere quello che non aveva, quando accadevano tutte queste cose, ma cominciò a mostrare la virtù delle opere del Verbo suo che aveva. E così è perché non venga detto che Dio, cui si attribuisce il nome della paternità, è oggetto di mutamento. Infatti fu sempre Dio, così come fu sempre Padre, perché la sua Sapienza, la sua Virtù e il suo Verbo sono suo Figlio. Poiché dunque non fu mai senza Sapienza e senza Virtù, in che modo pensi che questo attributo venne a Dio in un certo tempo, dal momento che sempre è stato ed è Padre ed è sempre stato il Figlio di cui è Padre?»

⁷² Può ricordare alla lontana *Is.* 53, 8: «Chi descriverà la sua generazione?».

Così si conclude l'*altercatio* di Chusy nella versione A. I due temi importanti affrontati nella discussione con Chusy sono in sostanza quello degli attributi del Figlio e della generazione eterna del Figlio dal Padre. L'identificazione di Cristo con il *lògos*, e di conseguenza la sua opera creatrice, rimonta, come è noto, al Vangelo di Giovanni (*Io.* 1,1), che si richiamava alle prerogative della sapienza del Vecchio Testamento e insieme al concetto del *lògos* come principio ordinatore del mondo, caro alla filosofia greca. Con tale identificazione si potevano riferire a Cristo tutte le figure con cui nell'Antico Testamento si descriveva l'opera creatrice di Dio (parola di Dio, sapienza). Il Salmo 109, 3 era adoperato tradizionalmente fra coloro che valorizzavano il motivo di Cristo *lògos*. Riguardo alla generazione eterna di Cristo è bene ricordare che è una concezione presente già in Origene, che in questo modo evita di parlare di un "prima" e un "poi" nel rapporto fra Padre e Figlio (caratteristiche che contraddicevano l'immutabilità del mondo divino), ma lo descrive come «perenne fluire di vita divina dal Padre al Figlio, che è tale e partecipa sostanzialmente della divinità grazie al suo perpetuo contemplare la profondità di Dio: perciò se il Figlio ha nel Padre la sua *archè* ontologica, traendo da lui l'essere divino, egli è privo di *archè* cronologica perché non ha mai cominciato ad esistere.»⁷³ Questa concezione della generazione eterna si radicò nella tradizione alessandrina e fu uno dei temi principali messi in discussione durante la controversia ariana, poiché Ario rifiutò il concetto origeniano, considerando il Figlio sì generato dal Padre ed Unigenito, ma non coeterno né generato dalla sua essenza (*ousìa*)⁷⁴. La generazione diveniva così per gli ariani un processo di creazione, anche se del tutto speciale e diversa rispetto alla creazione del mondo.

Il fatto che negli *Actus* fosse così ben specificato questo concetto, non fornisce elementi importanti dal punto di vista della collocazione cronologica del testo, dal momento che esso era presente già da tempo nella cristologia alessandrina e fu generalmente diffuso dal IV secolo in poi. Semmai può essere degno di nota che potesse essere concepito come argomento importante di una discussione fra giudei e cristiani, dove scaturisce da un'obiezione del rabbino sull'immutabilità della divinità, a suo parere messa in discussione dal fatto di concepirla come Padre del Figlio. I Salmi 32, 6 e 44, 2 erano tradizionali per presentare la generazione del Figlio: sono stati utilizzati già da Tertulliano, che aveva affrontato in maniera specifica la questione della unità/distinzione fra Padre e Figlio, per dimostrare la distinzione personale del Figlio accanto al Padre⁷⁵, mentre, dal punto di vista opposto, il secondo era stato portato a sostegno del carattere non sostanziale del *lògos* divino dai monarchiani⁷⁶; in seguito nella controversia ariana il Salmo 44, 2 era servito ad Alessandro per dimostrare, contro Ario, che Cristo non è stato creato, ma generato, e fu ripreso da allora in poi

⁷³ M. Simonetti, *La crisi ariana*, cit., p. 13.

⁷⁴ «Per Ario affermare che il Figlio è generato (da sempre (a¹eigenhøj) significa ammettere che egli è ingenerato insieme col Padre (sunaggeñhtoj)» (M. Simonetti, *La crisi ariana*, cit., p. 47).

⁷⁵ Tertulliano, *Prax.* 13, 2; 16, 3.

⁷⁶ Lo sappiamo da Origene, *Co. Io.* I, 24 (23).

tradizionalmente nelle controversie dottrinali. Il Salmo 32, 6 era addotto più frequentemente in senso impersonale⁷⁷. A mio parere qui si tratta di un interessante esempio di come le dispute giudaico-cristiane riflettano la cristologia dei diversi periodi; esso richiama il problema introdotto all'inizio di questo capitolo su quanto possano essere considerate credibili queste dispute specificatamente dottrinali, quando si trovano inserite nella letteratura *adversos iudaeos*. In altre parole è da stabilire se questi esempi possano riflettere un'effettiva pratica di dibattito fra giudei e cristiani, in cui il contenuto teologico delle *altercationes* segua naturalmente il corso e la storia delle definizioni dogmatiche del cristianesimo, o se, come è stato supposto, queste dispute letterarie non rispondano ad una reale esigenza di confronto con l'altra religione, ma costituiscano solo un pretesto per l'esposizione della fede cristiana. In realtà l'esempio che mi trovo di fronte risulta piuttosto coerente: Chusy non capisce come possa essere considerato immutabile un Dio che sia stato Padre solo in un certo momento, ossia dopo aver generato il Figlio. La necessità di considerare la divinità immutabile e perfetta, oltre a costituire effettivamente anche per Ario una delle difficoltà maggiori nell'accettare il Figlio generato dall'essenza (*ousìa*) del Padre, si inserisce bene nelle concezioni del mondo divino che potevano appartenere anche al mondo giudaico. Il problema è lo stesso per quanto riguarda l'incarnazione: in definitiva da parte giudaica costituisce una difficoltà tutto ciò che ha a che fare col Figlio, dalla nascita dal Padre alla sua azione nel mondo, ossia tutto ciò che intacca in qualche modo l'esaltazione giudaica del monoteismo. La risposta data da Silvestro in realtà è l'unica possibile: perchè non risulti compromessa l'immutabilità di Dio bisogna dimostrare che la generazione del Figlio non avviene come tutte le altre generazioni, e ha anch'essa carattere di immutabilità e eternità. Il Figlio quindi è generato *ab aeterno*. Bernhard Blumenkranz considera l'obiezione iniziale del rabbino («Dio è certamente perfezione e non ha bisogno di nulla. Perché dunque gli fu necessario nascere in Cristo?», che egli, leggendo C, attribuisce ad Arohel) indicativa del fatto che gli *Actus Silvestri* conoscevano bene le argomentazioni autenticamente giudaiche:

Et par la bouche d'un autre prétendu docteur juif, Arohel, il fait proclamer en un seul cri tout le scandale que signifie pour les Juifs le dogme de l'Incarnation: «Dieu est certainement la perfection même et n'a besoin de nulle chose; comment était-il obligé de naître en le Christ»,

e la mette in relazione con un'obiezione giudaica presente nel *Trattato contro i giudei* di Massimino l'Ariano:

⁷⁷ Marcello di Ancira, *frag.* 47.

Déjà Maximin l'Arien avait noté l'ahurissement des Juifs: «Dieu devait donc naître d'une femme? » s'exclament ils, et encore: «Comment dites-vous, vous autres chrétiens, que Dieu a un Fils? Est-ce que Dieu qui est invisible et incorruptible aurait engendré un fils?»⁷⁸

La questione risulta comunque intricata, poiché evidentemente erano temi dibattuti in maniera diffusa: ricordiamo che nella terza lettera di Cirillo a Nestorio, divenuto documento fondamentale del Concilio di Efeso del 431, il vescovo alessandrino teneva a specificare che:

«Non aveva bisogno necessariamente o per propria natura anche della nascita temporale nella pienezza dei tempi, ma volle benedire il principio stesso della nostra esistenza...»,

rispondendo così evidentemente allo stesso interrogativo. Quello che era sfuggito a Blumenkranz, e che costituisce anche la differenza fra gli *Actus* e questa specificazione di Cirillo, è che nel caso del Trattato di Massimino l'Ariano e della lettera del vescovo alessandrino si spiegano le cause della nascita temporale di Cristo, la nascita da una donna; negli *Actus* si parla invece della generazione del Cristo preesistente, in ordine alla creazione.

Nelle versioni B e C, identiche in questa parte, l'*altercatio* di Chusy riguarda il parto virginale: senza troppi preamboli Chusy chiede a Silvestro di esporre le cause del parto virginale:

«Non è fuori argomento, ma anzi decisamente opportuno, che tu ci esponga le cause del parto virginale.»

L'esposizione di Silvestro parte da Genesi 2, 7 e 3, 19, ossia dai racconti della creazione dell'uomo e della sua caduta dal Paradiso Terrestre, portando Chusy ad ammettere che la terra da cui era stato creato Adamo era incorrotta, e quindi vergine. Alla perplessità di Chusy riguardo all'equivalenza fra l'attributo "incorrotta" e l'attributo "verGINE" il vescovo riporta Genesi 4, 11, in cui Dio dice a Caino che la terra, che aveva bevuto del sangue di suo fratello Abele, era ormai corrotta. Di conseguenza Silvestro spiega che prima di questo omicidio la terra era vergine, poiché non aveva ricevuto la maledizione delle spine, né aveva ospitato il sepolcro di un uomo, né era stata data da mangiare al serpente. Posta questa premessa, il vescovo conclude che Cristo, nuovo Adamo, doveva per forza nascere da una vergine, per vincere colui che aveva tentato e vinto il primo uomo e liberare gli esseri umani dalla prigionia del peccato. Lo dimostra con una serie di parallelismi fra la storia di Adamo e l'opera redentrice di Cristo: colui che vinse Adamo nel Paradiso, divenne tentatore del Signore nel deserto; colui che vinse Adamo che mangiò, fu vinto dal Signore che

⁷⁸ B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, cit., pp. 256. Massimino l'Ariano, *Trattato contro i Giudei* 3 e 10 (PL 57, 797 e 804=Turner 297 e 307).

digiunò; così coloro che nascono in terra da Adamo che cedette alla tentazione sono condannati alla morte, mentre coloro che rinascono attraverso il Signore che non cedette alle tentazioni rinascono alla vita eterna; così non trovano la morte se non coloro che saranno nati dalla carne e dal sangue di Adamo, e non trovano la vita se non coloro che rinasceranno dall'acqua e dallo Spirito Santo (cita *Io. 3, 5*). L'esposizione di Silvestro è talmente esaustiva che sia Costantino che i giudici esplodono in lodi e la questione è considerata chiusa.

Attraverso le testimonianze a noi pervenute è stato osservato che le obiezioni alla nascita virginale da parte giudaica si concentravano per lo più in realtà su due questioni:

-la prima riguarda proprio la possibilità stessa che una vergine possa concepire e partorire.

-la seconda riguarda l'affermazione da parte cristiana che il Messia debba nascere da una vergine.

Della prima abbiamo testimonianza attraverso Massimino l'Ariano, il quale nel suo trattato *contra Iudaeos* paragona la nascita da vergine alla generazione spontanea dei vermi⁷⁹, e nell'*Altercatio* pseudo-evagriana, in cui essa viene definita un miracolo non più grande di quello con cui Dio fece sgorgare acqua dalla roccia⁸⁰. La seconda risulta un corollario del rifiuto di credere da parte giudaica ad il Messia che non fosse solamente un uomo. Di conseguenza essi mettono in discussione tutta l'esegesi cristiana che leggeva nei passi veterotestamentari una profezia della nascita virginale, fra cui il passo più discusso e già ricordato è *Is. 7, 14*, in cui traducevano non "vergine", ma "fanciulla".

Nella nostra disputa questo è uno di quegli argomenti che sembrano trattati più per dar modo a Silvestro di esporre uno dei cardini della fede cristiana, che per rispondere ad una reale contestazione da parte giudaica: in effetti Chusy chiede al vescovo soltanto di esporre le cause del parto virginale, mentre non si trova qui alcuna delle consuete argomentazioni a confutazione dello stesso. Le cause esposte da Silvestro sono già una teoria salvifica e non tengono presente le obiezioni razionali di cui si è detto; d'altra parte Chusy sembra un avversario fin troppo disposto all'ascolto e poco oppositivo. Comunque il paragone fra Adamo, nato da terra vergine, e Cristo, nato dalla vergine Maria, era già stato utilizzato da Tertulliano nel suo *Adversus Iudaeos*, come ha già osservato Levison, mentre Giustino aveva dedicato all'argomento una parte consistente del suo *Dialogus*⁸¹.

⁷⁹ Massimino l'Ariano, *Trattato contro i Giudei*, (PL 57, 796): *Si enim hoc aliquantis avibus dedit. ut de vento aut de pulvere concipiant sine maribus, et cernerent, quanto magis ipse sibi, ut dictum est, potuit corpus fabricare, et si iterum aves de ovis odumbratione alarum animatos pullos producunt, et terra sien coitu producit aliquanta animalia, ut vermes et cetera, quanto magis Deus potuit sibi inter homines morabilibus modis templum construere corporis sui.* Sul simbolismo cristologico dei vermi cfr. M. P. Ciccarese, «*Formam Christi gerere*». *Osservazioni sul simbolismo cristiano degli animali*, «ASE» 8/2, 1991, pp. 565-587, in part. pp. 573-574.

⁸⁰ Ps. Evagrio, *Altercatio legis*, IV, 16-18 (CCh 64, p. 270: *Incredule, saxum Deus rumpere potuit et aquam in attietatem producere: quanto magis Deus iubere potuit, ut virgo partum ederet!*)

⁸¹ Giustino, *Dialogo con Triphone*, 75-78, su cui si veda G. Otranto, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, cit., pp. 33-51 e 173-180.

5.9 Settima altercatio: Cristo invisibile Figlio di Dio, visibile figlio dell'uomo. Le cause della tentazione

Nella versione A dopo l'esposizione di Silvestro la parola passa bruscamente a Beniamin, prima ancora che Chusi venga dichiarato sconfitto. Nelle versioni B e C, invece, il discorso di Silvestro viene lodato da Costantino, i giudici e il pubblico. E Beniamin interviene proprio ad interrompere tale acclamazione:

«Non è ancora tempo di lodare Silvestro, ci sono ancora molte cose che obbiettiamo. Quando sarà stata data soddisfazione a tutte noi stessi, porgendo le mani, proromperemo in lode alla sua vittoria.»

Silvestro risponde pungentemente:

«È tipico di coloro che difendono cose ingiuste desiderare una proroga, e sia di conforto per loro rimandare la vittoria della giustizia. Di quello che vuoi dunque, in modo che tu riconosca che lo Spirito Santo ha pronta la risposta nel nostro cuore.»⁸²

Dopo questa variazione A e C si ricongiungono (a parte alcune minime differenze che si possono seguire sui testi) e segue per entrambe la domanda di Beniamino:

«Noi discutiamo di quello, che nacque al tempo di Tiberio Cesare (in C Ottaviano), del quale i vostri vangeli dicono che sia stato tentato dal diavolo e tradito da un discepolo, e che, una volta ricevuto il denaro della sua consegna, sia stato preso dalla folla e percosso in faccia con le mani e con frustate sul corpo e che sia stato coronato di spine nel capo e inchiodato sulla croce fra degli omicidi, che sia morto, che sia stato sepolto, di cui venerate il sepolcro e dite che risorse dai morti: non posso comprendere quale argomento possa dimostrare che questo è Dio.»

Silvestro risponde in un primo tempo soltanto riguardo alla funzione salvifica della nascita di Cristo, trovandone conferma nelle profezie veterotestamentarie:

«Escluso Chusi, con cui mi sono confrontato, ora ascolta (la risposta) alle singole cose che mi hai obbiettato. Dal momento che ho detto che il figlio di Dio esiste da sempre, tu stesso hai detto che noi parliamo di quello che nacque tanto tempo fa e non vuoi dire che nacque da una vergine...infatti è lo stesso che hanno annunciato tutti i profeti dei giudei. E inoltre Isaia annuncia la sua nascita dicendo (*Is. 7, 14*): *Ecco: la vergine concepirà e*

⁸² Qui P.De Leo, *Ricerche sui falsi medievali* I, cit., p. 194 suggerisce il confronto con *Io. 14, 26: Paraclitus autem, Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quae dixi vobis.*

*partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele. Costui, dunque, nato dal seme di Davide secondo la carne, colui che è il Figlio di Dio predestinato in potenza [Rom. 1, 3-4], Dio lo aveva promesso con giuramento a Davide dicendo [Ps. 131, 11]: il frutto delle tue viscere io lo porrò sopra il nostro trono, ed era necessario che adempisse al suo giuramento affinché questo Figlio, che aveva generato prima che ci fosse il mondo, che la vergine concepì e partorì (riferimento a Mt. 1, 25), prendesse forma corporea e fosse Dio perfetto, generato dal padre senza madre prima dei secoli, e perfetto uomo dalla madre, che non conosceva padre carnale. Infatti lo Spirito Santo, entrato nelle viscere pure, immacolate e intatte della vergine, le fece concepire un tale uomo, che restaurasse il mondo che si era corrotto, e costui che è Dio Figlio di Dio invisibile apparisse visibile attraverso di lui, e fosse Dio fra gli uomini attraverso un uomo, a cui il Padre dai cieli disse: *filius meus es tu ego hodie genui te* [Ps. 2, 7]. Se questo non è scritto nei vostri libri, prova a negarlo. Se invece così è scritto, credi alle tue Scritture più che alle mie asserzioni.»*

Qui appare evidente che la risposta di Silvestro è solo un pretesto per esporre le modalità dell'incarnazione di Cristo: i passi veterotestamentari citati sono per lo più quelli che abbiamo già incontrato (*Is. 7, 14 e Ps. 2, 7*), letti alla luce dell'esegesi neotestamentaria (*Rom.*, 1, 4; *Mt.*, 1, 25), a cui aggiunge la promessa per la stirpe di Davide di *Ps.*, 131, 11; mentre molto approfondita è l'esposizione sul rapporto fra le due nature di Cristo perfetto Dio, generato dal padre prima dei secoli, e perfetto uomo, generato da madre vergine: il ragionamento è costruito su una serie di parallelismi, simmetrie e *variationes* che rendono la perfezione del disegno divino:

perfectus Deus: ex patre sine matre = perfectus homo: ex matre cui non esset pater carnalis

Il raccordo fra i due momenti del Figlio Dio perfetto generato prima dei secoli e il Figlio uomo perfetto generato dalla madre vergine è compiuto dall'opera dello Spirito Santo, il quale, entrando nelle viscere della vergine, permise che l'invisibile Figlio di Dio fosse reso visibile al mondo.

Questa esposizione di fede è sicuramente derivata al redattore degli *Actus* da una formulazione precedente. Si tratta di una definizione molto diffusa, che ebbe una grande fortuna soprattutto nel periodo compreso fra il concilio di Efeso e di Calcedonia⁸³. La formula *perfectus deus/perfectus homo* riguardo alle componenti umana e divina di Cristo era solitamente considerata divisiva, ossia sembrava accentuare la separazione delle due nature di Cristo. Era stata utilizzata quattro volte da papa Damaso in alcuni passi scritti precedentemente al *Tomus Damasi*(377/378), in cui non è inserita forse proprio per questa connotazione divisiva. Nella lettera inviata a Damaso e ai vescovi occidentali dai vescovi radunati a Costantinopoli nel 382, a proposito dell'incarnazione del Verbo, si specificava (contro coloro che credono in un'incarnazione in un corpo umano senz'anima, senza intelligenza, in sostanza l'incarnazione logos-carne) che

⁸³ Cfr. soprattutto Th. Sagi-Bunic, "*Deus perfectus et homo perfectus*", a concilio Eph. ad Chalc., Roma 1965.

«il Verbo di Dio, assolutamente perfetto prima dei secoli, è divenuto perfetto uomo negli ultimi tempi per la nostra salvezza.»⁸⁴.

Venne adottata poi naturalmente da Nestorio e si ritrova nella professione di fede di Giovanni Antiocheno, che, insieme con i vescovi orientali suoi seguaci, aveva rifiutato la comunione con Cirillo e si era riunito con i suoi in un altro concilio, dopo che Cirillo aveva iniziato i lavori del concilio di Efeso senza di loro. La definizione di fede di Giovanni venne poi accolta da Cirillo nel 433, e definita solitamente Formula d'unione. Nella lettera *Laetentur coeli* (o lettera sulla pace, con cui si riappacificavano Cirillo e i suoi seguaci e i vescovi orientali guidati da Giovanni d'Antiochia) il vescovo alessandrino, pur accogliendo e lodando la professione di fede di Giovanni, stempera però la definizione, nella forma in cui sarà poi accolta nel Concilio di Calcedonia («perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità»⁸⁵), proprio perché probabilmente la definizione originaria era sentita come "nestoriana".

Il problema delle due nature e delle modalità dell'incarnazione viene esplicitato in maniera esaustiva nella seconda lettera di Cirillo a Nestorio, dichiarata conforme dai padri conciliari al Concilio di Efeso del 431:

«Non diciamo, infatti, che la natura del Verbo si sia incarnata mutandosi, né che fu trasformata in un uomo completo, composto di anima e corpo. Diciamo piuttosto, che il Verbo, unendo a se stesso ipostaticamente una carne animata da un'anima razionale, si fece uomo in modo ineffabile e incomprensibile e si è chiamato figlio dell'uomo, non assumendo solo la volontà e neppure la persona. Sono diverse, cioè, le nature che si uniscono, ma uno solo è il Cristo e Figlio che risulta da esse; la differenza delle nature non è cancellata dall'unione, ma

⁸⁴ *Syn. Constant.* a. 382, in G. Alberigo, G. L. Dossetti Perikles, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 2002, p. 28. Il concetto ricorre nella definizione della fede del Concilio di Calcedonia del 451, in cui si legge: «seguendo i santi padri, all'unanimità noi insegnamo a confessare non solo medesimo Figlio, il signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità...» (*Definitio fidei*, in G. Alberigo, G. L. Dossetti Perikles, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 86. La cristologia logos/carne in realtà è uno dei cardini su cui si basa il subordinazionismo di Ario, poiché, negando un'anima razionale all'uomo Gesù, si attribuivano al logos tutte le espressioni "umane" di Cristo descritte nei Vangeli (fame, sete, sofferenza, tristezza), col risultato inevitabile di subordinarlo a Dio Padre immutabile e inalterabile. Già all'inizio della controversia ariana Eustazio di Antiochia per primo aveva contestato agli ariani la cristologia logos/carne, attribuendo alla pienezza dell'umanità di Gesù tutti i segni di alterabilità di Cristo (definibile cristologia logos/uomo): «Se infatti abita in Cristo la pienezza della divinità (*Col.* 2, 9), per prima cosa altro è ciò che abita altro è ciò che viene abitato. Se poi differiscono l'un l'altro per natura, non può applicarsi alla pienezza della divinità né la passione della morte né il desiderio di cibo e bevanda, non il sonno non la tristezza non la fatica non le lacrime: infatti la divinità è per natura inalterabile. Perciò quelle passioni sono da applicare specificatamente all'uomo, che è formato di anima e corpo.» (*frag.* 47. 10. 11. 24. 39, in M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille 1948, pp. 95 ss., traduzione di M. Simonetti, *La crisi ariana*, cit., p. 73).

⁸⁵ *Cyrilli epistula ad Ioannem Antiochenum de pace*, in G. Alberigo, G. L. Dossetti Perikles, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 72, rr. 21-22; e *Symb. Chalc. Definitio fidei*, in G. Alberigo, G. L. Dossetti Perikles, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 86, rr. 18-19.

piuttosto la divinità e l'umanità formano per noi un solo Signore e Cristo e Figlio, con il loro incontro arcano ed ineffabile nell'unità.»⁸⁶

Particolarmente interessante risulta anche la terza lettera di Cirillo a Nestorio (considerato anch'esso documento fondamentale del Concilio d Efeso), in cui è presente la concezione di Cristo come Dio invisibile e visibile uomo, che si trova nella versione A degli *Actus*:

«Guardiamoci dal dire a proposito del Cristo: Venero ciò che è stato assunto, per la dignità di colui che l'assume; adoro il visibile a causa dell'invisibile.»⁸⁷

La definizione *perfectus Deus/perfectus homo* ricorre invece ben tre volte nel *Conflictus Arnobii et Serapionis* di Arnobio⁸⁸. Quest'opera, che immagina un dialogo durato due giorni fra l'autore e un monofisita giunto a Roma, è stata scritta a sostegno della sede papale contro il pericolo del monofisismo, in quel periodo dominante in Oriente, quando l'eresia di Eutiche aveva avuto fortuna nella sinodo di Efeso del 449. Perciò si pone dottrinalmente sulla scia del *Tomus ad Flavianum* di Leone del 449. Infatti solitamente viene collocata dopo il Concilio di Calcedonia, ma la presenza così forte nel testo di questa formula (invece di quella "temperata" accolta a Calcedonia), insieme ad altre considerazioni, hanno portato recentemente a supporre una datazione negli anni immediatamente precedenti al Concilio⁸⁹. Nel *Tomus ad Flavianum* troviamo infatti qualcosa di molto simile:

«Nella completa e perfetta natura di vero uomo, quindi, è nato il vero Dio, completo in ciò che è suo, completo in ciò che è nostro.»⁹⁰

Negli stessi *Tomus ad Flavianum* e *Conflictus Arnobii et Serapionis* ritroviamo anche la definizione del Figlio di Dio invisibile che si rende visibile con l'incarnazione, presente qui negli *Actus*:

«Infatti lo stesso Figlio invisibile per la sua onnipotenza ha compiuto questo prodigio, di diventare attraverso l'assunzione dell'uomo così visibile da dire: «chi ha visto me, ha visto anche il Padre...»⁹¹

⁸⁶ *Cyr. ep. alt. ad Nest.*, in G. Alberigo, G. L. Dossetti Perikles, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p.41.

⁸⁷ *Cyr. ep. tert. ad Nest.*, in G. Alberigo, G. L. Dossetti Perikles, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p.53.

⁸⁸ Arnobio il Giovane, *Disputa tra Arnobio e Serapione* 1, 18, 40; 2, 11, 3; 4, 1, 4 (pp. 130, 224 e 286 ed. Gori).

⁸⁹ M. Simonetti, *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, «Augustinianum» 18, 1978, pp. 488-497, in partic. pp. 492 ss.

⁹⁰ *Tomus ad Flavianum*, in G. Alberigo, G. L. Dossetti Perikles, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 78, rr. 18²-21².

«...perchè invisibile nella sua natura divina, si fece visibile nella nostra.»⁹²

A questo punto A e C divergono: in A interviene Zenofilo:

«Zenofilo disse: Se sono i vostri profeti che affermano queste cose, voi non potete rifiutare gli scritti che credete sacri. Se invece non lo sono, rifiutate le obiezioni non argomentando, ma negandone l'autorità.»

A1 (definiamo così il *Vat. Lat.* 1194) prosegue con un intervento del giudice Cratone che in C è attribuito a Zenofilo e collocato nell'*altercatio* di Arohel:

«Beniamin ha iniziato il suo discorso dalla nascita, e perciò voi accettate o rifiutate le risposte date riguardo alla sola nascita, cosicché io possa darvi un responso riguardo agli altri argomenti singolarmente.»

In A2 (*Vat. Lat.* 5771) questa stessa affermazione è attribuita a Zenofilo e risulta meglio giustificata, perché segue un'obiezione di Arohel, che inizia in questo punto la sua discussione:

«Arohel come ottavo disse: Beniamin gli ha parlato della passione, e invece vedo che questo (*scil.* Silvestro) ha trattato solo della nascita.»

In ogni caso nella versione A l'*altercatio* di Beniamin si conclude qui.

In C è invece ancora Beniamin ad obiettare al vescovo che la sua risposta riguarda solo la nascita di Gesù, mentre era stato interrogato anche sul tradimento, sulla passione e sulla morte. Nella versione B manca tutta la parte attribuita fin qui a Beniamin da A e C, e la discussione del rabbino, chiamato Benoim anziché Beniamin, inizia proprio da questa obiezione, poco giustificata dal momento che manca tutta la parte riguardante la nascita di Cristo.

Da qui in poi B e C coincidono. Alla critica di Beniamin/Benoim Silvestro replica che era sua intenzione discutere prima della nascita, e poi della passione:

«Per prima cosa vorrei che tu ammettessi che io ho definito in maniera corretta la nascita di Cristo, cosicché, una volta stabilita la mia vittoria riguardo alla natività, possa dibattere con te riguardo alla sola passione.»

Costantino interviene ad approvare la maniera di procedere nella discussione, affrontando un argomento alla volta in modo che non si dibatta due volte sullo stesso argomento; allora Beniamin si

⁹¹ Arnobio il Giovane. *Disputa tra Arnobio e Serapione* 1, 16, 17 (p. 120-121 ed. Gori).

⁹² *Tomus ad Flavianum*, in G. Alberigo, G. L. Dossetti Perikles, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 79, rr. 23²-24².

pronuncia su questa prima parte, ed esorta Silvestro a esporre in che modo il Figlio di Dio possa essere tentato dal diavolo, cosa che Silvestro fa puntualmente con una lunga esposizione, che in A manca completamente:

«Hai dimenticato quello che ho già detto: colui che ottenne la vittoria attraverso Adamo che mangiò, è stato superato e vinto attraverso il digiuno di Cristo. Se infatti vinse, poiché fu ascoltato da Adamo, è evidente perciò che fu superato, poiché fu disprezzato da Cristo che digiunò. Noi infatti diciamo che fu tentato non il Figlio di Dio, ma il Figlio dell'uomo, nel quale consisteva la pienezza del figlio di Dio⁹³. Infatti in lui c'era la piena divinità, così come anche la piena umanità. Era infatti veramente uomo Gesù Cristo, il quale diede se stesso per la redenzione di tutti⁹⁴; e dato che non poteva essere tentato pienamente ciò che era Figlio di Dio, così condusse una lotta contro una tentazione pienissima costui, che era figlio dell'uomo. se infatti non fosse stato un uomo perfetto, non avrebbe vinto quello che aveva vinto un perfetto uomo: infatti la sua vittoria non poteva in alcun modo giovarci; si poteva insegnare che la perdizione di Adamo ha nuociuto al genere umano, ma così come il diavolo vinse l'uomo perfetto figlio della terra vergine, e iniziò tutti i suoi discendenti alla sentenza di morte, così fu superato dal figlio della vergine Maria uomo perfetto, che restituì tutti, rinati attraverso di lui, alla vita eterna. Perciò infatti Dio nostro disse: *Solo chi rinascerà attraverso acqua e Spirito Santo avrà la vita eterna*. Nell'uomo dunque c'è una nascita terrena, che nasce per la morte, ed un'altra spirituale, che nasce per la vita perpetua, nascita che ci manifestò Cristo in quel tempo, quando superò il diavolo che lo tentava. Perciò tu non voler respingere Dio perché tentato, piuttosto disprezza il diavolo sconfitto. Infatti il diavolo aveva vinto una volta Adamo, mentre è stato sconfitto da Cristo con triplice vittoria. E così era sufficiente che il vincitore di Adamo, padre di tutti coloro che nascono, che aveva ceduto alla sua tentazione mangiando, fu disprezzato da Cristo, che è padre di tutti i risorti, digiunando, e duplicò, anzi triplicò la vittoria nella tentazione, cosicché colui che aveva vinto una volta, fosse vinto tre volte...».

Silvestro spiega così il significato della prima tentazione: Cristo, affamato dopo un digiuno di quaranta giorni e quaranta notti nel deserto, non cede alla persuasione del diavolo che lo esorta a mutare i sassi in pane. Il digiuno di Cristo assume un valore salvifico, in quanto corregge il gesto di Adamo che aveva ceduto alla tentazione e mangiato la mela, e in questo modo conferisce la vita eterna agli uomini condannati alla morte dopo la caduta di Adamo. Silvestro prosegue con un'esposizione didascalica sul significato delle altre due tentazioni di Cristo da parte del diavolo, che lo esortava a buttarsi giù dal pinnacolo del tempio, perché, in quanto figlio di Dio, sarebbe stato sorretto dagli angeli, e poi ad adorarlo in cambio tutti i regni del mondo. Cristo rifiuta entrambe le cose e così ottiene una triplice vittoria sul diavolo, che aveva sconfitto il primo uomo una volta sola.

Di questa lunga esposizione di Silvestro è soprattutto interessante la prima parte, in cui il vescovo risponde allo scetticismo di Beniamin/Benoim sulla possibilità che il figlio di Dio possa essere tentato spiegando che non è il figlio di Dio ad essere tentato ma il figlio dell'uomo, *in quo*

⁹³ P. De Leo, *Ricerche sui falsi medievali*, cit., riconosce qui un riferimento a *Col. 2, 9*.

⁹⁴ P. De Leo, *Ricerche sui falsi medievali*, cit., riconosce qui un riferimento a *Mt. 20, 28*.

plenitudo filii Dei consistebat. In questa definizione si riconosce l'eco di *Col. 2, 9: quia in ipso* [scil. Christo] *inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*, passo che era stato utilizzato anche da uno dei primi polemisti antiariani, Eustazio di Antiochia, per dimostrare l'unione di umanità e divinità di Cristo, con la differenza che egli dava particolarmente rilievo al verbo *inhabitat* perché concepiva l'unione delle due nature come *inhabitatio* del *lògos* divino nell'uomo Gesù⁹⁵. Poco oltre la metà del IV secolo vi fece riferimento anche Mario Vittorino, per dimostrare che nel Figlio tutte le cose sono sostanzialmente e che il Figlio è consustanziale al Padre in quanto atto⁹⁶. Si trova inserito anche nella terza lettera di Cirillo a Nestorio, per specificare però che l'*habitatio* di Cristo non è la stessa cui sono soggetti i santi, poiché il Verbo è unito alla carne secondo sostanza e natura, e abitò nel corpo come l'anima dell'uomo⁹⁷. Si può notare che alla *plenitudo divinitatis* della lettera ai Colossesi gli *Actus* sostituiscono *plenitudo Filii Dei* e che al verbo *inhabitare* preferiscono *consistere*. Mentre la *plenitudo Fili Dei* sembra rivelare una sfumatura subordinazionista rispetto alla *plenitudo divinitatis*, il *consistere* suggerisce un'unione più intima rispetto all'*inhabitatio*. Non riesco perciò a ricavarne una coerente elaborazione dottrinale.

Naturalmente il fatto di distinguere fra Figlio di Dio e figlio dell'uomo in Cristo richiede da parte di Silvestro un ulteriore approfondimento del problema della coesistenza delle due nature in Cristo, che egli esplicita in un parallelismo: *nam sicut in eo plena divinitas erat, sic in eo etiam plena humanitas*. Dopodiché egli si concentra sull'aspetto umano, spiegando la necessità della piena umanità di Cristo, poiché se non fosse stato pienamente umano, oltre che pienamente divino, non avrebbe avuto valore redentivo la vittoria sul diavolo. Di nuovo, come nel caso della nascita da una vergine in quanto Adamo era nato da terra vergine, Cristo assume le vesti di un nuovo Adamo, che attraverso una triplice vittoria sul Diavolo redime il genere umano e lo restituisce alla vita eterna. Da notare il fatto che qui Cristo non è definito, come in A, perfetto uomo e perfetto Dio, ma viene ripetuto più volte che è perfetto uomo, come era stato perfetto uomo Adamo. L'accentuazione di questo aspetto risponde ad un intento più propriamente antropologico che teologico, poiché il passo mira a sottolineare l'azione salvifica operata da Cristo per tutta l'umanità attraverso l'incarnazione e quindi rivela una preoccupazione soteriologica. Nella letteratura cristiana la definizione *perfectus homo* riferita a Cristo era stato originariamente utilizzato in opposizione al docetismo⁹⁸, ma

⁹⁵ Eustazio di Antiochia, *frag.* 47. 10. 11. 24. 39.

⁹⁶ Mario Vittorino, *Adversus Arium* I, 25.

⁹⁷ *Cyrilli epistula tertia ad Nestorium*, in G. Alberigo, G. L. Dossetti Perikles, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 52: *Quamvis...dictum sit in Christo habitare omnem plenitudinem deitatis corporaliter, attamen intellegimus quod caro factus, non sicut in sanctis habitare dicatur, nec talem in ipso habitationem factam definire temptavimus; sed unitus iuxta naturam nec in carnem penitus commutatus, talem sibi fecit habitationem qualem et anima hominis habere creditur ad proprium corpus*.

⁹⁸ Cfr. Ippolito, c. *Noet.* 17.

certamente più tardi, in particolare nel V secolo, assunse un significato antimonofisita e antiapollinarista, e ricorre più di una volta nel *Conflictus Arnobii et Serapionis*⁹⁹.

5.10 Ottava altercatio: accuse vane, generazione eterna di Cristo

In seguito A1 e A2 divergono nettamente, perché A2 conclude la discussione di Arohel con la risposta di Zenofilo, mentre A1 la fa iniziare a questo punto. Arohel esordisce accusando Silvestro di utilizzare soltanto fonti neotestamentarie, mentre si era stabilito di utilizzare per le dimostrazioni le Scritture della parte contendente. Silvestro si difende ricordando di aver portato a sostegno i testi che riguardano la nascita, le tentazione e la passione di Cristo, secondo la richiesta fattagli dagli avversari. Cratone e Zenofilo intervengono stabilendo che la questione sollevata da Arohel era già stata *elimata* e quindi non deve essere ulteriormente affrontata.

Nella versione B l'*altercatio* di Arohel è identica ad A1; nella C invece è attribuita ad Arohel tutta la discussione con Silvestro che in A è affrontata da Chusy¹⁰⁰.

5.11 Nona altercatio: Matrimonio fra gli uomini, le due nature di Cristo (esempio della lana tinta di porpora).

Le due versioni A1 e A2 si ricongiungono con Iubal, che chiede a Silvestro se Dio maledica i vincoli coniugali fra uomo e donna. Ricava questa domanda dal fatto che i cristiani negano che Cristo sia nato da un'unione fra uomo e donna, ma lo vogliono nato da una vergine. Silvestro risponde che i cristiani non sostengono il parto virginali perché condannano tali relazioni, dal momento che la stessa vergine che partorì Cristo è nata da un'unione fra uomo e donna, e fu santa a tal punto da essere considerata degna di concepire il Figlio di Dio fattosi carne. Ho trovato un riferimento alla benedizione dei vincoli coniugali da parte di Cristo nella terza lettera di Cirillo a Nestorio, in cui il vescovo alessandrino afferma che Cristo ha benedetto le nozze fra uomo e donna e quindi «il principio stesso della nostra esistenza», perché ha voluto nascere da una donna ed è stato partorito «unito all'umana carne». La benedizione delle nozze da parte del Figlio di Dio è confermata dall'episodio narrato nel Vangelo di Giovanni, quando partecipò alle nozze di Cana:

⁹⁹ Arnobio il Giovane, *Disputa tra Arnobio e Serapione* 1, 16, 3; 1, 16, 16; 1, 17, 5; 2, 7, 2; 2, 8, 58 (pp. 117, 121, 122, 146, 154 ed. Gori).

¹⁰⁰ Si veda *supra*, par. 5.8.

«...volle benedire il principio stesso della nostra esistenza e far cessare, avendo una donna partorito [il Figlio di Dio] unito all'umana carne, la maledizione contro tutto il genere umano...Per questo motivo diciamo che egli nella sua economia ha benedetto le nozze, quando fu invitato con i santi apostoli a Cana di Galilea.»¹⁰¹

L'affermazione di Cirillo porta a supporre che egli avesse presente o anticipasse un'obiezione simile a quella avanzata da Iubal negli *Actus*. In ogni caso nel nostro testo la risposta di Silvestro è completamente diversa. La versione A conclude qui l'*altercatio* di Iubal.

La versione B, invece, presenta una versione differente, che seguo passo per passo. Innanzitutto Iubal ricorda che è stato esaurito solamente l'argomento delle tentazioni di Cristo, e perciò chiede ragione anche del fatto che egli sia stato tradito da un discepolo, catturato, deriso, spogliato, coronato di spine, affisso alla croce, che sia morto e che sia stato sepolto. Silvestro risponde di aver già specificato a proposito della passione che non fu il Figlio di Dio a subire la passione ma l'uomo perfetto Gesù Nazareno, nel quale sono compiute le promesse divine di *Gen. 22, 18* («nella tua discendenza [scilicet di Abramo] saranno benedette tutte le genti»), e di *Ps. 88, 5*: («stabilirò sopra la mia sede [per sempre] la tua discendenza.»). E prosegue: «Questo fu tentato nella sofferenza per vincere il diavolo con tutte le tentazioni; patì per sottomettere tutte le sofferenze; morì per sconfiggere l'impero della morte.»

Iubal allora ne consegue che ci sono due figli di Dio, uno partorito dalla vergine e uno generato da Dio onnipotente. Al che Silvestro replica:

«Il Figlio di Dio è uno in Cristo, il quale, come è davvero il Figlio di Dio invisibile, così è Cristo visibile. Dunque è invisibile ciò che è Dio ed è visibile ciò che è uomo. Infatti Dio perfetto assunse un uomo perfetto, perché offrì agli uomini la salvezza perfetta.»

Iubal domanda allora in che modo può accadere che patisca l'uomo che è assunto, senza che patisca colui che lo aveva assunto. Silvestro in un primo momento risponde vagamente, dicendo che questo è comprensibile facendo un qualche esempio in cui di due sostanze poste in uno solo, l'una subisca un danno, e l'altra lo eviti. Iubal però lo incalza dicendo che Silvestro non può dimostrare questo con nessun ragionamento, e che nessun argomento umano potrà persuaderlo che in uno solo possono coesistere due sostanze, che sussistano insieme, insieme siano catturate, crocifisse, ma soltanto una senza l'altra subisca l'offesa della passione.

Allora Silvestro replica che se riuscirà a dimostrare questo con un qualunque esempio comprensibile alla ragione umana, i giudici presenti dovranno dichiarare il suo contendente superato. Lo stesso Costantino interviene ad suggellare il fatto che il rabbino debba essere

¹⁰¹ *Cyr. ep. tert. ad Nest.*, in G. Alberigo, G. L. Dossetti Perikles, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 58.

considerato consenziente, anche qualora non lo volesse dimostrare, se Silvestro proverà che di due sostanze poste in uno, l'una possa patire senza l'altra.

A questo punto Silvestro fa l'esempio della «vile lana» e della porpora, colore «di dignità regale»: se un tessuto di lana tinto di porpora viene contorto e piegato, cos'è che viene rigirato, il colore, o la lana, che c'era anche prima di essere tinta di porpora? Così è possibile assimilare l'uomo alla lana e al colore purpureo Dio, il quale fu insieme all'uomo nella sofferenza, nella consegna alle autorità, mentre pativa sulla croce, ma non fu sottoposto per nulla alla sofferenza. Costantino decreta l'efficacia dell'esempio di Silvestro e tutti acclamano al vescovo.

Il tema affrontato in questa versione B è estremamente importante fra le definizioni dogmatiche del cristianesimo, perché riguarda nello specifico il problema delle due nature di Cristo in relazione alla passione. La questione è generata di nuovo dal fatto che non si può ammettere che la natura divina sia passibile della sofferenza attribuita a Cristo nei Vangeli, ed è tema discussissimo nelle controversie dottrinarie cristiane, soprattutto dal IV secolo in poi, specificato poi in maniera definitiva durante il V secolo, grazie ai contrasti originati dalla controversia fra Cirillo e Nestorio.

Qui gli *Actus* specificano che Cristo è perfetto Dio e perfetto uomo, e che è Figlio di Dio invisibile e visibile Figlio dell'uomo. Abbiamo già cercato di contestualizzare queste definizioni, incontrate nella disputa con Beniamin, la settima, della versione A.

In particolare è da mettere in rilievo che l'uomo qui è assunto dalla divinità, formulazione che si basa sul concetto di *adsumptio*, molto diffusa per spiegare il modo di unione fra l'uomo e Dio. Essa descrive un processo di sublimazione della natura umana, una divinizzazione da parte della predominante natura divina, che era piuttosto tradizionale nelle concezioni riguardanti le modalità dell'incarnazione, e che sarà molto presente anche nella cristologia fino al V secolo. Da Novaziano, ad Origene, alla lettera inviata dal concilio di Antiochia del 264 a Paolo di Samosata, a Eusebio di Cesarea, ad Atanasio, a Gregorio di Nissa, a Cirillo di Alessandria, il tema si ritrova anche in Arnobio, nella disputa più volte citata a confronto con i nostri *Actus*¹⁰². In questo caso evidentemente il processo di divinizzazione non implicava un cambiamento di natura e infatti non mette in dubbio la persistenza del *perfectus homo*, citato poco prima. Anche nella disputa fra Arnobio e Serapione Arnobio sostiene una divinizzazione che non modifica la natura umana. Mi pare una specificazione importante rispetto ad altre definizioni, come ad esempio quella di Cirillo di Alessandria, che in numerosi passi, per spiegare la immutabilità della divinità nella passione, accentuava la sofferenza della carne di Cristo, non dell'uomo Gesù:

¹⁰² Novaziano, *trin.* 11, 56; Origene, *c. Cels.* 3, 41 e *princ.* 2, 6, 6; [Hymen.], *epist. ad P. Sam.* 8; Eusebio Caes., *dem. ev.* 7, 3; Atanasio, *or. adv. Ar.* 1, 45 e 1, 70; Gregorio di Nissa, *c. Eun.* 3, 33-34; Cirillo di Alessandria, *thes.* 28; Arnobio il Giovane, *Disputa tra Arnobio e Serapione* 2, 4, 7-2, 8, 3. Per un approfondimento si veda F. Gori, *Arnobio il Giovane. Disputa tra Arnobio e Serapione*, cit., pp. 28-37.

«Così diciamo che egli ha sofferto ed è resuscitato, non che il Verbo di Dio ha sofferto nella propria natura le percosse, i fori dei chiodi e le altre ferite (Dio infatti non può soffrire perché senza corpo); ma poiché queste cose le ha sopportate il corpo che era divenuto suo, si dice che egli abbia sofferto per noi: colui, infatti, che non poteva soffrire, era nel corpo che soffriva.»¹⁰³

E nella lettera sulla pace già citata Cirillo torna sull'argomento.

«..ritengo insensati coloro che ipotizzano che possa verificarsi l'ombra di un cambiamento nella divina natura del Verbo; essa resta quella che è, sempre immutabile, né muterà in futuro o sarà suscettibile di trasformazione. Tutti noi confessiamo che il Verbo di Dio è impassibile, anche se nel comunicare sapientemente il mistero, egli mostra di attribuirsi le sofferenze sopravvenute alla propria carne. Per questo il sapientissimo Pietro disse: *dunque soffrì per noi nella carne e non nella sua indicibile divinità.*»¹⁰⁴

Riguardo al paragone presentato da Silvestro fra la doppia natura di Cristo e la lana tinta di porpora ho ricordato all'inizio del capitolo che già Dölger, seguito da Levison, aveva notato come fosse un esempio molto presente nel periodo delle dispute cristologiche nella prima metà del V secolo, in particolare negli scritti di Cirillo di Alessandria. In realtà ho verificato che questo esempio, come quello seguente dell'albero colpito da una scure e dalla luce del sole, si ritrovano nel *Conflictus Arnobii et Serapionis* di Arnobio, cosa che non veniva specificata dallo stesso Levison, che aveva altresì notato la somiglianza fra gli *Actus* e la disputa di Arnobio¹⁰⁵.

La versione C combina la versione A e la B, riportandole entrambe l'una di seguito all'altra, con qualche aggiustamento per rendere coerente il tutto.

¹⁰³ Cyr. ep. alt. ad Nest., in G. Alberigo, G. L. Dossetti Perikles, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p.42.

¹⁰⁴ Cyr. ep. ad Ioann. Ant. de pace, in G. Alberigo, G. L. Dossetti Perikles, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 73.

¹⁰⁵ Arnobio il Giovane, *Conflictus Arnobii et Serapionis* 4, 1, 5 ss. e 4, 2, 6 ss. (pp. 224-227 e 226-229 ed. Gori): *Inde est quod dictum est ab apostolo: etsi cognovimus dominum Iesum secundum carnem, sed nunc iam non novimus, quasi qui dicat: etsi cognovimus lanam priusquam admixtione sanguinis conchylii fieret purpura, sed nunc iam non novimus lanam, sed purpuram quam inter omnes homines nullus uti possit, nisi augusta fuerit praeditus dignitate. Impingitur hoc loco: ergo vilis lana fuit prius Iesus, et dealitas superveniens fecit eum purpuram. Non ita dicimus, sed antequam spiritus sanctus veniret super Mariam et virtus altissimi obumbraret eam et hoc conciperet quod sanctum vocabitur filius dei, ante hoc ipse uterus Mariae, quamvis mundus esset a peccato et sanctus, tamen vilitate humanitatis erat ut lana optima et incomparabilis universis quae erant sub caelo virginibus, eratque talis et tanta, quae satis decenter et in se dealitatem filii dei sicut conchylii sanguinem lana susciperet, et ipsa lana esse cessaret, sed vera purpura per sanguinem fieret memoratum. Non enim lana vilis, sed pretiosa huius est sanguinis capax. Quod si sanguis hic lanam tanta maiestate sublimat per suam admixtionem ut nulli hac liceat uti, nisi huic qui regia fuerit praeditus dignitate.. (4, 1, 5-8); Addo aliud exemplum. Verbi gratia dicamus et hoc: securis ictu arborem quam verberaveris et splendorem in eam simul percusseris solis, arbori quidem vulnus infliges, solem vero, cuius et splendorem simul percutis et calorem, impassibilem derelinques. Quod si arborem ad ictum percutientis sol non deserit, quanto magis sanctum suum nequaquam dei filius, quod est verbum, in passione deseruit? (4, 2, 6-7).*

In questa *altercatio* le differenze fra le due versioni A e B sono notevoli, ed è evidente che all'autore di B sta a cuore approfondire il problema delle due nature di Cristo.

5.12 Decima e undicesima altercationes: La creazione dell'uomo da terra vergine, l'esempio dell'albero colpito da una scure e dalla luce del sole, la storia della salvezza.

L'*altercatio* di Thara della versione A diverge nettamente dalle altre due e si risolve in poche righe, in cui non viene affrontato un tema specifico. Si configura, quindi, soltanto come un preludio a quella di Sileon: il rabbino esorta Silvestro a dare ragione della nascita e della passione di Cristo, della quale non si era ancora trattato in A. Silvestro si dichiara disponibile a mostrare l'economia salvifica di Dio, ma nel momento in cui afferma che il primo uomo fu plasmato da Dio dalla terra vergine, interviene Seleon a chiedere come si può definire la terra vergine, quasi fosse una donna. E di lì in poi Silvestro dibatte con Seleon, spiegando all'inizio perché definisce la terra vergine (l'argomentazione in sostanza è la stessa portata con Chusy nelle versioni B e C) e poi snodando una lunga esposizione della storia della salvezza, in cui la nascita da una vergine, le tentazioni, la passione di Cristo narrati nei vangeli sono presentati come atti tutti necessari alla salvezza degli uomini. Egli provò tutti questi sentimenti e situazioni umane perché, addossandosele in prima persona, ne liberava automaticamente il genere umano: solo attraverso la nascita da una vergine e le tribolazioni della passione Cristo poté assumere su di sé tutti i peccati e attuare l'opera di redenzione. In ultimo i miracoli hanno manifestato la divinità di Gesù.

Nelle versioni B e C Thara prosegue sulla scia dello Iubal delle versioni B e C: continuando il discorso sulle due nature di Cristo, il rabbino dichiara di non essere soddisfatto dell'esempio della lana colorata di porpora, portato a dimostrazione da Silvestro nella discussione con Iubal:

«Non mi è sufficiente questo esempio, poiché, mentre si torce la lana, è danneggiato anche il colore.»¹⁰⁶

Allora Silvestro porta un altro esempio che non possa essere contraddetto: può accadere che un albero sia colpito da una scure e allo stesso tempo dallo splendore del sole; in questo caso la luce del sole né può essere colpita dalla scure, né, allo stesso tempo, può essere separata dall'albero. Così la divinità non può essere né separata dall'uomo né subire la passione. A questo punto tutti acclamano Silvestro vittorioso, ma interviene lui stesso a frenare l'entusiasmo, perché mancano ancora Seleon e Zambri.

¹⁰⁶ Delle due versioni B e C, pressoché identiche, accolgo la lezione presente in C perché più logica e conseguente.

Nelle versioni B e C Seleon chiede le cause della passione e della morte di Cristo e Silvestro risponde che soddisferà non solo a questa domanda, ma tratterà in generale delle modalità della salvezza umana. L'esposizione che segue parte dalla caduta dell'uomo dal Paradiso, e prosegue con la promessa fatta ad Abramo, la schiavitù in Egitto, la liberazione, la legge data a Mosè, l'adorazione degli idoli. Poi la descizione della nascita, delle tentazioni, degli episodi della passione, della morte, della sepoltura, della resurrezione, dei miracoli di Cristo coincide per una gran parte con la versione A, nelle quali l'esposizione di Silvestro si limita soltanto alla parte cristologica.

Anche nel caso dell'*altercationes* di Thara e Seleon le riflessioni da fare seguono un po' il tracciato finora osservato, dove la versione A si maniene su argomentazioni "classiche" (creazione dell'uomo da terra vergine, terra vergine e vergine madre di Cristo nella storia della salvezza, funzione salvifica della vita di Gesù), mentre le versioni B e C, in questa parte del tutto coincidenti, approfondiscono il tema cristologico con il secondo esempio sulla doppia natura di Cristo. Invece l'esposizione della storia della salvezza di Seleon è più completa, trattando per sommi capi tutte le fasi del rapporto fra Dio e l'uomo, inserendo gli episodi del Vecchio e del Nuovo Testamento in un unico disegno divino, in cui la redenzione di Cristo è direttamente connessa con il peccato di idolatria in cui incorsero i discendenti di Abramo. L'idolatria è descritta come una degenerazione della legge stessa, che prevedeva una serie di sacrifici animali a Dio e che, a causa della tentazione diabolica, sfociò in adorazione di idoli.

5.13 Breve ricapitolazione

Lasciamo da parte per ora l'*altercatio* di Zambri, che si risolve, come detto, in una gara di virtù miracolistiche e che quindi non può essere oggetto di indagine dal punto di vista dottrinale. Per lo stesso motivo su questa dodicesima disputa non ho operato quel confronto fra le tre versioni A, B, C condotto per tutte le altre: non sarebbe interessante un confronto specifico quando l'episodio narrato da Zambri si presenta identico nelle tre versioni nei suoi punti salienti.

Ricapitoliamo, invece, schematicamente, il confronto fra le tre versioni per queste undici *altercationes*.

	Versione A	Versione B	Versione C
Abiat har	I giudei devono trarre argomentazioni dal N.T., i cristiani dal V.T La trinità Dimostrazioni della divinità di Gesù tramite i	I giudei devono trarre argomentazioni dal N.T., i cristiani dal	I giudei devono trarre argomentazioni dal N.T., i

	<p>miracoli</p> <p>Usurpazione del nome di Dio da parte di Gesù</p> <p>Nessun cenno allo Spirito Santo</p>	<p>V.T.</p> <p>La trinità</p> <p>Un accenno allo Spirito Santo</p> <p>Cristo preesistente: generazione eterna e immutabilità</p>	<p>cristiani dal V.T.</p> <p>Combinazione di A e B</p>
Ionas	La circoncisione	<p>La trinità: citazioni veterotestamentarie sul Figlio e lo Spirito Santo</p>	Combinazione di A e B
Godolias	La <i>legis scientia</i> come diritto esclusivo della discendenza di Abramo	Passibilità di Cristo e profezie veterotestamentarie della vita di Cristo	Combinazione di A e B
Aunan	Modalità di condurre il dialogo Circoncisione di Cristo	Il riferimento a Cristo delle profezie dell'A.T:	Argomentazione di B e coincidenze con A
Doech	Il battesimo di Cristo	Breve riferimento alle profezie dell'A.T. sulla vita di Cristo	Argomentazione di A
Chusy	Nascita di Cristo in ordine alla creazione. Identificazione Figlio di Dio-Verbo Rapporto eterno e atemporale fra Dio e Figlio di Dio	Cause del parto virginale Cristo nuovo Adamo	Argomentazione di B
Beniamin	Incarnazione e passibilità di Cristo Cristo perfetto Dio e perfetto uomo, invisibile Figlio di Dio e visibile Figlio dell'uomo	Tentazioni di Cristo Figlio dell'uomo e rapporto con la	Combinazione di A e B

		tentazione di Adamo. Plena divinitas e plena humanitas	
I Arohe	Accusa a Silvestro di aver usato solo fonti neotestamentarie (A1) e di aver parlato solo della nascita di Cristo e non della passione (A2)	Accusa a Silvestro di aver usato solo fonti neotestamentarie	Argomentazione di Chusy in A
Iubal	Nascita di Cristo da una vergine e matrimonio fra gli uomini	Le due nature di Cristo: esempio della lana tinta di porpora	Combinazione di A e B
Thara	Creazione dell'uomo da terra vergine	Le due nature di Cristo: esempio dell'albero colpito da una scure e dallo splendore del sole	Argomentazione di B
n Seleo	Funzione salvifica della nascita, sofferenza e morte di Cristo, la cui divinità si è manifestata attraverso i miracoli	Cause della passione e morte di Cristo. Tutta la storia della salvezza dalla caduta dal Paradiso	Argomentazione di B, con alcune coincidenze con A

Già ad una prima scorsa veloce dei dati raccolti risulta evidente che la versione C è il risultato della combinazione delle altre due versioni; d'altronde proprio per questo motivo era stata catalogata come "C" da Levison e mi pare che l'opinione dello studioso, che la ritiene posteriore alle altre due, sia ampiamente confermata. L'attenzione si deve quindi concentrare sulle prime due versioni, che presentano invece delle differenze rilevanti. Nella maggior parte dei casi ad argomentazioni più tipiche della controversia giudaico-cristiana presenti in A (ad esempio la trinità e monoteismo, la circoncisione, la *legis scientia*), B offre come *pendant* argomenti specificatamente cristologici (il Cristo preesistente, *testimonia* e profezie scritturistiche sulla vita di Gesù), che però, come si è già

detto, possono tranquillamente essere considerati oggetto di dibattito fra giudei e cristiani¹⁰⁷. In particolare è possibile notare che B propone temi esclusivamente cristologici. Non affronta quindi alcune delle questioni considerate comunemente tipiche della polemica giudaica-cristiana: la legge, la durezza dei cuori, l'elezione dei gentili e il rigetto dei giudei, l'accusa di aver crocifisso il Messia. D'altronde anche in A, a parte l'*altercatio* sulla circoncisione (Ionas) e l'intervento brevissimo sulla *legis scientia* (Godolias), tutte le altre discussioni ruotano attorno alla figura di Cristo. Ma, a ben guardare, hanno un impianto meno speculativo, più semplice, e a mio parere, sembrano aver presente delle obiezioni maggiormente credibili da parte di un interlocutore estraneo alla religione cristiana, quantomeno perché difficilmente attribuibili ad un cristiano che volesse esporre alcuni punti cardine della sua dottrina. Nell'*altercatio* di Abiathar si dimostra che Cristo non ha usurpato il nome di Dio, perché, pur dichiarandosi tale, non è stato punito da Dio come tutti gli altri personaggi del Vecchio Testamento che peccarono di superbia, e la divinità di Cristo è manifestata attraverso i miracoli che fece; Aunan interviene sulle modalità di condurre la discussione e chiede il motivo per cui Cristo, che abolì la circoncisione, dovette essere circonciso; Doeck chiede perché Cristo, che è nato santo, fu battezzato; Iubal domanda se Dio maledica i rapporti matrimoniali, dal momento che Cristo nacque da una vergine. Sono tutti temi di scarso rilievo teologico. Infatti, al contrario degli altri presenti, non ne rimangono particolari testimonianze nella letteratura cristiana coeva.

In ogni caso anche le discussioni specifiche sulla figura di Gesù trovavano grande spazio nella letteratura *adversos Iudaeos*: la persona del Messia, l'incarnazione, la nascita virgineale, e naturalmente la concezione complessiva della Trinità, erano temi cardine su cui si affrontavano le due religioni, delle quali il cristianesimo presentava come realizzata quell'attesa messianica che i giudei altresì consideravano incompiuta.

Poste le differenze fra le due versioni, è dunque innegabile che il problema trinitario e cristologico (riguardante soprattutto il rapporto fra Dio padre onnipotente immutabile e Gesù Cristo nato, morto e risorto) ha avuto, fin dalla prima redazione scritta, una grossa rilevanza nell'impianto di questa disputa fra Silvestro e i giudei. Essa risulta impostata in maniera tale che sono i rabbini a porre per primi delle questioni e a cercare di mettere in difficoltà il vescovo romano; se quest'ultimo saprà far fronte alle loro obiezioni, risulterà vincitore. Non c'è dunque da meravigliarsi se in tutta la discussione mancano i capi d'accusa classici che i cristiani muovevano ai giudei (durezza dei cuori,

¹⁰⁷ Sono problemi che, come è già stato notato, evocano il clima delle dispute antieretiche pullulanti dal IV secolo in poi, constatato inoltre l'utilizzo di passi scritturistici e di argomentazioni tipici soprattutto delle dispute fra arianesimo e ortodossia (Cfr. F. Parente, *Qualche appunto sugli Actus beati Silvestri*, cit., pp. 880 ss.) È già stato osservato quanto il dilagare di queste polemiche avesse reso sensibili a tali problematiche anche gli avversari giudei e addirittura pagani, che in qualche caso poterono trovare un terreno comune di opposizione alla cristianità (Cfr. soprattutto L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, cit., pp. 409-449, con bibliografia relativa.

idolatria, la crocifissione di Cristo), e che di solito vengono considerati indizio di un confronto reale e quindi di maggiore veridicità dello scontro.

Ad esempio dal confronto delle argomentazioni affrontate negli *Actus Silvestri* con un altro testo di polemica anti-giudaica (di impianto esegetico) a cavallo fra fine IV e inizi V secolo, la *quaestio Adversos iudaeos* dell'Ambrosiaster (già citato a proposito della seconda discussione di Ionas sulla circoncisione¹⁰⁸), possono essere messi a fuoco alcuni punti: l'autore della *quaestio XLIV* è chiaramente spinto da una necessità di dialogo e confronto con la religione giudaica; l'attenzione alla storia di quel popolo, alle colpe di cui si è macchiato di fronte a Dio; gli elementi di continuità fra i primi patriarchi giusti e la religione spirituale dei cristiani; la sottigliezza nel far apparire le prescrizioni della Legge come fase transitoria del rapporto fra l'uomo e Dio e quindi la necessità della nuova Alleanza attraverso Cristo, in cui si sono avverate tutte le profezie dell'Antico Testamento, sono tutte argomentazioni che mirano a precisare gli elementi di connessione e di distanza fra religione cristiana e giudaica, ma che comunque affrontano la specificità del giudaismo e con esso entrano puntualmente in una dialettica comunicazione.

Rispetto a questa impostazione l'*altercatio* degli *Actus* suscita qualche perplessità: tenendo conto del fatto che l'*altercatio* appartiene al genere dialogico e che tante delle affermazioni presenti risentono degli artifici retorici del genere¹⁰⁹, del giudaismo nel nostro testo agiografico non emerge quella specificità cui l'Ambrosiaster si dimostra così attento. Persino le colpe fondamentali che gli vengono normalmente attribuite non sono chiaramente messe in evidenza: la caduta nell'idolatria, il non aver riconosciuto in Cristo il Messia, tutto viene appena accennato e per di più confusamente; non è presente neanche il consueto motivo della durezza dei precetti dovuta alla durezza dei cuori e non è affatto messa in rilievo la necessità della nuova Alleanza come superamento di quella antica. In conclusione manca il fondamentale elemento della "relazione", con tutte le accuse, i confronti, la *verve* che questa comporta. Queste prime osservazioni sembrano suggerire che è la religione cristiana negli *Actus* ad essere messa sotto esame (il dogma trinitario, la natura di Cristo, la vita di Gesù) ed è la sua specificità ad essere messa in rilievo, rendendo preponderante il tema cristologico. Pur non essendo del tutto assenti i motivi classici della polemica anti-giudaica, qui sono i dodici rabbini che mettono sotto esame tutte le novità apportate dalla religione cristiana.

La questione si inserisce nel problema ancor oggi dibattuto e di più ampio respiro riguardante l'attendibilità o meno delle opere *adversos Iudaeos*, in particolare sul genere del *dialogus*. Harnack

¹⁰⁸ Vedi *supra*, par. 5. 4.

¹⁰⁹ Sul genere dialogico nella letteratura cristiana antica vedi R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig 1895, II, pp. 366-380; M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Berlin 1966; B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, München 1970; P. L. Schmidt, *Zur Typologie und Literarisierung des frühchristlichen lateinischen Dialogs*, in *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*, Genève 1977, pp. 101-180; P. G. Schmidt, *I 'conflictus'*, in AA.VV., *Lo spazio letterario del medioevo. 1. Il medioevo latino. 1/2, La produzione del testo*, Roma 1993, pp. 157-169.

considerava le suddette opere il risultato di pura finzione letteraria con intento apologetico, negando che dopo Domiziano vi siano stati rilevanti confronti fra giudaismo e cristianesimo ellenistico¹¹⁰. In seguito Parkes, Williams, soprattutto Simon, e da ultimo Wilken, hanno assunto una posizione di ridimensionamento, considerando ben vivace la competizione fra giudaismo e cristianesimo nella tarda antichità e perciò suggerita da concreti appigli storici la produzione letteraria antiggiudaica¹¹¹. Più recentemente Ruether e Taylor hanno rimesso in dubbio l'effettiva vitalità delle polemiche giudaico-cristiane, individuando più che altro nella necessità di autodefinizione da parte cristiana la genesi di opere letterarie di confronto fra le due religioni¹¹². Questo approccio scientifico partiva dalla constatazione che molte delle polemiche antiggiudaiche dei Padri non sembrano riflettere un confronto reale, concreto fra le due comunità e quindi risulta più coerente interpretare queste espressioni ostili come un discorso interno al cristianesimo, legato all'esigenza di distinzione rispetto al ceppo-madre giudaico. In tale prospettiva tutta la letteratura *Adversus Iudaeos* è stata letta come risultato della necessità di autoaffermazione, in cui l'interlocutore ebreo risultava nella maggior parte dei casi niente di più che una "figura posticcia"¹¹³.

¹¹⁰ A. Harnack, *Die "Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani"*, cit., pp. 75 ss. Sull'argomento si vedano, oltre alle opere citate *supra* e *infra*: A. B. Hulén, *The «Dialogue with the Jews» as Sources for the Early Jewish Argument against Christianity*, «Journal of Biblical Literature» 51, 1932, pp. 58-70; W. G. Braude, *Jewish proselyting. In the First Five Centuries of the Common Era. The Age of the Tannaim and Amoraim*, Brown 1940; A. Funkenstein, *Basic Types of Christian anti-Jewish polemics in the Later Middle Ages*, «Victor» 2, 1971, pp. 373-382; D. P. Efroymson, *The "Patristic Connection"*, in A. Davies (a cura di), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, New York 1979, pp. 98-117; E. P. Sanders (a cura di), *Jewish and Christian Self-definition*, I, II (a cura di E. P. Sanders-A.I. Baumgarten-A. Mandelsson), London 1980-81; D. Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalem-Leiden 1982; H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Iudaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, 2 voll. Frankfurt-Bern 1982; J. G. Gager, *The origin of anti-semitism. Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York-Oxford 1985; S. G. Wilson (a cura di), *Antijudaism in Early Christianity*, II, Waterloo-Ontario 1986; AA.VV., *Cristianesimo e giudaismo: eredità e confronti*. XVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 1987, «Augustinianum» 28, 1988; R. Ruether, *Disputed Questions. On Being a Christian*, New York 1989; E. Will-C. Orrieux, *"Proselytism juif? Histoire d'une erreur"*, Paris 1992; O. Limor-G.G. Stroumsa (a cura di), *Contra Iudaeos. ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, cit.

¹¹¹ J. Parkes, *The conflict of the Church and the Synagogue. A study in the Rise of Antisemitism*, London 1934; A. L. Williams, *Adversus Iudaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935, XVI-XVII; M. Simon, *Verus Israel*, cit., pp. 168 ss. In un suo articolo pubblicato nel 1980 su Harvard Theological Review (*The Jews and Christian Apologetics after Theodosius' Cunctos Populos*, cit., pp. 451-71) R. L. Wilken rilevava il fatto che, negli studi recenti, la storia degli ebrei è descritta come una parabola declinante dopo la rivolta di Bar Kochba, conclusasi nel 135, come se dopo quell'estremo e fallimentare tentativo la fortuna dei giudei avesse subito un colpo mortale e da allora in poi essi avessero vissuto all'ombra dei cristiani. Secondo Wilken i secoli III, IV e V d.C. testimoniano, al contrario, nelle fonti letterarie ed archeologiche, una condizione di prosperità economica e rinnovamento spirituale per le comunità giudaiche, confermata dal gran numero e dalla ricchezza delle sinagoghe scavate soprattutto nel vicino Oriente, e dai dati ricavabili dalle opere di Epifanio di Salamina, Girolamo, Giovanni Crisostomo, Libanio, Cirillo d'Alessandria, dai canoni dei concili ecclesiastici.

¹¹² R. R. Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York 1974; M. S. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden 1995. Uno degli ultimi contributi della ricerca è stato dato recentemente dalla pubblicazione di G.G. Stroumsa, *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo?*, «CrSt» 17, 1996/1, pp. 13-46 (trad. L. Perrone).

¹¹³ R. Ruether, *Faith and Fratricide*, cit., su tutti gli altri esponenti di questo secondo approccio scientifico e le diverse sfumature di pensiero si veda G. G. Stroumsa, *La formazione dell'identità cristiana*, Brescia 1999, cit., pp. 100-104.

Recentemente Guy G. Stroumsa ha messo in rilievo la debolezza di entrambi gli approcci (parlo di due correnti interpretative perché Harnak può essere considerato un precursore di Ruether e Taylor) al fenomeno anti giudaico:

«Mentre la prima impostazione (*scil.* quella che valorizza le radici sociali conflittuali delle manifestazioni anti giudaiche) guardava soltanto al contesto sociale, ignorando la forza autonoma delle convinzioni teologiche e la loro capacità di plasmare le visioni riguardo all'altro, la tesi dell'"anti giudaismo intrinseco" (*scil.* che fonda la sua interpretazione del conflitto sul carattere intrinsecamente cristiano dell'anti giudaismo) sembra accostarsi al "discorso cristiano" come se si trattasse di un'entità fissa e ben definita, che resta immutata nelle diverse circostanze storiche. In entrambi i casi, insomma, i modelli proposti soffrono di una staticità di carattere che incide profondamente sulla loro capacità persuasiva.»¹¹⁴

Stroumsa ribadisce perciò l'esigenza di valutare storicamente, e quindi diacronicamente, l'anti giudaismo cristiano e di considerare in particolare il carattere dinamico dell'identità religiosa, in particolare di quella cristiana nel suo approccio alla questione ebraica:

«In sostanza, ciò che è cambiato, è il modo di rappresentare se stessi da parte dei cristiani, cioè i parametri dell'identità cristiana.»¹¹⁵

Questi parametri mutano proprio con la "rivoluzione" operata da Costantino, che pone il messaggio cristiano al vertice delle intenzioni politiche. Quella che si verifica da allora in poi è, nell'opinione di Stroumsa, un «vistoso avanzamento del sacro, una nuova invasione di temi, motivi e pratiche religiosi che penetrano diversi piani e angoli della società dai quali erano rimasti assenti fino ad allora»¹¹⁶. Quanto più la fede diventava il cuore dell'identità politico-religiosa, tanto più scandalosa era percepita l'ostinazione ebraica a non aderire alla verità universalmente riconosciuta. In questa direzione condusse il prevalere dell'anti giudaismo di provenienza intellettuale, teologico, rispetto agli interventi normativi e all'ostilità popolare, nel senso che probabilmente il primo ebbe maggior peso e condizionò lo scatenarsi degli altri.

A risultati analoghi hanno condotto le indagini di Lellia Cracco Ruggini, condotte su «ogni genere di testimonianza disponibile (letteraria, agiografica, papirologica, giuridica, toponomastica, epigrafica, archeologica, numismatica)»¹¹⁷, per quello che riguarda l'Italia Annonaria fra III e VI secolo d. C.: all'inasprirsi delle ostilità in Occidente fra fine IV e inizi VI secolo non sembra

¹¹⁴ G. G. Stroumsa, *La formazione dell'identità cristiana*, cit., p. 103.

¹¹⁵ G. G. Stroumsa, *La formazione dell'identità cristiana*, cit., p. 105.

¹¹⁶ G. G. Stroumsa, *La formazione dell'identità cristiana*, cit., p. 107.

¹¹⁷ L. Cracco Ruggini, *Ebrei e orientali nell'Italia Settentrionale fra il IV e il VI secolo d. Cr.*, cit., p. 189. Si vedano anche Ead., *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche*, cit., pp. 416-7; Ead., *Pagani, ebrei, cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, cit., pp. 76 ss.

corrispondere un'analogia virulenza oppositiva delle comunità giudaiche della penisola; da questo dato l'autrice deduce che il pensiero intellettuale cristiano si dirigeva sempre più verso l'intolleranza nei confronti delle alternative religiose ed alimentava autonomamente le frizioni sociali.

L'esame della trattatistica e dei canoni conciliari dal IV al XIII secolo ha invece portato Blumenkranz a verificare una certa proporzione fra la letteratura *adversus Iudaeos* e l'effettiva presenza ebraica¹¹⁸; da una diversa prospettiva Fausto Parente constata dopo Nicea una crescente ripetitività delle argomentazioni della letteratura antiggiudaica, che sembrano perdere rilevanza e carica a livello dogmatico e teorico, mentre sembrano legate a preoccupazioni più concrete, determinate dalla capacità di attrazione che le pratiche religiose ebraiche potevano ancora esercitare sui cristiani¹¹⁹; Parente si riferisce soprattutto ai luoghi dove tali sincretismi erano più facili, come l'Antiochia del Crisostomo, che si scaglia nelle sua Omelie proprio contro questi cristiani "giudaizzanti".

Per quanto riguarda gli *Actus Silvestri* è opportuno ripetere che di questa presunta disputa fra Silvestro e dodici rabbini alla presenza di Costantino ed Elena non vi è alcuna memoria storica: è ovvio quindi che si tratti di una disputa fittizia, a cui però viene dato enorme rilievo nell'impianto dell'opera, dal momento che ne occupa circa i due terzi. Sull'origine di quest'idea di attribuire sotto papa Silvestro, di fronte a un Costantino ormai cristiano e ad un Elena giudea, questa discussione, ho già esposto la mia opinione nel capitolo sulle fonti degli *Actus*. Quest'indagine mi ha portato a riconoscere alcuni dei nuclei costitutivi dell'opera, fra cui quello dell'*altercatio*, in alcune tradizioni circolanti nel vicino Oriente dal IV secolo in poi. Mi pare evidente che, dall'idea originaria, questa disputa abbia avuto varie fasi di elaborazione che l'hanno portata alla forma in cui la leggiamo ora nelle due versioni originarie principali latine A e B. Mi sembra perciò plausibile che sia stato conservato l'impianto originario di uno scontro con l'alterità giudaica, ma che questo sia stato poi ampliato ed aggiornato secondo il procedere delle elaborazioni dottrinali cristiane, per cui, di fronte a quesiti che possono essere addebitati ad obiezioni autenticamente giudaiche, le risposte di Silvestro divenivano via via più complesse e approfondite. Finché la disputa finì quasi del tutto col perdere la sua funzione originaria e venne, per così dire, assorbita quasi del tutto dalle questioni cristologiche che si dibattevano nel periodo. Esse, d'altra parte, dovevano presentare notevoli

¹¹⁸ B. Blumenkranz, *Anti-Jewish polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality?*, «Journal of Jewish Studies» 15, 1964, pp. 125-140. Si veda anche dello stesso autore il fondamentale *Juifs et chrétiens*, cit.

¹¹⁹ F. Parente, *La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal IV al IX secolo*, in AA.VV., *Gli ebrei nell'Alto Medioevo* (XXVI Settimana di Studi sull'Alto Medioevo), Spoleto, 1980, in partic. pp. 535 ss. e pp. 634-635. Della stessa opinione I. Grego, *La reazione ai Giudeo-Cristiani nel IV secolo negli scritti patristici e nei canoni conciliari*, Jerusalem 1973, p. 27.

consonanze con i temi della polemica con i giudei, se l'esegesi che era tipica di Nestorio potè essere anche definita, secondo le testimonianze in nostro possesso, "ebraica"¹²⁰.

Le differenze fra A e B, a mio parere, rivelano questo tipo di evoluzione: se in A anche gli approfondimenti trinitari e cristologici possono essere inseriti tuttosommato coerentemente in dibattito giudaico-cristiano, e in tal senso Blumenkranz osserva per alcune argomentazioni una esatta conoscenza delle obiezioni di parte giudaica, in B alcuni dei temi più "genuini" spariscono, a favore di un'esposizione specificatamente cristologica, che riflette le questioni dibattute evidentemente nel periodo in cui l'*altercatio* veniva rielaborata. La mancanza di alcuni dei *tòpoi* riconosciuti della letteratura *adversos Iudaeos*, come il confronto con la *quaestio* dell'Ambrosiaster mette bene in luce, mi sembra in realtà riflettere un impianto originario meno letterario, che non ha quindi pretese di esaurire tutte le divergenze con la religione contendente.

Nella versione A le definizioni più importanti dal punto di vista teologico sono:

- *Altercatio* con Chusy: Gli attributi del Figlio e generazione eterna del Figlio dal Padre, che erano molto diffuse dal IV secolo in poi e non consentono un termine di paragone specifico.

- *Altercatio* con Beniamin: La formula di Cristo *perfectus Deus* e *perfectus homo* e Dio Figlio di Dio invisibile/uomo visibile era molto diffusa fra Efeso e Calcedonia, e trova un particolare riscontro con il *Tomus ad Flavianum* di Leone e nel *Conflictus Arnobii et Serapionis* di Arnobio.

Nella versione B:

- *Altercatio* con Abiathar: le spiegazioni attorno al Cristo preesistente e alla generazione eterna, che non apportano elementi importanti per la datazione.

- *Altercatio* con Benoim: il *perfectus homo* presente nella risposta di Silvestro a Benoim è inserito qui soprattutto per accentuare la funzione salvifica di Cristo. ed è utilizzato durante il V secolo in senso antiapollinarista e antimonofisita. È largamente adoperato da Arnobio nel *Conflictus Arnobii et Serapionis*.

- *Altercatio* con Iubal: le concezioni di Cristo come *perfectus homo* e Dio invisibile e uomo visibile, per le quali valgono le considerazioni precedenti. L'esempio della lana e della porpora e l'idea di *adsumptio* di Gesù da parte della divinità, con sussistenza del *perfectus homo*, trovano un parallelo specifico nel *Conflictus Arnobii et Serapionis* di Arnobio.

- *Altercatio* con Thara: l'esempio dell'albero colpito da una scure e illuminato dal sole è presente anche nel *Conflictus Arnobii et Serapionis* di Arnobio.

In realtà, come è possibile osservare, le differenze fra A e B non rivelano uno iato temporale, quanto più che altro una discrepanza nella quantità dei riferimenti specifici ad una precisa

¹²⁰ J. Maier-P. Schäfer, *Kleines Lexicon des Judentums*, Christliche Verlagsanstalt, Konstanz 1981, pp. 224, tr. it. Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 446; Stefano Trampellini, *Aspetti di polemica anti giudaica nell'opera di Esichio di Gerusalemme*, cit., p. 358 n. 15.

cristologia: per quanto in A abbiamo un solo dato teologico rilevante, presente nell'*altercatio* con Benjamin, esso rivela un'impostazione cristologica che era diffusa fra il concilio di Efeso e di Calcedonia, anche senza voler prendere in considerazione le analogie specifiche con Leone e Arnobio, a cui non vogliamo dare troppa rilevanza, poiché non ne troviamo altri esempi in tutta la versione A. In B i riferimenti si moltiplicano, ma curiosamente rimandano allo stesso periodo di A, con la differenza che qui il confronto con l'opera di Arnobio risulta abbondantemente documentabile e quindi da non trascurare. È probabilmente per questi motivi, per quanto non esplicitati, che Levison ritiene Arnobio il punto di riferimento più importante nell'indagine dei modelli degli *Actus Silvestri* (se non addirittura l'ignoto redattore dell'opera): egli parla di forti analogie trovate sia nella versione A e che nella versione B, il che lo porta in ogni caso a supporre anche per la versione A un'elaborazione nella seconda metà del V secolo, e probabilmente per mano dello stesso autore di B (se non dello stesso Arnobio), perché Arnobio non era così noto da potersi supporre che fosse il modello di due redattori diversi.

Dall'indagine dottrinale condotta fin'ora non mi pare che le ipotesi di Levison possano essere accantonate, e neanche quelle di Dölger, che riteneva che l'impianto teologico degli *Actus* presupponesse il Concilio di Calcedonia. Non ho trovato in realtà conferme a quelle avanzate da Pohlkamp, secondo il quale le argomentazioni di A rivelano una finalità anti-ariana riconducibile alle dispute di fine IV secolo, mentre quelle di B sono da connettersi alle questioni sul monofisismo della seconda metà del V- inizi del VI secolo. Dall'analisi che ho condotto mi sembra di poter ricavare che anche A contenga formulazioni contestualizzabili nella metà del V secolo, e che B sicuramente riveli un impianto teologico più stringente, maggiormente dedicato all'approfondimento delle questioni attorno alle due nature del Cristo, ben contestualizzabili nel periodo delle dispute monofisite. Le differenze fra le due versioni sono tali (non soltanto relativamente alla disputa) che mi sembra poco probabile l'appartenenza di entrambe ad uno stesso redattore.

I paralleli con Arnobio non possono comunque essere trascurati. Oltre ai dati relativi alla disputa, la lettura della sua opera mi ha suggerito ulteriori osservazioni: interessante è il fatto che anche in questo dibattito siano presenti dei giudici che fungono da garanti esterni e pronunciano un giudizio sui ragionamenti delle due parti. Inoltre Arnobio definisce i suoi avversari, rappresentati poi dal solo Serapione, discepoli di Iamne e di Mambre, antichi maestri egiziani: proprio a queste figure, come dimostro nel prossimo paragrafo, è possibile connettere quella di Zambri della dodicesima *altercatio*, che rappresenta una gara di miracoli che sembra riproporre quella fra Mosè e i due avversari egiziani. Non ultimo deve essere considerato il fatto che la disputa di Arnobio è evidentemente mirata a sostenere la sede romana e la linea dottrinale di Leone Magno, intendendo difenderla dall'accusa di abbracciare una cristologia divisiva alla maniera di Nestorio, e allo stesso

tempo dimostrare quanto essa fosse coincidente con quella alessandrina: questo dato ci riconduce a quel particolare interesse che gli *Actus* dimostrano nel difendere il primato della sede romana e nel volerla valorizzare con la figura di Silvestro. Inoltre anche per questa disputa descritta da Arnobio, ambientata a Roma, la critica ha dibattuto se considerarla finzione letteraria o meno, data la grande fortuna letteraria del genere del dialogo. Anche in questo caso è stato osservato che l'idea di un dialogo poteva essere stata suggerita all'autore da una pratica diffusa nel periodo di composizione dell'opera:

«Ma la scelta può essere stata determinata, oltre che dalla tradizione letteraria, anche dalla pratica contemporanea di dispute verbali pubbliche fra partigiani di diverse tendenze teologiche. Simili *conflictus* dovevano effettivamente aver luogo a Roma, se nel commentario in *ps.* 140 Arnobio critica coloro che affrontano tali duelli con gli eretici senza il dovuto spirito combattivo.»¹²¹

Ma del genere dialogico e della presenza di giudici pagani si possono trovare numerosi paralleli: la forma del dialogo era già presente nel *Dialogo col giudeo Trifone* di Giustino e la perduta *Altercatio Jasonis et Papisci* del II secolo, nell'*Altercatio Simonis et Theophili*, nei dialoghi di Atanasio e Zaccheo e di Timoteo e Aquila, nella disputa con l'ebreo Ermano di Gregenzio di Tafaro, nel *Dialogo di Papisco e Filone con un monaco*, in cui la disputa avviene alla presenza dei seguaci di entrambe le religioni, e nella pseudo-agostiniana *Altercatio Aecclesiae et Synagogae*, in cui il dibattito avviene fra i due personaggi allegorici della Chiesa e della Sinagoga di fronte ai censori di Roma; riguardo al ruolo dei giudici pagani Levison ha trovato delle analogie con gli anti-manichei *Atti di Archelao* di Egemonio, tradotti in latino verso il 400 d.C., con il *Dialogo di Adamanzio sulla retta fede in Dio*, attribuito ad Origene e tradotto da Rufino sempre sul finire del IV secolo, e con il più tardo *Dialogo sulla religione alla corte dei Sasanidi*, probabilmente della fine del V secolo. Si ritrova la presenza di dotti giudei, scelti per discutere con un monaco di fronte ad una folla di giudei, cristiani, samaritani ed eretici nello scritto anti-giudaico *I Trofei di Damasco*, scritto a cavallo fra VII e VIII secolo in ambiente siriano¹²². Gli argomenti trattati nella disputa, come abbiamo avuto modo di osservare, sono quelli spesso usati negli scritti apologetici e polemici durante il V secolo, come nell'*Altercatio Simonis et Theophili* attribuita ad Evagrio.

5.14 Gli Atti di Pietro e la gara di miracoli della dodicesima altercatio. Conclusione.

¹²¹ F. Gori, *Arnobio il Giovane. Disputa tra Arnobio e Serapione*, cit., p. 13.

¹²² PO 15, coll. 186-187, su cui Cfr. I. Aulisa, *Papisci et Philonis Iudaeorum cum monacho colloquium*, cit., pp. 24-25.

A questa lista di opere che presentano elementi in comune con i nostri *Actus* aggiungerei gli *Atti di Pietro e Simone*, in cui pare di potersi riconoscere un modello importante nelle figure di Simon mago e Pietro e negli episodi ad essi riferiti. Questi Atti apocrifi, risalenti con ogni probabilità alla seconda metà del II secolo d. C. e diffusi durante il IV secolo fra manichei e altri eretici, erano stati scritti originariamente in greco, probabilmente in Asia Minore, ed ebbero diffusione frammentaria¹²³. Nella parte relativa al soggiorno di Pietro a Roma narrano di una disputa pubblica sostenuta dai due protagonisti nel Foro davanti ad una folla che comprendeva anche senatori, prefetti e funzionari. Le questioni avanzate da Simone toccano punti fondamentali della cristologia e ricordano da vicino, anche se in forma semplificata, quelle affrontate negli *Actus*.

Simone chiede: «O popolo romano, può nascere un Dio? Può venire crocifisso?»¹²⁴ Pietro risponde prima citando una serie di profezie bibliche interpretate in senso cristologico, e poi invita lui stesso Simone ad esibirsi nelle sue magie per dimostrare la maggiore potenza del Signore Gesù Cristo:

«Ed ora mi rivolgo a te, o Simone: fa' qualcuno di quei prodigi, con cui seducevi costoro ed io te lo distruggerò per mezzo del Signore mio Gesù Cristo»¹²⁵.

Il *praefectus urbi* sembra svolgere un ruolo simile a quello di un giudice o di garante esterno, poiché a lui si rivolge Simone per essere autorizzato a procedere con la gara di miracoli:

«Simone, preso da ardire, replicò: Se il prefetto lo permette». Il prefetto però volle mostrare la sua pazienza verso ambedue per non sembrare ingiusto.»¹²⁶

Giungiamo così alla parte più interessante per un confronto con la dodicesima *altercatio* degli *Actus*, quella in cui Silvestro affronta una gara di miracoli con Zambri, definito più volte nel testo *magus*. Ci spostiamo su un terreno del contendere niente affatto dottrinale, ed è per questo che su questa parte non ho condotto un confronto specifico sulle tre versioni, perché procedono grossomodo identiche e minime correzioni non sarebbero in questo caso rilevanti. Allontanato Seleon, Zambri chiede di condurre nel luogo dove si teneva il dibattito un ferocissimo toro, per dimostrare la potenza dell'impronunciabile nome del Dio dei giudei. Infatti, una volta sussurrato all'orecchio del toro questo nome, l'animale cade a terra morto. Silvestro riesce a convincere la folla e i giudici che la potenza di Dio si deve manifestare non solo uccidendo, ma anche resuscitando i

¹²³ Le testimonianze della diffusione di questi Atti si trovano in : Eusebio, *h.e.* III, 3, 2; Filastrio da Brescia, *haer.* 88; Innocenzo I, *ad Exup.*; nel decreto pseudo-gelasiano, in Giovanni di Tessalonica (*PO* 19, [258 s]), in Agostino, *c. Faust.* 30, 4, nella sinossi atanasiana (Zahn, *Gesch. d. N. Kan.* II, 300. 317) e sono ricordati anche da Girolamo, *adv. Iov.* 1, 26 e *catal. vir. ill.* 1. Gli Atti sono definiti anche vercellesi perché la parte più estesa del testo ci è pervenuta in un unico manoscritto della biblioteca capitolare di Vercelli, CLVIII, 1, sec. VII, ff. 327r-372r. Cfr. M. Erbetta (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, II. *Atti e leggende*, Torino 1966, pp. 135-168, e più recentemente C. M. Thomas, *Word and deed: the Acts of Peter and orality*, «Apocrypha» 1992, pp. 125-164.

¹²⁴ M. Erbetta (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, II, cit, p. 159.

¹²⁵ M. Erbetta (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, II, cit, p. 160.

¹²⁶ M. Erbetta (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, II, cit, p. 160.

morti, ma Zambri ammette di non poter resuscitare il toro. Silvestro spinge il suo avversario e tutti gli altri contendenti giudei ad ammettere che se lui riuscirà a resuscitare il toro nel nome di Gesù Cristo, il certame si deve considerare definitivamente concluso a suo favore e i giudei si devono ritenere sconfitti. Ovviamente Silvestro riesce a rianimare il toro nel nome di Cristo e, fra il giubilo di tutti gli astanti, Cristo viene dichiarato vero Dio e vero Figlio di Dio, si converte Elena insieme a tutti i giudei presenti.

Gli Atti di Pietro appaiono particolarmente interessanti rispetto ad un confronto con gli *Actus* perché anche nel caso della disputa fra Pietro e Simon mago la fase conclusiva è rappresentata da una gara di miracoli, sulla capacità di dare la vita e la morte. L'episodio procede similmente: il prefetto presenta uno dei suoi schiavi ed esorta Simone ad ucciderlo e Pietro a ridargli la vita. Rivolgendosi poi al popolo pone in anticipo i termini della scelta:

«Ed al popolo il prefetto disse: Sta a voi giudicare chi dei due è caro a Dio: colui che uccide o colui che vivifica.» Simone sussurra all'orecchio del giovane e quello cade a terra morto. Pietro di seguito lo resuscita, e reitera il miracolo con il figlio di una vedova. Zambri tenta di ingannare la folla simulando la vita in un senatore morto, Pietro svela l'inganno e resuscita anche quest'ultimo.

Particolarmente interessante dunque risulta che Simon mago (figura emblematica di tutte le eresie) e Pietro abbiano lo stesso terreno del contendere di Silvestro e Zambri, ossia la capacità di togliere e di donare la vita, e le modalità con cui agisce Simone: il giovane cade morto quando il mago gli sussurra all'orecchio; anche Zambri sussurra all'orecchio del toro, ma qui è specificato che si tratta dell'impronunciabile nome del Signore.

L'uccisione del toro con la pronuncia del "Grande nome" rimanda al sacrificio giornaliero (Numeri 28, 1-8) detto *tamid* ("perpetuo"), descritto nell'omonimo trattato della Mishna: in esso veniva infatti pronunciato (esplicitamente e non per mezzo di nomi sostitutivi come *Adonai*, *Hasshem*..) il tetragramma YHWH durante la benedizione del popolo (M. Tamid 33b)¹²⁷. L'animale sacrificato giornalmente è l'agnello, ma l'olocausto di due o più tori (le cui norme generali si danno in Levitico 1, 1-8) è aggiunto nelle occasioni festive (Numeri 28 e 29). Il trasferimento di temi sacrificali nella pratica magica è un elemento realmente presente nella magia ebraica tardo-antica, e trova corrispondenza nei testi ebraici a noi pervenuti.

Ugualmente ebraico è il tema del potere magico attribuito ai nomi di Dio, o ai nomi degli angeli: la rivelazione di nomi potenti e segreti è infatti l'argomento dei papiri giudeo-alessandrini come *L'Ottavo libro di Mosè* (PG XIII, del IV secolo d.C.) e testi magici in ebraico come il *Sefer ha-Razim*, ed è presente anche nella mistica ebraica medievale. La magia eseguita da Zambri è citata nel manuale detto *Spada di Mosè* (di datazione incerta), che dà il *nomen barbarum* da dire

¹²⁷ Devo queste informazioni sui rituali ebraici alla preziosa collaborazione di Caterina Moro.

nell'orecchio di un toro per ucciderlo¹²⁸. Inoltre nell'episodio sembra potersi cogliere un riferimento alla gara di magia tra Mosè e gli *hartummin* egiziani (si veda *Es.* 7, 10-12), chiamati Iannes e Iambres (nome di cui Zambri/Zamri sarebbe una variante attestata) nella tradizione ebraica (ad es. nel Targum Pseudo-Johnatan a *Ex.* 1, 5 e 7, 11) e cristiana (2 *Tim.* 3, 8, in cui i maghi che si oppongono a Mosè sono anonimi, e l'apocrifo noto sotto il loro nome¹²⁹).

Il riferimento alle storie riguardanti Mosè sembra confermato da altre tradizioni giudaiche di commento all'Antico Testamento: in una si trova il racconto di Mosè che uccide un sorvegliante nominandogli il nome di Dio all'orecchio (Semot. R. I, 2 [a *Ex.* 2, 12]; Esodo Raschi 2, 14; Targum Ps. Ion. *Gen.* 32, 24- 32); di un'altra abbiamo testimonianza attraverso un passo di Artapano relativo a Mosè, conservato in Clemente Alessandrino (*Stromata* I, 23) e in Eusebio (*Praep. Ev.* IX, 27, 24-25), secondo la quale Mosè stordisce il Faraone nominandogli il nome di Dio all'orecchio. Nel commentario medievale all'esodo di Raschi il re egiziano è colpito dalla lebbra e si vuole purificare con il sangue dei fanciulli¹³⁰. Si tratta di mitumena legati all'Esodo che hanno dei punti in comune significativi anche con alcuni dei nuclei narrativi degli *Actus* non inseriti nella disputa fra Silvestro e i giudei (la parte che nel primo capitolo abbiamo definito *conversio Constantini* esordiva proprio con Costantino pagano e lebbroso che spera di guarire attraverso un sacrificio di fanciulli).

È possibile dunque trarre da questi dati alcune osservazioni: l'idea del dibattito pubblico a Roma e la gara di miracoli fra Silvestro e Zambri trovano un significativo *pendant* nel certame fra Pietro e Simon mago degli *Atti di Pietro e Simone*, che avevano origine probabilmente in Asia Minore, ma che divennero noti certamente sia in Oriente che in Occidente¹³¹. Non è improbabile che essi abbiano costituito un modello per l'autore degli *Actus Silvestri*: l'utilizzo di questi atti in un altro contesto agiografico è testimoniato dalla vita di S. Abercio di Gerapoli, del IV secolo, che ne riprendono il testo in alcuni punti parola per parola¹³². D'altra parte un significativo parallelo dell'aspetto miracolistico della disputa è già stato individuato da Levison in due opere tarde: il *Dialogo sulla religione alla corte dei Sasanidi* (fine V secolo), e la Vita in lingua greca dell'arcivescovo Gregenzio di Tafaro, risalente agli inizi del VI, in cui il vescovo vince la disputa

¹²⁸ Si veda l'edizione e traduzione in M. Gaster, *The Sword of Moses*, in Id., *Studies and Text in Folklore*, new York 1971, I, p. 325; III, p. 78, p. 85.

¹²⁹ Riferimenti alla storia dei due maghi Iannes e Iambres contro Mosè si trovano in Eusebio. *Praep. Ev.* 9.8.1-2 (411d), il quale afferma che la storia era raccontata in un passo di Numenio (*Sul Bene*, fr. 18 Leemans). Anche Origene scrive che Numenio aveva narrato la storia di Mosè, Iannes e Iambres (*C. Cels.* 4, 51) e che questa notizia si trovava in un libro segreto intitolato *Libro di Iannes e Mambre* (*Comm. in Matth.* 27, 9), che ricorda un apocrifo citato nella De cretate pseudo-gelasiana, intitolato *Paenitentia Jannis et Mambre*.

¹³⁰ Esodo Raschi 2, 23. Che gli egiziani curassero la lebbra con bagni di sangue si trova notizia anche in Plinio, *Nat. Hist.* 26, 1-5; Jasher Shemot 138 b; Cantico Rabba 1, 34. Cfr. anche F. Martelli, *Il sacrificio dei fanciulli nella letteratura greca e latina*, in F. Vattioni (a cura di), *Sangue e antropologia biblica*. Atti della settimana di studi. Roma 10-15 marzo 1980, Roma 1981, pp. 247 ss.

¹³¹ Cfr. M. Erbetta (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, II. *Atti e leggende*, cit., pp. 138-139 n. 2.

¹³² Cfr. M. Erbetta (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, II. *Atti e leggende*, cit., p. 136.

con l'ebreo Erbano grazie ad un miracolo. Aggiungo a questi due esempi un episodio narrato nella lettera attribuita a Severo, vescovo di Minorca; l'episodio è datato agli inizi del V secolo, ma il testo risale probabilmente ad un'epoca più tarda¹³³. In esso si trova inserito un altro miracolo che viene a decidere in favore dei cristiani un dibattito molto vivace con i giudei dell'isola: la comunità cristiana dell'isola era messa in difficoltà dalla capacità dialettica del capo della comunità giudaica, Teodoro; l'arrivo sull'isola delle reliquie di S. Stefano, il primo protagonista delle controversie con i giudei, produce un miracolo uditivo che spinge Teodoro e tutti gli ebrei dell'isola a convertirsi.

Il passo con la storia del nome pronunciato all'orecchio del toro è sicuramente di origine giudaica: la più antica testimonianza è costituita dal passo di Artapano, in cui il nome divino è pronunciato da Mosè con effetti letali all'orecchio del Faraone.

Si individua quindi un nucleo di tradizioni che rimanda ad alcuni temi costitutivi degli *Actus* (la disputa pubblica, i miracoli di morte e resurrezione, l'impronunciabile nome di YHWH, la lebbra del re, il sacrificio dei fanciulli), di cui vanno cercate origini medio-orientali: se gli atti di Pietro, scritti probabilmente in Asia minore, ebbero diffusione anche in Occidente, le singolari corrispondenze con alcuni miti e commentari giudaici presenti anche nella letteratura rabbinica ci riconducono ad un ambiente non occidentale, palestinese o egiziano. Tutti questi dati si vanno ad aggiungere a quelli ricavati dall'analisi delle corrispondenze fra gli *Actus* e la *Dottrina di Addai* e gli *Atti di Giuda Ciriaco*, condotta nel II capitolo, che mi portavano a supporre ugualmente un'origine medio-orientale dei più importanti nuclei costitutivi del testo (il re lebbroso, la conversione di tutto il regno, le polemiche idolatriche, questioni cristologiche, dibattiti con i giudei, conversione di pagani ed ebrei, immagini sante, l'*Inventio Crucis*), venendo a confermare le ipotesi finora avanzate riguardo alla fase primordiale della formazione della leggenda¹³⁴.

¹³³ Scott Bradbury (a cura di), *Severus of Minorca, Letter on the Conversion of the Jews*, Oxford 1996, in part. pp. 1-72; cfr anche B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, cit., pp 283-284. Per l'uso dei miracoli in fonti anti giudaiche più tarde cfr. anche J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A study on the Origins of Antisemitism*, London 1934.

¹³⁴ Si aggiunga che conducono ad Oriente altre opere di polemica anti giudaica di area orientale, per quanto più tarde (VI-VII secolo ca.), in cui si è detto che sono presenti molti di questi nuclei costitutivi: la *Disputa con l'ebreo Erbano di Gregenzio di Tafari*, i *Trofei di Damasco*, il *Dialogo di Papisco e Filone con un monaco*, la *Didascalia di Giacobbe* (PO 8, fasc. 5), su cui cfr. I. Aulisa, *Papisci et Philonis Iudaeorum cum monacho colloquium*, cit.

CONCLUSIONI

Giungo dunque a tirare le fila di questa multiforme materia. Siamo partiti dalla questione relativa all'origine degli *Actus Silvestri*, riconoscendovi alla base, d'accordo con Pohlkamp, un intento politico e non devozionale. Papa Silvestro, protagonista di questa leggenda, svolge un ruolo fondamentale nella guida del neoconvertito imperatore; eppure, risalendo alle prime fasi di elaborazione degli Atti, egli risulta del tutto secondario rispetto alla primaria volontà di presentare Costantino convertito e battezzato da un vescovo ortodosso, allo scopo di correggere la memoria del battesimo in fin di vita da parte dell'ariano Eusebio di Nicomedia. Questa constatazione non è stata sufficiente ad individuare il contesto storico-geografico in cui è stata prodotta questa idea "alternativa" sulla conversione di Costantino: l'intento filo-ortodosso e anti-ariano risulta troppo generico e allo stesso tempo variamente diffuso per permetterci di orientarci su un arco di tempo di oltre un secolo e lungo un orizzonte geografico che si estende da Oriente ad Occidente. Certamente questa versione della storia era già stata concepita prima della fine del V secolo, quando ne troviamo testimonianza nella decretale pseudo-gelasiana e negli apocrifi simmachiani (se ne può riconoscere una fase di elaborazione in Giacomo di Sarûg, che attribuisce il battesimo di Costantino ad un vescovo ortodosso, ma non a Silvestro).

Abbiamo pertanto cercato di individuare il contesto che si prestava meglio ad accogliere e a produrre il maggior numero di elementi narrativi presenti negli *Actus*: seguendo questa direzione di ricerca ho riconosciuto nell'area medio-orientale, in particolare quella siro-palestinese (e non l'ambiente occidentale della fine del IV secolo, come supposto dai recenti interventi in materia di Wilhelm Pohlkamp) un contesto particolarmente fertile di motivi comuni alla narrazione degli *Actus*. In questa zona agli inizi del V secolo circolavano tradizioni e leggende che presentano importanti paralleli con molti degli elementi strutturali degli *Actus Silvestri*; si tratta soprattutto della *Dottrina di Addai* e degli *Atti di Giuda Ciriaco*, in cui si trovano i temi consonanti con gli *Actus*: il re-malato guarito e convertito da un "apostolo del Signore", la conversione di tutto il regno, polemiche idolatriche, questioni cristologiche, conversione di pagani ed ebrei, tolleranza religiosa, immagini sante, ritrovamento della Vera Croce, la polemica anti giudaica.

In particolare gli *Atti di Giuda Ciriaco* contengono il tema della polemica con i giudei e dell'attribuzione del battesimo di Costantino ad un vescovo romano, in questo caso Eusebio di Roma. Nell'interpretazione di Michel Van Esbroeck questo particolare potrebbe derivare proprio da una correzione rispetto all'arianesimo di Eusebio di Nicomedia, in opposizione a Costantinopoli, di cui fu vescovo lo stesso Eusebio e che era diventata rappresentativa della corrente filo-ariana grazie ad alcuni imperatori del IV secolo. Tre elementi, quindi, la polemica anti giudaica, la finalità

antiariana, e la volontà di favorire la sede romana, che riconducono evidentemente ai nostri *Actus Silvestri*.

Negli *Atti di Pietro e Simone*, originari probabilmente dell'Asia minore e variamente diffusi dal II secolo in poi, abbiamo individuato delle analogie fondamentali per quanto riguarda la disputa pubblica svoltasi a Roma (in questo testo incentrata in particolare sulla divinità di Cristo), e la modalità di risoluzione della disputa stessa: Pietro e Simone ingaggiano una gara di miracoli, in cui Simone (come l'ultimo contendente di Silvestro, Zambri, noto per le sue doti di magia) uccide un uomo sussurrandogli all'orecchio, mentre Pietro risulta vincitore riuscendo a resuscitarlo. La disputa fra Silvestro e i giudei si conclude nella stessa maniera, con una gara di virtù sul dono di dare e togliere la vita, in cui l'avversario risulta sconfitto perché riesce soltanto ad uccidere, ma non a resuscitare.

Le differenze fra i due testi consistono nel fatto che Zambri sussurra all'orecchio qualcosa di ben preciso, ovvero il "Grande Nome" di YHWH, e nel fatto che le capacità di Silvestro e Zambri si misurano non su un essere umano, ma su un toro. La pronuncia del nome divino all'orecchio del toro con effetti letali è sicuramente di origine giudaica, poiché rimanda a tradizioni, commentari, pratiche magiche di cui si trovano diverse testimonianze, fra le quali la più antica è rappresentata da un passo di Artapano, che suggerisce peraltro una costruzione della figura di Silvestro sul modello di quella di Mosé, nelle varie tradizioni che lo raffigurano in opposizione al Faraone. I tardi commentari giudaici all'Esodo testimoniano la diffusione in ambiente egiziano-palestinese di altri elementi narrativi importanti del nostro testo, come la lebbra che colpisce il faraone, al quale viene consigliato di cercare di guarire attraverso il sacrificio di fanciulli.

Inoltre molte delle caratteristiche degli *Actus* ricorrono in testi piuttosto tardi: ad esempio la risoluzione di una disputa attraverso un miracolo si ritrova nella *Dialogo sulla religione alla corte dei Sasanidi* (fine V secolo), nella Vita in lingua greca dell'arcivescovo Gregenzio di Tafari, risalente agli inizi del VI, e nell'episodio narrato nella lettera attribuita a Severo, vescovo di Minorca; mentre del dibattito pubblico si trovano paralleli nel *Dialogo di Papisco e Filone con un monaco*, in cui la disputa avviene alla presenza dei seguaci di entrambe le religioni, nella pseudo-agostiniana *Altercatio Aecclesiae et Synagogae*, dove la discussione fra i due personaggi allegorici della Chiesa e della Sinagoga si svolge di fronte ai censori di Roma, e nello scritto anti-giudaico *I Trofei di Damasco*, scritto a cavallo fra VII e VIII secolo in ambiente siriano, che rappresenta dei dotti giudei, scelti per affrontare la discussione con un monaco; i giudici pagani compaiono negli *Atti di Archelao* di Egeonio, e nel *Dialogo di Adamanzio sulla retta fede in Dio*, entrambi tradotti in latino alla fine del IV secolo, e nel *Dialogo sulla religione alla corte dei Sasanidi*, probabilmente della fine del V.

In sostanza non si tratta di stabilire delle dipendenze precise dall'una o l'altra opera, quanto piuttosto di constatare la presenza diffusa di alcuni nuclei narrativi in un certo tipo di letteratura e di restituire quindi gli *Actus Silvestri* ad un contesto di produzione e circolazione di opere con caratteristiche simili. Gli ultimi testi citati presentano somiglianze generiche, i primi (Gli *Atti di Giuda Ciriaco*, la *Dottrina di Addai*, gli *Atti di Pietro e Simone*) contengono analogie più stringenti e abbondanti e inducono a pensare ad un'origine orientale, sia per quanto riguarda l'intenzione di sostituire Eusebio di Nicomedia con un vescovo di Roma, sia per molte delle idee narrative presenti nel testo. In particolare il fatto che negli *Atti di Giuda Ciriaco* si trovino connessi un episodio di confronto con i giudei, il carattere antiariano e il battesimo di Costantino ad opera di un vescovo romano mi inducono a supporre che anche negli *Actus* questi motivi fossero originariamente compresenti, e ne costituissero direi lo scheletro iniziale, su cui poi vennero a sovrapporsi tutti gli altri progressivamente. Questa ipotesi naturalmente scardina alcune di quelle avanzate dalla critica recente, le quali tendono a considerare il testo una giustapposizione di tre sezioni originariamente indipendenti: quella riguardante la nascita e le virtù di Silvestro, quella definita *conversio Constantini*, e la terza sulla *altercatio* fra Silvestro e i giudei. A mio parere soltanto la prima potrebbe essere stata aggiunta in un secondo momento a corredare un'opera che si configurava come agiografica, che pertanto necessitava di una vita del santo che rispettasse determinati *tòpoi*. Il pregio fondamentale di questa ricostruzione è che alcuni elementi che solitamente vengono considerati in contraddizione fra loro (ovvero il richiamo ad alcune tradizioni orientali e l'importanza conferita alla sede romana), che hanno prodotto circa un secolo di dibattiti nella critica storica fra i sostenitori dell'origine orientale e quelli di un'origine occidentale dell'opera, sono così ricomposti in un *unicum* coerente.

Ipotizzo in conclusione un ambiente di produzione che abbia vissuto nel periodo di composizione dell'opera un intenso contatto con l'elemento giudaico (la Palestina o tutt'al più l'Africa del nord, dove la popolazione giudaica era fortemente impiantata), che intendesse incrementare la comunione con la Chiesa romana di cui favoriva il primato, e allo stesso tempo obliare la memoria storica di quell'arianesimo evocato dal ricordo di Eusebio di Nicomedia. Non è da trascurare il fatto che molte delle risposte di Silvestro presenti nella disputa sembrano ricalcare alcune parti degli scritti di Cirillo di Alessandria, nonché quelli di Arnobio il giovane, che, come sappiamo, operò a Roma, ma aveva origini africane. Ad un contesto molto vicino alla cultura giudaica ci riconducono anche le importanti analogie riscontrate con alcuni miti e commentari ebraici in cui ritroviamo la lebbra di Costantino, il sacrificio di fanciulli, l'uccisione del toro, la potenza magica dell'impronunciabile nome di YHWH.

Non rientrano in questo discorso tanti altri particolari narrativi, che sembrano aggiunti in diversi periodi e suggeriscono una giustapposizione di diverse tradizioni, che raccoglievano progressivamente alcuni degli atti più importanti di politica religiosa di diversi imperatori o *reges*. Infatti per quanto gli *Actus* non siano nati, come detto più volte, da un sentimento di devozione verso il santo cui sono intitolati, pur tuttavia finiscono per rientrare man mano pienamente nelle modalità di diffusione e trasmissione della letteratura agiografica, che è caratterizzata da un processo di perpetua rielaborazione e adattamento al contesto in cui viene fruita.

Attraverso l'analisi delle leggi emanate da Costantino subito dopo la conversione e il battesimo, condotta nel terzo capitolo, ho riscontrato una forte presenza del modello dell'imperatore Giustiniano e di alcune degli interventi normativi in materia politico-religiosa a lui attribuiti nel *Codex Iustinianus* e in altre tradizioni storiche. Oltre a ciò è possibile scorgere trasfigurata la figura dell'imperatore Teodosio e la sua legislazione contro i privilegi dei sacerdoti pagani, insieme ad altre tradizioni genuinamente attribuibili a Costantino, di cui è un esempio la costruzione della basilica del Laterano.

Il quarto capitolo è stato tutto dedicato allo studio della legge e del discorso attribuiti a Costantino negli *Actus* sulla tolleranza religiosa: questa parte, nonostante sia stata senza dubbio costruita sul ricordo del cosiddetto editto di Milano e di altri interventi tolleranti operati da Costantino in campo religioso, evocando un modello di fondazione corretta dello stato cristiano, che risale alle origini stesse della diffusione del cristianesimo, viene così valorizzata e presentata con alcune caratteristiche particolari che suggeriscono una rielaborazione posteriore: essa risente dell'influsso di alcuni interventi di politica religiosa dei re goti in Italia fra fine IV secolo e la prima metà del VI, in particolare di Teoderico e del suo successore Teodato, come dimostra la documentazione contenuta nelle *Variae* di Cassiodoro.

E veniamo così al contenuto dell'*altercatio*, la cui analisi nelle tre differenti versioni del testo A, B, C ha occupato l'ultimo dei capitoli del presente lavoro. Mentre la versione C risulta evidentemente una composizione delle prime due versioni, la A e la B presentano differenze notevoli, che però non rivelano uno iato temporale dal punto di vista teologico: piuttosto la B presenta un maggiore approfondimento di questioni riguardanti la natura di Cristo, che si trovano in misura minore anche in A. Non credo dunque che il Concilio di Calcedonia risulti lo spartiacque teologico fra A e B, come supposto dalla critica recente, ma che entrambe presuppongano la conoscenza degli argomenti dibattuti nell'ambito delle dispute monofisite fra il concilio di Efeso (431) e quello di Calcedonia (451), sebbene A conservi forse maggiormente elementi di una disputa giudaico-cristiana, mentre B risulti del tutto assorbita dalle questioni cristologiche dibattute nel periodo. Le due versioni contengono divergenze tali che mi sembra difficile supporre una stessa mano alla base della loro

composizione. Riguardo al problema di quanto questa disputa rifletta effettivamente argomenti polemici dibattuti fra giudei e cristiani o non riveli soltanto un intento apologetico cristiano, mi sembra, come detto, di poter riscontrare un'evoluzione fra A e B in cui A contiene forse il nucleo più "genuino" di una disputa con i giudei. D'altra parte le mie ricerche mi hanno condotto a dare molta importanza alla matrice anti-giudaica già nelle fasi originarie di elaborazione della leggenda: escludo quindi un impianto del tutto fittizio dell'*altercatio*, mentre riscontro un netto aggiornamento della stessa in relazione all'evolversi del dibattito cristologico. Inoltre, che le questioni sulla natura del Cristo facessero parte integrante delle controversie fra cristiani e giudei è dimostrato dalle numerose convergenze dottrinali fra le varie correnti, tant'è che spesso l'esegesi tipica dei seguaci di Nestorio veniva definita "ebraica". L'analisi condotta risponde quindi alla questione della veridicità o meno di una disputa così teologicamente caratterizzata attraverso lo studio approfondito dell'opera in questione, rendendo vano insistere su un quesito generico sull'attendibilità del genere delle *altercationes*.

In sostanza le controversie cristologiche della metà del V secolo, in particolare gli scritti di Arnobio il Giovane, la politica religiosa dei re goti attraverso la penna di Cassiodoro, infine l'opera legislativa del Codice giustiniano potrebbero aver lasciato traccia in un testo che evidentemente rivela una stratificazione successiva e di cui si fa fatica ad individuare un unico *redaktor*. La testimonianza della decretale pseudo-gelasiana consente di affermare che alla fine del V secolo/inizi VI fosse conosciuta a Roma una leggenda intitolata *Actus Silvestri*, che attribuiva il battesimo di Costantino lebbroso a Silvestro e lo collocava a Roma, ma non consente di conoscere il contenuto specifico di questa versione degli *Actus*. La versione latina A potrebbe essere stata quindi ampliata e manipolata in più riprese fino alla fine del VI secolo, epoca a cui risale un manoscritto siriano che riporta una vera e propria traduzione dal greco degli *Actus* della versione A nei suoi elementi salienti. Certamente essa presenta numerosi elementi che, a mio parere, la collocano dalla metà del V secolo in poi: anche le analogie con la letteratura coeva mi spingono maggiormente in questa direzione. La B non mi è sembrata così distante nel tempo, ma sembra voler riflettere meglio le questioni teologiche contemporanee. L'origine, l'impianto narrativo, le tematiche principali, vanno a mio parere rintracciate in una giustapposizione di diverse tradizioni orientali, da cui rimangono escluse soltanto le parti relative alla vita del santo e alla sconfitta del drago, che potrebbero aver avuto effettivamente una matrice occidentale.

La materia degli *Actus* è talmente ricca che richiede necessariamente una selezione delle parti da analizzare: ho scelto quelle che presentano interesse dal punto di vista del rapporto fra *auctoritas sacra pontificum* e *saeculum* (a parte la disputa che richiedeva uno studio dal punto di vista teologico), perché il testo nasce da una volontà di correggere e presentare un modello di questo

rapporto e perciò li bisogna cercare gli indizi che riconducano alle sue matrici originarie. Gli *Actus Silvestri*, trattando del primo incontro fra il rappresentante di tutta la cristianità ed un imperatore ufficialmente cristiano, dovevano servire da modello da ridefinire ogniqualvolta il rapporto fra potere temporale e spirituale si modificava.

L'intento originario rimane quello di voler fornire una versione alternativa del battesimo di Costantino, in funzione anti-ariana, che sostenga l'ortodossia della sede romana e il suo primato. Di qui la confusione ancor oggi perdurante fra ambiente orientale ed occidentale, a questa intenzione originaria si sarebbero aggregate per una sorta di sedimentazione culturale tutte le altre parti narrative, che hanno di fatto finito per consegnare l'opera al genere agiografico. La speranza è quella di aver dipanato, seppure in parte, la complessità del suo ordito.

APPENDICE

La disputa fra Silvestro e giudei: il testo

Versione A: Vat. Lat. 1194 e Vat. Lat. 5771 (in apparato)

5 Priori libello hic finis occurrit, qui promitteret secundum hunc librum Iudaeorum contentiones a christianorum defensionibus obviantes persequi.

Datis ab Augusto Constantino iudicibus eo usque protractum est ut victoria Christi ab his sumeret palmam, qui neque iudaice superstitionis polluerentur elogio neque christianae religionis tilulo ornarentur. Ut cum unum e duobus verum esse astruerent non illis hoc potuisset opponi quod
10 professionis suae gratia ducti partis suae defensores existerent. Craton igitur philosophus et Zenophilus illustris dantur iudices in conspectu Helenae Auguste Augusti matris, quae a Iudaeis mota fuerat, et ipsius Augusti Consantini qui primus inter Romanos reges Christi cultor exstabat. Adsunt catervae Iudaeorum cum duodecim illis pseudo-apostolis. Adsunt etiam pauci episcopi cum papa Sylvestro. Igitur conventu facto Augusto cum Augusta matre sedente, omnes qui intererant
15 residere iussit. Et facto silentio imperator ita exortus est:

«Non solum praesentis saeculi salus in isto conventu tractanda est et quaerenda: verum etiam ea quae omnibus nostris posteris necessaria requirantur. Et quoniam clementia Augustae matris meae pro universo mundo sollicita Iudeorum rationi videtur commodare consensum salvo eo quod in isto conflictu probaverit verum ut credat et teneat. Me quoque christianissimum factum
20 universus orbis Romanus addidit. Decet nostrum una nobiscum silentium prebere dicendi et altercandi qualitatem audiendo cognoscere et iudicium datorum aequitatis lance pensare et honestis rectisque definitionibus favorem ostendere si ministris vero quibusque obiectionibus conscientiae testimonio condemnationem ostendere. Sedeat cui lex ista non displicet, et una nobiscum sub reverentia caelestis regis idest omnipotentis Dei cuius causa agitur, et probata comprobet, et
25 condempnata condempnet. Hac enim moderatione et ad notitiam veri Dei omnes pervenient, et nobis gratissimi erunt et salutem animarum invenient».

Cumque haec dixisset Augustus, placere dictum regis universus populus acclamavit.

Factoque post clamorem silentio, Craton philosophus ita locutus est: «Universi qui in isto conventu astatis audite patienter. Brevi quidem sermone apologeticum faciam: quid rerum sit earum
30 dumtaxat per quibus Augustae sollicitudo iudices me et Zenophilum illustrem virum inter disceptantes instituit. Ipse etenim clementissimus imperator amore christianae legis ductus defensor esse potest huius fidei. Iudex tamen ideo esse recusavit, quia ipse legem talem dedisse commemorat, ut eiusdem sententiae non possit effici et defensor et iudex. Ita quoque clementissima mater imperii et Augusta defensionem iudaicae partis arripuit. Erit ergo defensio ex utroque latere

summa equilibratione conservata cum hinc atque illinc augustali defensione mimiuntur hii qui ad disceptationem parati cernunt o cernuntur. Sit ergo omnibus notum nos iudices datos neque christianam legem neque iudaicam didicisse: sumus enim amatores sapientiae, non minus quam iustitiae, et tales qui pro aequitate malumus occidi quam vinci. Omnium enim hic causa tractatur.

5 Omnium hora clausa sint in causa silentu. Omnium aures pateant, et universi et disputantium sensus intelligant et iudicantium sententiam decernant».

Zenophilus dixit: «Meo ore locutum esse datum iudicem constat. Inquirere tamen volo qui sint quibus detur loquendi licentia ne ad iniuriam iustitiae confusus sermo hinc et inde prosiliat. Uni enim damus loquendi licentiam, quo tacente e diverso permittimus dari ab uno responsum, quod
10 cum fuerit custoditum secura ac libera currat ratio. Eritque certum quid dicetur ab altercantibus, quod iudicantibus definitur».

Placere sibi universi clamant quae ab utrisque dicta sunt. Et finito clamore nomina et dignitates eorum qui disceptaturi sunt requiruntur. Duodecim igitur Iudaeorum electi hii sunt: primus Abyathar et Ionas rabbites. Godolias et Aunan scribe, Doech et Cusi didascalii synagoge,
15 Benjamin et Aroel interpretes legum, Iubal et Thara phariseorum maiores, Seleon et Zambri presbyteri iudeorum. Hic autem Zambri quantum rerum exitus docet etiam magus videbatur et sibi de victoria suae partis praesumere.

Habebat autem et pars fidei christianae Silvestrum romanorum episcopum romanum presbiterum diaconum maximum et religiosum virum nomine tullianum. His quattuor nominatis
20 quesitus est ut duodecim contra duodecim ponerentur.

Sed sanctus Silvester ait: «Non in moltitudine confidimus hominum, sed de sola Dei potentia presumentes in numero quattuor evangelistarum unum nobis credimus sufficere christianum cui ex toto corde clamamus dicentes: *Exurge domine iudica causam tuam.*»

Ad hec Abyathar dixit: «Hanc sententiam noster propheta cecinit in psalmo septuagesimo
25 tertio: si qua sunt que pro tuis partibus proferas de tuis codicibus et tuis proferre te convenit libris».

Cui sanctus Silvestre ait: «Omnia hic hodie de vestris libris a nobis edenda sunt adversus vos, sicut e contrario a vobis adversus nos de nostris si potueritis erunt aliqua proferenda. Tunc

5 pagina precedente- 4 pagina corrente. Priori libello *usque* vinci: *om.*

6. decernant: cernant

7. datum iudicem: datum mecum iudicem

10. currat ratio: currit oratio

quid dicetur:

quod dicitur certissimum *post* altercantibus *add.*

13. hii: hi

14.

Abyathar: Abiathar

ipsorum *post* scribe *add.*

14. synagoge: sinagoge

15.

aroel: arohel

legum: eorum

phariseorum maiores: legisperiti ipsorum

16. etiam

magus videbatur et: iam magus erat sed celabatur per quae etiam videbantur

18. christianae: omittit

primum *post* Silvestrum *add.*

19. diaconum: diacone

21. sed: *om.*

presumentes: praesumentes

in numero quattuor: in numero enim quattuor

22.

credimus sufficere: sufficere credimus

24. Abyathar: Abiathar

enim convincitur rationabiliter pars que e diverso est cum suorum fuerit auctoritate convicta dictorum».

Zonophilus dixit: «Digna et rationabilis est ista sententia, ut is qui confligit suae legis auctoritate compellatur non negare quod credit».

5 Abiathar dixit: «Principale negotium est ut Deum quem colimus quia unus est per legem ipsius ignorare doceamur ab iis qui tre deos esse confitentur. Et ideo de nostris libris qui unum Deum colimus iste quae proferat ignorat: sicut ignoravit et ille qui se filium Dei cum diceret, iuste a nostris prioribus crucifixus est; quem iste ipse mortuum non negat et sepultum, addit tamen hoc: quod tertio die resurrexit et in caelos ascendet. Ecce duos deos idest Patrem qui istum genuit Filium
10 qui crucifixus est; et Spiritum Sanctum, quem dicunt sibi eius apostoli apparuisse. Ecce tres deos convincitur credere. In nostra autem lege clamat vox Dei nostri dicens: *Videte, videte, quoniam ego sum Deus, et non est alius praeter me.* Quomodo isti dicunt tres does esse colendos: patrem quem nos credimus, filius quem parentes nostri crucis patibulo damnaverunt, tertium vero spiritum sanctum? Cum ergo tres deos istos colant, ipsum qui se solum dixit reprobant et offendunt ».

15 Zenophilus dixit: «Si haec vox Dei est dicentis: *Non est alius praeter me*, compellitur Silvester docere non tres deos colere sed unum, ut possit hanc trium deorum obiectionem evadere».

 Sylvester episcopus dixit: Haec vox illius adversum incredulitatem Iudaeorum qui videntes eum dixerunt *Non est hic a Deo*. Ergo ut occultam suae divinitatis maiestatem ostenderet, taliter eorum incredulitatem confudit cum diceret *Si nec prophetarum verbis nec meis vultis credere quia
20 ego sum Deus, vel oculis vestris credite videntibus me esse Deum, qui mortuos viros suscito*. Idcirco et prophetae iudeorum pene omnes testati sunt dicentes: *Hic Deus noster qui vivificat mortuos*. Praesciens incredulos fore Iudeos atque praemonens ait: *videte, videte, quoniam ergo sum et non est alius praeter me; ego occidam et vivere faciam percutiam et ego sanabo*».

 Abyathar respondit: «Discute evangeliorum vestrorum volumina et attende si alicubi
25 invenies Christum tuum aliquos occidisse, cum legas aliquos a mortuos suscitasse. Ait enim vox ista: *Ego occidam et vivere faciam percutiam et ego sanabo*».

 Craton dixit: «Si constat Christum suscitasse mortuum constat eundem esse qui etiam mortem viventi intulerit. Nam pars ista de qua Iudaeus causatur idest interfectionis humanae,

3. is: his confitentur	5. per: <i>om.</i>	6 ab iis manca	6. esse confitentur: esse evidentissime
filium et <i>ante</i> filium qui <i>add.</i>	7. ignoravit et: et ignoravit	se: <i>om.</i>	9. ascendet:ascenderit
tres	17. vox illius adversum: vox dei est adversum	12-14. Quomodo....offendunt: <i>om.</i>	16. non tres: non se
cum: qua	19. nec apostolorum <i>ante</i> vultis <i>add.</i>	20. viros: <i>om.</i>	18. occultam: occultatam
noster qui: Deus noster est qui	22. atque <i>om.</i>	Deus <i>ante</i> sum <i>add.</i>	21. Deus
ostende	25. . aliquos: eum	mortuos. mortuis	24. attende:
mortem viventi intulerit. Nam: viventi intulit mortem. Sed Silvester ait: Nam		26. Dei <i>post</i> ista <i>add.</i>	28.

possunt hoc et bestiae facere et varietas quae humanis casibus subiacet: mortuum vero suscitare non posse nisi Deus ».

5 Abyathar dixit: «Virtus legis nostrae viros habuit semper virtutum, qui varia signa gesserunt, nam helementis imperaverunt et maria diviserunt, et fluenta fluminis non posse se currere praeceperunt, et solem stare iusserunt, et ignem de coelo super iniquos et super sacrificia deiecerunt, et mortuorum cadaveribus vitam quam amiserant revocaverunt. Nullus tamen eorum qui haec signa et prodigia fecisse leguntur sibimet divini honorem nominis usurpavit, quod iste fecit quem Iesum Christum isti et Dei filium confitentur».

10 Sylvester dixit: «Hoc interim negare non potes quod et archisynagogi vestri filiam mortuam suscitaverit, et unicum viduae in feretro portatum matri vivum reddidit; corpus etiam in sepulchro faetens Lazari ac si dormientem excitans suscitaverit. Mentior si historiographus vester Ioseppus non de illo ista facta retulerit. Sed et Cayphas princeps sacerdotum in isto facto idest in suscitato Lazaro livore exarserit, si non et Pylatus hec eadem sua relatione signaverit».

15 Tum Abyathar dixit: «Dixi iam et alios fuisse, qui ista facientes servos se esse Domini memorarent; nam iste Deum se assuerit».

Sylvester dixit: «Meminisse debes Aaron et Mariam contra Moysen et superbientes leprae plaga fuisse percussos».

Abyathar dixit «Ita est».

20 Sylvester dixit: «Et hoc ad animum revoca: Dathan e Choreb et Abiron viventes a terra propter superbiam devoratos».

Abyathar dixit: «Ita est».

Sylvester dixit: «Nec hoc te praeterire patiar quod Saul Christus effectus per superbiam spiritus demonio mancipatus est».

Dixitque Abyathar: «Ita est».

25 Sylvester dixit: «Si ita est, immo quia ita est, videant iudices, utrum nam iste cui caecis visum reddidit, surdis auditum, daemonia ex obsessis corporibus eiecit, maria siccis pedibus

1-2. non posse nisi Deus: non nisi Dei est <i>add.</i>	3. viros habuit semper: semper habuit viros	4. et <i>post</i> nam
4. non posse se: post se	5. stare iusserunt: stare fecerunt iusserunt	homines <i>ante</i>
iniquos <i>add.</i>	6. deiecerunt. Deiecisse	6.
amiserant revocaverunt: amiserunt revocasse	cadaveribus vitam: cadavera ad vitam	
honorem divini usurpasse	eorum: <i>om.</i>	7. divini honorem usurpavit:
Sylvester <i>add.</i>	8. Christum isti et: dictum isti Christum et Deum	9. episcopus <i>post</i>
10-11. in sepulchro faetens: in sepulchro qua driduo habens corpus faetens	reddidit: reddiderit	corpus: <i>om.</i>
suscitaverit: evocaverit	12. vestrorum <i>post</i> sacerdotum <i>add.</i>	11.
exarserit: exarsit	14. Tum: <i>om.</i>	12. idest: <i>om.</i>
memorarunt	Deum se: Deum esse se	13.
<i>om.</i>	20. superbiam: superbia	14. et alios fuisse: fuisse et alios
Dixitque Abyathar: Abiathar dixit	22. Nec: ne	15. memorarent:
26. eiecit: eiecerit	25. Sylvester: Sanctus Sylvester	et:
		nunc <i>post</i>

Ionas dixit: «Memor esse debes quia initium assertionis meae hoc fuit quo dixi me Habraham lineam disputationis assumere ut ostenderem Deo homines absque circumcissione penitus non placere».

5 Sylvester dixit: «Priores Habraham ideo nominavi ut respondeas utrum nam ipse sit Deus, cui credidit Habraham et deo placuit».

Ionas dixit: «Ipse est».

Sylvester dixit: «Interrogo nunc: per quid placuisse istos Deo commemoras: per circumcisionem an per iustitiam?».

Ionas dixit: «Per iustitiam».

10 Sylvester dixit: «Iusticia Dei ipsa in solis operibus bonis comprobata est, an etiam per fidem qua crederent Deum hunc esse qui caelum terramque ac mare cum omnibus quae in eis sunt creavit?».

Ionas dixit: «Non poterant iusti dici nisi iustum crederent Deum esse».

15 Sylvester dixit: «Quid nunc interrogem diligenter ausculta. Habraham quoque quando placuit deo quando illi dictum est a Deo: *Exi de terra tua*, quando etiam dictum est illi: *Noli timere. Ego sum tecum*, quando flagellavit Deus domum Abimelech regis: *Scias quia propheta meus est, vide ne contingas eum, sed magis oret pro te: et auferatur a domo tua sterilitas*. Dic mihi: quando vidit angelos tres, et adoravit et salutavit; et in ipsa trinitate unum Dominum memoravit; dic mihi: quando credidit quod filium consequi posset grandaevus et senior centenariae etatis iam frigidus, et
20 credidit, et reputatum est ei ad iustitiam, et amicus Dei appellatus est, dic obsecro iam circumciscus erat, an adhuc circumcisionis nulla umquam mentio extiterat?».

Ad hanc interrogationem Ionas conticuit. Cumque insisteret Sylvester ut daret interroganti responsum coepit dicere: «Ego tecum de circumcissione ago, quam Deus generationi attribuit, ut docerem hoc virtutis indicium generi nostro est concessum».

25 Sylvester dixit: «Nolo mihi anfractus obicias, et quasi anguis lubricus constrictus effugias, atque ab interrogationibus non finitis abscedas. Dic quod in initio tuae interrogationis assumpsisse

1. fuit quo dixi: fuerit quod et dixi	2. disputationis assumere ut ostenderem: om.	4. Sylvester:	
Sylvester episcopus	Habraham. Abraae	5.. cui credidit Habraham et deo placuit:	
cui etiam Abraham conplacuit	7. Sylvester: Sylvester episcopus	10. Sylvester: Sylvester	
episcopus	operibus bonis: bonis operibus	12: creavit: creaverit	
13: Non: nec	iustum crederent: crederent iustum	15. quando illi dictum est: et dictum est	
illi	etiam dictum est illi: illi dictum est a Deo	16. sum tecum: tecum sum	
propter eum. Et dictum est regi <i>post</i> Abimelech regis <i>add.</i>	17. eum: aliquid	17. eum: aliquid auferatur:	
avertet	20. ei: illi	21. mentio extiterat: nec mentione acciperat	22. Sylvester: Sanctus
Sylvester	23. Ionas <i>post</i> dicere <i>add.</i>	generationi attribuit: generationi hebreorum adtribuit	
24. est: <i>om.</i>	25. Sylvester: Silvester episcopus	constrictus effugias: quo strictius	
coarctaris effugere	26. abscedas: abscedere	in: <i>om.</i>	

convinceris. Habraham dixisti disputationis tuae normam arripere; dic ergo: quando Habraham his universis virtutibus permotus Dei est effectus amicus iam circumciscus an incircunciscus erat ?».

Ionas respondit: «Nondum fuerat circumciscus».

5 Sylvester dixit: «Interim amicum illum Dei fides fecit. Dic nobis: quid plus ab amico per circumcisionem promeruit, si nichil est signaculum fidei potest esse circumcisio generi necessaria ? Prescuis enim Deus generationem Hebreorum effundi per varias gentes signum carni eorum attribuit, ut tanti viri generatio per hoc signata ostenderet patrem suum per fidem et iustitiam ad Dei amicitias pervenisse».

10 Craton et Zenophilus dixerunt: «Praerogativam circumcisionis exclusit fides et iustitia. Docuit enim Sylvester non de circumcisione Habraham, sed de fide et iustitia Deo placuisse; unde si aliud Ionas quod proferat non habet, amotus abscedat: sciat enim propositionem suam evidentissime superatam».

15 Amoto itaque Ionas, accessit tertius Godolyas, qui et dixit: «Miror ego frontem gentilis hominis legis nostrae scientiam sibi usurpasse cum sive fidem dicat sive iustitiam per quam Deo Habraham placuerit nostro tam generi quasi hereditaria esse Dei arbitrio devoluta» .

Sylvester dixit: «Dehinc hereditariam tuo generi tantum Abrahae fidem et iustitiam vindicare: legis enim deum dixisse ad habraham: *in semine tuo hereditabo omnes gentes*. Unum ergo e duobus aut deum veracem probabunt iudices et te superflua tergiversatione mentitum, aut deum quod absit mentitum et te veracem».

20 Craton et Zenophilus dixerunt: «Videt Godolias in silogismum se evidentissimum incurrisse: aut enim gentiles praesumere non debent scienciam legis vestrae, si hoc Deus Hebraeorum non dixit, aut si dixit Deus Habrahae quod in semine eius hereditarentur omnes gentes et promissum suum ipse qui promisit implevit; superatum te in tua obiectione cognosce, si hoc Deum promississe non denegas».

25 Recessit igitur Godolias et accessit Aunan qui et dixit: «Video iudices tanta severitate suas exasperasse sententias, ut cum innumerabilibus possint sententiis vincere, ex una quidem isti

1. Habraham: ab Abraham	2. effectus amicus: amicus effectus	circunciscus an	
incircunciscus erat: circumciscus erat an incircunciscus	4. Sylvester: Sanctus Sylvester	5: est: <i>om.</i>	
generi necessaria: generi humano necessarium	6. Prescuis: prescius		
effundi per varias gentes: per varias gentes difundi	7. Abraham <i>post</i> patrem suum <i>add.</i>	9.	
exclusit: excludit	10. Deo <i>post</i> circumcisione <i>add.</i>	Deo: <i>om.</i>	13. tertius: <i>om.</i>
qui: <i>om.</i>	14. usurpasse: usurpare	dicat: dicas	14-15. Deo Habraham:
Abraham Deo	15. esse: est	16. Sylvester: Sanctus Sylvester	17. legis enim:
legimus	deum dixisse: dixisse deum	18-19. aut deum quod absit mentitum et te veracem: et te	
posse deo aliquid verius protulisse	20. iudices <i>post</i> Zenophilus <i>add.</i>	in silogismum se	
evidentissimum: sylogismus evidentissime	21 si: hoc	22. hereditarentur: hereditabunt	
25. Recessit igitur: Amoto ergo	et: <i>om.</i>	qui: <i>om.</i>	26. innumerabilibus:
innumerabilium	sententiis vincere: vinci sententiis	Ex una quidem isti superari videntur: isti quidem	
de una superare videantur.			

superari videntur. Nostris vero non licet disputationibus ad vicina queque scripturarum loca pergere. Sed semel dictum et semel exclusum quasi victorie mancipare.»

5 Craton et Zenophilus dixerunt: «Omnis obiectio a nobis sumit exordium. Que obiectio ubi conclusa fuerit et superata oppositorem suum victum ostendit. Si vero conclusa non fuerit licebit ei ad defensionem suam multa milia verborum assumere. Et ideo parari debet ante quam claudat obiectio. Nam si conclusa fuit ubi currat locum non habet. Hac de causa iustitia a iudicio si exclusa fuerit. Etiam a fede sua iudicem pellit. Ne ergo reum iudicem faciat non custodita iustitia sententia ad iudicandum emissa diriguntur que iure laudanda sunt laudat et iuste vituperanda vituperat. Unde si aut nos iniuste iudicamus convince aut alteros iudices iustos accipias, aut si convincere non potes 10 iustum est ut sine musitatione palmam veritati concedas».

Aunan dixit: «Que causa fuit ut Habraham fidei sue signum in circumcissione acciperet ?»

15 Sylvester dixit: «Ut intelligamus quod deo valde sit cura castitatis. cum signum fidei in ea parte membrorum instituit unde hominis genus sumpsit exordium. Nec ut quidam existimant de his rebus tante maiestatis pertinere non posse. Unde et? post hec ipse dominus per prophetam dicens: *Circumcidite corda vestra*. Cordis enim deus castitatem inquit quam illi idest iudei non considerantes putaverunt quod eis circumcisio sanctitatem daret. Cum non de circumcissione sanctitas sed de sanctitate circumcisio oriatur.»

Craton dixit: «Hanc interrogationem ad quam partem attulerit iudeus presens nosse debemus. De Deo enim agimus utrum Christus deus debeat credi.»

20 Aunan dixit: «Quoniam ipse Christus circumcisionem nostre legis accepit. Cum ergo magister eorum hac usus sit quomodo isti circumcissione non utuntur verum etiam evacuare contendunt».

25 Sylvester dixit: «Meminisse debes nos testimonium illud iam protulisse quod Deus per prophetam iusserit dicens: *Circumcidite corda vestra et non corpora vestra*. Quod dictum non ferro vulnus infligit, sed vulnerato cordi adhibere studet medicinam.»

Aunan dixit: «Ergo et Christus vester non debuit istam circumcisionem accipere, sed solam quae cordis est acceptare. Nunc vero cum ipse quidem illam accepit quero qua ratione in suis eam discipulis exerceri prohibuit.»

30 Sylvester dixit: «Iustum fuit ut tam diu excurreret circumcisio quam diu Christus nasceretur: qui promissus fuerat Habrahe et qui omnes gentes iustificaret per fidem non per circumcisionem.

15. inquit: inquisivit

add.

Silvester episcopum

27. accepit: acceperit

circumcisio carnis excurreret

quam: qua

21. eorum hac: horum hanc

24. iusserit: dixerit

29. Sylvester: Sed Silvester

30. et: om.

18. ad: in

non solum ante non utuntur add.

25. adhibere studet: studeret habere

ipsam post circumcisionem

23. Sylvester:

excurreret circumcisio:

Iuste ergo circumcisio impleta est per Christum qui cordis circum per baptismatis consecrationem exhibuit. Circumcisio ergo cessavit impleta per Christum et initium accepit repromissio quae remissionem peccatorum omnibus donavit quam firmam nobis passio domini procuravit».

5 Aunan dixit: «Ergo male factum est ut circumcisionem Christus acciperet quam iam tempora a suo cursu excluserant».

Sylvester dixit: «Male faciunt qui illam post circumcisionem Christi suscipiunt quam ipse per se ipsum Christus implevit qui Habrahe fuerat repromissus. Promissio ergo impleta circumcisioni finem dedit et initium baptismatis posuit».

10 Craton dixit: «Si promissum a Deo constat hoc quod in Christo completum est, videat Aunan evadendi sibi aditum non patere. Unde et isto amoto accedat qui obiciat, si qua obicienda sunt. Ea scilicet ratio est ut dum fixum et certum responsum susceperint sileant. Inhonestum est enim dato responso alia pro aliis querere et sapiens responsum insensatis obiectionibus contraire».

15 Doech quintus dixit: «Si ex semine David Christus Dei factus est filius et nascendo Dei filius factus est quia sanctificatus natus est, baptizari non debuit. Hoc enim quod nascendo habuit ut Dei filius diceretur, hoc illi necessarium non fuit, ut hoc quod iam nascendo extiterat hoc iterum sibi gratularetur per baptismum evenire».

20 Sylvester dixit: «Sicut circumcisio in circumcissione finem accepit, ita initium baptismatis consecratio per baptismum Christi suscepit. Non enim sanctificatus est ab aqua baptismatis, sed ipse eam suo sanctificavit ingressu; quam cum intrasset, caelos ei aperire fecit, quos contra se ipsa aqua clausos abluerat, et Spiritum Sanctum de caelo venientem accipere praestitit, ut per ipsum sic lavaret animas a peccatis, sicut per se lavat corpora a sordibus inquinata, et per ipsum discerent omnes credentes in baptismatis unda positi Sanctum se Spiritum accepturos».

Zenophilus dixit: «Satisfactum censeo interrogationi tuae, quod si aliquid minus dictum existimas, quaere».

25 Chusy sextus dixit: «Deus certe perfectio est et nullius eget. Quid ergo ei opus fuit ut nasceretur in Christo?»

1 impleta est: est impleta
per Christum: in Christo
qua firma

circum: circumcisionem
3. remissionem: remissa
procuravit: provocavit

consecrationem: consecrationis
omnibus: omnium
6. Sylvester: Sanctus Sylvester

2.
quam firmam:
7. ipsum: ipse

repromissus: repromissum
9. videat: videt
11. ratio est ut dum: quem

interrogatione succinta
susceperint sileant: dum suscepit sileat
13. quintus: om. Dei:

Deo
15. illi necessarium: necessarium illi
16. evenire: obvenire
17. Sylvester:

Sanctus Sylvester
in circumcissione finem: finem in circumcissione Christi
18. est ab aqua

baptismatis: ab aqua baptismatis est
20. abluerat: habuerat
21. lavaret animas: lavent animam

21. lavat: lavant
sordibus inquinata: sordium inquinamentis
22. baptismatis:

baptisma
23. Zenophilus dixit: Zenofilus iudex dixit
Satisfactum censeo interrogationi tuae,
quod si aliquid minus dictum existimas, quaere». Chusi sextus dixit: omittit

Sylvester dixit: «Ideo pater genuit filium ante tempora ex se ut per ipsum faceret ea quae non erant idest caelum et terram et omnia quae in eis sunt.»

Et cum hec diceret sanctus Sylvester Chusy dixit: «Ergo Filius Dei fecit caelum et terram.»

Sylvester dixit: «Quid putas esse Filius Dei?»

5 Chusy dixit: «Tu debes dicere qui illum colis.»

Sylvester dixit: «Filius Dei verbum Patris legimus credimus et probamus. Sed quia didascalus es iudeorum et nunc discipulus christianorum esse incipis audi David dicentem: *Verbo Domini caeli firmati sunt. Item alius propheta dicit: Verbum Dei validum et forte quis poterit comprehendere illud cuius virtute terra fundata est et caelum cum suis luminaribus solidatum est et*
10 *mare in sinu suo diffusum est ?*»

Chusy dixit: «Verbum Dei hoc qua ratione filium Dei asseveres edicito.»

Sylvester dixit: «Filius se genuisse ipse Pater asserit dicens: *Tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te.* Tanta ergo virtus omnipotentis est, ut sermo qui ex ore ei exiit ad facienda omnia quae sunt hic Filius ei probari possit
15 et credi.»

Chusy dixit: «Constat quod antequam haberet Filium Pater dici non potuit. Dic michi quomodo immutabilis dici potest cui hoc nomen accessit?»

Sylvester dixit: Nolo tam stulte erres ut Deum putes ita generere sicut homines generant. Nam Deus semper Pater fuit, quia semper Filius extitit, cuius et pater est. Non ergo ex accidenti hoc
20 sortitus est nomen, semper enim pater et verbum habuit et virtutem habuit et sapientiam habuit. Verbum enim dicimus Dei virtutem et Dei sapientiam, quod semper in patre fuisse dubium esse non poterit.»

Chusy dixit: «Et unde hoc docere nos poteris.»

Sylvester dixit: «In corde patris semper hoc Verbum fuisse: ipse Deus Pater evidenter
25 expressit cum diceret: *Eruclavit cor meum Verbum bonum.* Item in libro Sapientiae loquitur ipsa Sapientia dicens: *Ego ex ore patris exivi; ego feci ut oriretur lux. Quando stabiliebantur montes et firmabatur terra et fundabantur flumina et erumpebantur fontes aquarum: ego eram disponens omnia.* Cum ergo semper apud se habuerit Verbum virtutis, pater verbi non coepit habere quod non

1. Sylvester: Sanctus Silvester	Ideo pater genuit filium ante tempora ex se ut per ipsum: Filius Dei qui ante		
tempora ex Patre est genitus ut	3. hec: hoc	7. es iudeorum: iudeorum es	8.
dicit: dixit	9. illud:illum	10. et aere <i>post</i> et mare <i>add.</i>	11. Dei: <i>om.</i>
asseveres: adseras	12. Sylvester: Sanctus Silvester episcopus	Verbum <i>post</i> genuisse	
<i>add.</i>	14. Patris <i>ante</i> omnipotentis <i>add.</i>	hic Filius ei: hic eius Filius esse	18. Sylvester:
Sanctus Silvester	Nolo: Noli	19. Deus semper: semper Deus	accidenti: accidentis
20. virtutem habuit et sapientiam habuit: virtutem et sapientiam			21. Verbum enim
dicimus Dei virtutem et Dei sapientiam: <i>om.</i>	23. docere nos: Deo dicere		24. Sylvester:
Sanctus Sylvester	24. semper hoc Verbum fuisse: Verbum hoc semper fuisse		25. cum
diceret: dicens	26. stabiliebantur: stabilibantur	27. fundabantur: fundebantur	

habebat, cui ista omnia fierent, sed virtutem operum Verbi sui coepit ostendere quam habebat. Et sic fit ut non dicatur mutatus Deus, cum paternitatis nomen accesserit. Sic enim semper fuit Deus, ut semper esset Pater, quia Sapientia eius et Virtus eius et Verbum eius Filius eius est. Cum ergo sine sapientia numquam fuerit et sine virtute, quomodo putas hoc nomen Deo ex tempore evenisse, cum semper fuerit et sit pater et semper fuerit filius cuius est pater?»

Beniamin dixit: «Nos de illo dicimus, qui natus est temporibus Tyberii Caesaris de quo evangelia vestra dicunt quod temptatus est a diabolo, et traditus est a discipulo, pretio traditionis accepto et tentus est a turbis et pro blasphemis suis palmis caesus in facie et flagellis in corpore et spinis coronatus in capite et inter homicidas fixus in cruce et mortuus et sepultus, cuius monumentum colitis et dicitis quod resurrexit a mortuis; hunc deum dicere vos quae ratio faciat non possum approbare.»

Sylvester dixit: «Excluso Chusy cum quo conflictus mihi eram, ostensum sibi adesse non posse ideoque nunc ad singula quae obiecisti ausculta. Cum ego docerem semper fuisse filium Dei, tu dixisti nos de illo dicimus qui nuper natus est et noluisti dicere qui de virgine natus est, ne tibi obviaret propheta tuus et diceret hunc esse Hemmanuhel, quod interpretaetur nobiscum Deus, nam ipse est de quo omnes prophetae iudaeorum preconati sunt. Denique de nativitate eius Esaias clamat dicens: *ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitur nomen eius Hemmanuhel*. Hic ergo natus ex saemine David secundum carnem, qui praedestinatus est filius Dei in virtute, iure enim iurando iuraverat Deus ad David dicens: *de fructu ventris tui ponam super sedem nostram*, et necesse erat ut iuramentum suum impleret ut hunc filium quem antequam esset mundus genuerat, in hunc quem virgo concepit et peperit, corporaret et esset in eo perfectus Deus ante saecula genitus ex patre sine matre cui non esset carnalis pater. Spiritus enim Sanctus virginis viscera munda, intacta et immaculata ingressus hominem talem fecit eam concipere, qui mundum perditus instauraret et iste qui est Deus Dei filius invisibilis per ipsum visibilis appareret essetque inter homines Deus per hominem, cui dixit pater de caelis: *filius meus es tu ego hodie genui te*. Aut si in vestris codicibus non est, recusare stude. Si vero scriptum est, tuis potius scripturis quam meis credas assertionibus».

1. quam: quod	2. cum: cuius	3. eius: om.	4. et: cum	6. dicimus:
agimus	temporibus Tyberii Caesaris:	Tyberii Caesaris temporibus		7. temptatus est: temptatus sit
	8. facie: faciem	et: om.	10. monumentum: monumentum	resurrexit a
mortuis: surrexit	12. Sylvester: Sanctus Sylvester	conflictus mihi eram: mihi erat conflictus		
est illum <i>post ostensum add.</i>	13. posse: potuisse	ego docerem: ergo dicerem		
14. tu: ipse	19. nostram: meam	20. impleret: impleret	22.	
matre cui non esset: matre et perfectus homo ex matre cuius non esset		23. instauraret: restauraret	25.	
Aut si in vestris codicibus: Aut sic scriptum est in vestris codicibus		26. credas assertionibus: adsertionibus		
crede				

Zenophilus dixit: «Si vestri prophetae sunt qui hoc asserunt non potestis apices quos sacros creditis recusare. Si vero vestri non sunt non argumentando sed negando ista quae obiecta sunt recusate».

5 Craton dixit: «A nativitate Beniamyn sumpsit eloquium et ideo de sola nativitate responsum datum aut accipite aut recusate, aut de caeteris singillatim possit vobis dare responsum.»

Tunc Aroel octavus prorumpens in voce dixit: «Ex codicibus suis affirmat omnia cum hoc promiserit Silvester quod nos ex nostris superaret scriptis.»

10 Silvester episcopus dixit: «Memoratur Augustus et iudices omnem textum dominicae nativitatis et temptationis et passionis me de vestris assertionibus protulisse. Sed hoc mihi a vobis iure obiectum est ut si vere de Christo nostro ita praedicta esset rationabili sermone exolverem et causas omnis evidenti assertionem monstrarem.»

15 Craton et Zenofilus dixerunt: «Aroel immemor factus est eorum que iam retro eliminata sunt et ea inter praesentes altercationes revocare studuit. Quod si imperitia fecit indulgendum est si calliditas percavendum Unde iustum iudicamus ut sileat ad loquendum cui aut stultitia aut calliditas imperavit.»

Iubal nonus phariseus dixit: «Dicat Sylvester utrum nam Deus coniugia maledixerit.»

Sylvester dixit: «Nos coniugia benedicta dicimus a Deo.»

Iubal dixit: «Et quare negatis de coniugio natum istum, quem colitis?»

20 Sylvester dixit: «Nos non ideo dicimus virginis filium Christum ut coniugium condemnemus, sed causas virginei partus rationabiliter acceptamus.»

Iubal dixit: «Quas causas virginis parientis ostendas ignoro. Unum hoc sentio quod obfuscaanda coniugia in laudem virginis vadis.»

25 Sylvester dixit: «Non offuscantur sed ornantur hac assertionem coniugia, quoniam haec virgo quae Christum peperit de coniugibus nata est, et ita se sanctam exhibuit, ut digna esset Dei Filium Verbum carnem factum concipere, quo perditum saeculum repararet.»

Tharra decimus dixit: «Memor esse debet Sylvester quod dixerit de causis singulis nativitatis et passionis Christi sui dare responsum.»

Sylvester dixit: «Ita plane faciam et omnia quae circa eum gesta sunt utilitatis humanae

30

1. hoc: haec
2. Aroel VIII dixit: «Cum Benjamin de passionibus eius obiecerit, miror hunc de nativitate sola tractare. Zenofilus dixit *post* quae obiecta sunt recusate *add.*
3. recusate: recusa
4.
5. aut de: ut de
6-15: Tunc Aroel *usque* calliditas imperavit *om.*
7-15: Tunc Aroel *usque* calliditas imperavit *om.*
8. nonus phariseus: *om.*
9. Sylvester: Sanctus Silvester
10. dicimus. docemus
11. Sylvester: Sanctus Silvester
12. 21-22. quod obfuscaanda: quo Dei ad inoffuscaanda
13. Sylvester: Sanctus Silvester
14. 23. Sylvester: qui
15. decimus: *om.*
16. 24. se sanctam: sacrum corpus
17. 25. Verbum carnem: Verbo carne
18. quo:
19. 3. Sylvester: Sanctus Silvester

causa evidenter ostendam. Nam quando primi hominis Deus liniamenta formavit virgo erat terra unde assumptus est.»

Seleon undecimus dixit: «Novum genus assertionis audio terram verginem fuisse quasi mulierem.»

5 Sylvester dixit: «Bene facitis si vos invicem succeditis et contendendo quae nescitis discere. Terra enim erat virgo tota quia nec sanguinem humanum biberat nec mortuum in se susceperat nec sepultum.»

Seleon dixit: «Et unde hoc probas terram virginem ut dici debere ut credi».

10 Sylvester dixit: «Miror hoc loco auctoritatem requiri ubi omnium est una sententia ut virgo dicatur terra quae non habebat mortuorum hominum sepulturam. Tamen ut doceas terram cessasse fuisse virginem eo tempore quo parricidium a fratre commissum est cruorem fraternum excepit et sepulturae funeris sinum aperuit. Audi quod dicatur a deo huic qui fratrem suum occidit: *Maledicta terra quae aperuit os suum in operibus tuis et bibit sanguinem fratris tui. Spinis et tribulos germinabit tibi.* Unde et propheta alius dicit: *Et corrupta erat terra a sanguinibus et contaminata*
15 *est in operibus eorum.*»

Craton dixit: «Frustra terra fuisse virginem dubitas cum et corruptam postea evidens ratio docuerit. Unde de ceteris quae sunt explananda iudeus a christiano inquirat quae auctoritas legis iudaicae docuerit ut declaravit.»

20 Sylvester dixit: «Quoniam oppure quam constat de terra virgine hominem primum fuisse plasmatum qui initium vivendi nascentibus tribuit. Idcirco oportuit ex utero virginis nasci qui initium renascendi conferret et hostem qui primum hominem vicerit vinceret ac nascentibus sententiam maledictionis auferret. Nam sicut natus est ut nos renasceremur. Ita etiam se temptari permisit ut nos a temptationibus liberaret. Esurivit ut nos reficeret. Sitivit ut ariditati nostrae vitalis pocula ministraret. Ligatus est ut nos solveremur. Venditus est ut nos redimeret. Tentus est ut nos
25 dimitteret cultura demonum quae nos captivos tenebat. Illusus est ut nos ab illusionem eriperet. Spineam in capite coronam portavit ut nos a maledictione spinarum et tribulorum eriperet et flores

1. causa: causae	cum <i>post</i> quando <i>add.</i>	formavit: formaret	3. undecimus: <i>om.</i>
fecistis	4. mulierem: mulier possit fieri	5. Sylvester: Sanctus Silvester	facitis:
contendo	si vos: <i>om.</i>	invicem succeditis: invicem vobis succedere	contendendo:
	6. erat virgo tota: virgo erat tota	8. terram virginem ut: virginem terram vel	
	9. hominum <i>post</i> omnium <i>add.</i>	10. habebat: habet	11. fuisse: esse
in quo	est: <i>om.</i>	fraternum: fratris	12. sepulturae: ad sepulturae
os simul	suum: <i>om.</i>	13. quae aperuit os suum in operibus tuis: in operibus tuis quae aperuit os	sinum: sinum
suum	14. germinabit: generabit	Unde: <i>om.</i>	erat: est
Craton: Carton iudex	terra: terram	17.docuerit: manifestet	a: in
qua)	inquirat quae: inquirat si docuerit quae	18. docuerit ut <i>om.</i>	16.
Sanctus Silvester	20. qui: ex quo	tribuit: tributum est	19. Sylvester:
qui primum hominem vicerit: primi hominis qui vicerat		23. vitalis: vitalia	21.
solveremur <i>om.</i>	solveremur: solveremus	25. nos captivos: omittit	24. nos <i>ante</i>
			26. portavit: exercuit

Versione B

Staatsbibliothek München clm 14704

Tunc universi rabides iudeorum venientes ordinaverunt eruditissimos viros qui cum Augusta Helena dirigerent ad urbem Romam. In hoc tempore Isachar tenebat sacerdotum principatum, qui, simulata infirmitate, se quidem ab ista profectioe subtraxit. Misit autem duodecim scribas et phariseorum magistros ac principes, qui non solum hebreo, sed etiam greco latinoque sermone electi ad altercationem propositam idonei probarentur.

Costantino itaque quater et Licinio quater consulibus die iduum augustarum facta est congregatio iudeorum et christianorum in qua diversarum provinciarum erant episcopi numero XXIII, Iudeorum vero sacerdotes CXX, in quibus erant principes disputationis hii XII: Abiathar et Ionas rabbites, Godolias et Aunan scribe, Doech et Cusi didascali, Benoim et Arohel interpretes legis, Iubal et Thara phariseorum maiores, Seleon et Zambri presbyteri iudeorum. Zambri autem quantum edocuit exitus rerum etiam arte magus erat, in quo sibi videbantur confidere quod possint victoriam optinere. Sed confidentia in hominem posita in ruinam conversa est. Spes vero Silvestri in Deo posita et tropeum optinuit et triumphum.

Denique cum dicerent duodecim a parte christianorum eligi qui contra duodecim iudeorum disputatores in conflictu disputationis assarent, obstitit Silvester dicens:

«Non in moltitudine confidimus hominum, de sola Dei presentia presumentes. Unus est enim cui dicimus: *Exurge domine iudica causam tuam*. Quanto autem minuimur humanis auxiliis, tanto iuvamur in divinis.»

Ad haec Abyathar dixit: «Sententiam noster propheta cecinit: Si qua ergo vestrae partis proferre debes.»

Cui sanctus Silvestre dixit: «Omnia hic hodie de vestris libris proferenda sunt adversus vos, sicut e contrario a vobis adversus nos de nostris. Tunc enim rationabiliter vincitur pars e diverso subsistens cum suorum fuerit auctoritate convicta doctorum.»

Imperator dixit: «Iusta definitio est, qua compellitur unusquisque suae legis auctoritate convinci.»

Abiathar dixit: «Cum omnipotens Deus noster suo ordine dixerit: *Videte, videte, quoniam ego sum Deus, et non est alius praeter me*. Quomodo isti dicunt tres deos esse colendos: patrem quem dicunt et filium quem parentes nostri crucis patibulo damnaverunt, tertium vero spiritum sanctum Cum ergo tres deos istos colunt, ipsum qui se unum et solum dixit reprobando offendunt.»

Sylvester dixit: «Nos unum Deum colimus et fatemur, sed non in tanta solitudine divinitatem eius esse dicimus, ut gaudium filii non haberet: filium autem eius illum dicimus de quo propheta vester dixit: *Verbo Domini caeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum*. Ecce quae Spiritum Sanctum nominamus filium dicimus, cui per prophetam vestrum clamat pater: *Filius meus es tu: ego hodie genui te*. Deus enim heri et eras non habet, sed semper hodie habet, quia tempus non habet. Sicut ergo sine initio deus est, ita sine initio pater est: et sicut sine initio pater est, ita sine initio est etiam iste cuius pater est. Nam cum dixit Deus: *Faciam hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Si enim diceret *Faciam hominem ad imaginem et similitudinem meam*, videbatur solitudinis suae indicasse vestigia. Nunc autem cum dicit *ad imaginem et similitudinem nostram* evidenter et filium et equalitatem expressit; nihil enim recipit maius quia aetatis incrementa non novit; nihil minus qui ubi crescat non habet.»

Jonas rabbi dicit: «Rationi humanae non est committenda fides, quae Deum hunc suadeat credi, quem tu unum Deum Patrem, Filium et Spiritum Sanctum confiteris.»

Sylvester dixit: «Cum legas tuis libris de Patre quod dicat de Filio suo: *Filius meus es tu*, et de Filio qui dicat Patri: *Ipse invocavit me: pater meus es tu*, quare quasi novum aliquid non existimas in hac sancta trinitate asserere. Nam de Spiritu Sancto audi tuum prophetam orantem: *Spiritum Sanctum tuum ne auferas a me*. Et alium prophetam dicentem *Spiritus a me prodiit*. Et alterum prophetam dicentem: *Spiritus oris eius omnis virtus eorum idest caelorum*.»

Constantinus Augustus dixit: «Miror iudeus suis scripturis ex omni parte superatum. Velle adhuc aliqua veritatem inquirere; unde quia de Patre et Filio et Spiritu Sancto satisfactum sit, si qua alia proferantur.»

Godolias dixit: «Nos de illo agimus qui natum in evangeliis eorum inscribitur crevisse et aetate et sapientia, temptatum a diabolo, post etiam vaenundatione discipuli traditum, tentum, tractum, inlusum, flagellatum, cibatum felle, potatum aceto, vinctum, spinis coronatum, expoliatum, vestimenta eius in sortem cessisse, crucifixum, mortuum et sepultum.»

Silvester dixit: «Haec omnia praedicata esse de Christo vestris hodie docemur praedictum scripturis. Nam nasci eum de virgine sanctus Esaias hoc ordine praedixit: *Ecce virgo, in utero concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emanuel*. Nam quod inter homines audi tuum prophetam dicentem: *Hic Deus noster et non estimabitur praeter eum alius, qui ostendit viam salutis Iacob puero suo et Israel dilecto suo. Post haec in terris visus est et cum omnibus conversatus est*. Nam quod temptandus esset a diabolo ut vinceret diabolum sanctus Zacharias propheta dixit: *Vidi Iesum magnum sacerdotem et stabat diabolus a dextris eius et dixit ad eum: imperet tibi Dominus, diabole qui redemit Israel*. Nam quodprehendendus esset sapientia Dei per Salomonem loquitur: *Dixerunt inter se cogitantes impii; comprehendamus iustum. quia*

inutilis est nobis; nam quod a discipulo tradendus esset, dicit psalmigraphus: Qui edebat panes meas, ampliavit adversus me subplantationem. Nam quod expoliandus esset et res eius in sorte caderent predixit sanctus propheta dicens: Diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem. Nam quod a falsis testibus accusandus esset, predixit propheta dicens: Quoniam insurrexerunt in me testes iniqui. Et iniquitas sibi. Nam quod spinis coronandus esset, predixit sanctus propheta Hieremias dicens: spinis peccatorum suorum circumdedit me populus hic. Nam quod esca fellis cibandus esset et aceto potandus, predixit propheta dicens: Dederunt in escam meam fel et in siti mea potaverunt me aceto. Nam quod inludendus esset, predixit sanctus Hieremias dicens: In illusione factus sum populo huic. Nam quod vinculis eorum ligandus esset et crucifigendus in ligno a iudaeis dicit Esdras: Vinxistis me non sicut patrem, qui liberavit nos de terra Aegypti clamantes ante tribunal iudicis; humiliastis me suspenso ligno; tradidistis me. Nam quod sepeliendus esset, sanctus Hieremias dicit: In sepultura enim reviviscunt mortui. Tempore enim quo dominus noster Iesus Christus in passione misit spiritum monumenta aperta sunt et multa corpora sanctorum surrexerunt.

Haec si potueris tu, Iudaeae, probare, quia non a vestris prophetis prophetata sunt, quasi mendacem superabis me. Si autem vere ista a prophetis sanctis vobis praedicta sunt, tuis crede si meis non credis, et probavera esse, quae praedictas. Quia si hoc illos mentitos esse contenderis, religionem tuam ipse tu destrues. Si vera dixisse confessus fueris et tuos prophetas veros testes asstrues et nostrum Christum convictus adorabis.

Constantinus Augustus dixit: «Si haec in vestris libris continentur adscripta superflua excusatio passionis Christi a iudaeis apponitur. Qua constat a prophetis praedicta suo ordine ad impleta in Christo. Unde si qua sunt alia proferant, quia ista iuste finita sunt.»

Aunandus: «Omnia quae de aliquo sancto praedicta sunt iustissime causae docere debent. Hoc praedictum ut nasceretur, ut temptaretur, ut contumeliis afficeretur, postremo ut crucifigeretur et mortuus sepeliretur.»

Silvester dixit: «Necesse ergo nobis erit tuas tibi scripturas exponere unde mihi prius est ut fatearis tuas esse scripturas, et veras esse, et nulla penitus neculla falsitatis habere.»

Aunan dixit: «Vera esse omnia quae prophetae dixerunt nemo qui nesciat, sed tu ad alia dicta alia doces.»

Silvester dixit: «Ergo dabis alium quem virgo concepit et peperit; dabis alium qui gentes ad tuam legem adduxit; dabis alium aliquem qui felle cibatus esse et aceto potatus, spinis coronatus, crucifixus, et mortuus et sepultus.»

Constantinus dixit: «Si alterum non ostenderit, Aunandus sciat se evidentissime superatum.»

Doech dixit: «Silvester promisit causas istas eius exponere nobis nativitatis et temptationis et passionis unde par est ut promissionis suae ostendat effectum.»

Silvester dixit: «Quoniam vera esse quae sunt praedicta dixistis. Confitemus nos nunc ergo hoc quia vere virgo concepit et peperit qui Emmanuel vocatur, hoc est nobis Deus.» Et dum taceret Dohec.

Constantinus Augustus dixit: «Non taceret Dohec si haberet contraria quae proferret. Unde cognoscite haec vera esse quae asserit Silvester episcopus, si quas alia proponantur.»

Chusi didascalus dixit: «Non est ab re ut causas nobis partus virginalis exponas.»

Silvester dixit: «Legisti in Scripturis Sanctis quod de limo terrae Deus fecit primum hominem.»

Chusi dixit: «Hoc nullus ignorat scriptum.»

Silvester dixit: «Legitis et hoc quod suasu serpentis mortem incurrerit, et eiectus de paradiso deliciarum Dei ut in labore et sudore ederet panem.»

Chusi dixit: «Ita est.»

Silvester dixit: «Ergo exiliatur Adam prevaricationem, quando inde foras missus est, ubi diliciis affluebat.»

Chusi dixit: «Ita est.»

Silvester dixit: «Dic mihi: terra de qua factus est Adam, incorrupta erat, an corrupta?»

Chusi dixit: «Incorrupta.»

Silvester dixit: «Bene dixisti incorrupta erat, quoniam virgo erat.»

Chusi dixit: «Quomodo virgo erat?»

Silvester dixit: «Si incorrupta erat, virgo erat.»

Chusi dixit: «Ignoro a qua parte incorruptam ut virginem terram dicas.»

Silvester dixit: «Tu non legis Deum dixisse ad Cain corruptam esse terram, quae aperuit os suum et bibit sanguinem fratris eius?»

Chusi dixit: «Legitur.»

Silvester dixit: «Virgo erat ante terra, quia nec maledictionem spinarum acceperat et sepulturam corporis humani non habebat, sed nec serpenti dicta fuerat ad edendum.»

Chusi dixit: «Ita est.»

Silvester dixit: «Si ita est, immo quia ita est, oportuit enim ex virgine Maria novum Adam fieri, qui serpentem antiquum vinceret, idest qui victorem Adae primi hominis vinceret et hominem de eius captivitate auferret. Quo qui ante victor extitit in paradiso, ipse temptator factus est Domini in deserto, ut qui vicerat Adam manducantem, vinceretur a Domino ieiunante. Nam sicut suadente diabolo et omnes qui nascuntur in terra morti addicti sunt ita ieiunatum est a

Domino et omnes qui per eum renascuntur vitae aeternae restituuntur. Nunc ergo sicut mortem non inveniunt, nisi qui nati fuerint ex carne Adae et sanguine, ita vitam non inveniunt *nisi renati fuerint ex aqua et spiritu sancto* et carnem Christi et sanguinem suae carni et sanguini sociaverint, qui vicit diabolum, paradisum reddidit vitae aeternae ianuas patefecit.»

Tunc Augustus Constantinus cum universis in laudem clamaverunt Silvestri.

Sed restitit Benoim dicens: «Adhuc tempus laudandi Silvestrum non est, sunt enim plurima quae obiciamus. Cum ergo de universis satisfactum fuerit et ipsi manus dantes in laudibus eius prosilimus.»

Silvester dixit: «Consuetudo illorum qui iniusta defendunt talis est ut dilationibus studeant, sitque eorum solatium iusticiae differre victoriam. Dic ergo quae volueris ut agnoscas Spiritum Sanctum paratum habere in corde nostro responsum.»

Benoim dixit: «Cum non de sola nativitate Christi vestri, sed et de illusionem et traditionem et passione et morte eius interrogatus sis, de sola navitate visus es aliqua intimasse, et ideo necessarium ducens ut de ceteris asstruas, ideo dixi debere laudem differri victoriae. Tunc enim laudanda erit cum plena extiterit.»

Silvester dixit: «Prius est ut confitearis ipsum natum me iuste definisse, ut cum in toto victoria mea de nativitate eius. Postea de eius tecum passione conflagam.»

Constantinus Augustus dixit: «Ista interrogatio probatur antistitis: fateri enim debes ex his quae iam dicta sunt si vera dicta sunt, ut non eadem conflictus incurrat.»

Benoim dixit: «Bene quidem dicta poterunt dici, si ista quae secuntur ea non leserint.»

Silvester dixit: «Oblitus es me dixisse: illum qui per manducantem Adam victoriam coeperat, quod per Christum ieiunantem sit superatus et victus. Si enim ideo vicit, quia ab Adam auditus est, constat ideo superatum, quia est a Christo ieiunante contemptus. Nos autem non filium Dei temptatum dicimus sed filium hominis, in quo plenitudo filii Dei consistebat. Nam sicut in eo plena divinitas consistebat, sic in eo plena erat humanitas. Vere enim erat homo Christus Iesus, qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus; et sicut penitus temptari non poterat hoc quod erat filius Dei, ita plenissimae temptationis agonem agebat iste, qui erat filius hominis. Si enim homo perfectus non vicisset illum qui perfectum hominem vicerat: victoria eius nobis prodesse omnino non poterat; et doceri poterat Adae perditionem humano generi obfuisse, Christi vero victoria non potuisse prodesse. Sed sicut filium virginis terrae hominem perfectum vicit diabolum et omnes natos eius in mortis sententiam coepit, ita a filio virginis Mariae homine superatus omnes renatos aeternae invitatus restituit vitae. Idcirco enim ipse noster Dominus ait : *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto non habebit vitam aeternam*. Una ergo est in homine terrena nativitas quae nascitur morti et altera spiritalis quae renascitur vitae Perpetuae

quam nativitatem nobis Christus illo tempore apparuit quando temptantem se diabolus superabit. Noli ergo temptatum attendere Dominum, sed despice diabolus superatum. Nam diabolus cum semel vicerit Adam, a Christo triplici est victoria superatus. Sufficerat itaque hoc ut qui ideo vicerat, quando persuasioni eius Adam pater omnium nascentium manducando consenserat. Christus, qui est pater omnium renascentium, contempserit ieiunando, sed duplicatur immo triplicatur in temptatione victoria, ut qui semel vicerat tripliciter vinceretur. Nam super pinnam templi elevatus per ieiunium extollentiae stimulis perurgeat ut quasi qui victor per ieiunium extiterat, per semetipsam victoriam ieiunii videretur extolli et iam quasi victor angelorum ministeria sibi promissa exigens in suo praecipitio comprobaret, sed ut daret suae formam victoriae, ut quamvis superatum aliquis diabolus per ieiunium gaudeat, extolli omnino non debeat. Dignum huius loci triumphum optinuit, in quo non sibi sed nobis omnibus credentibus vicit et quoniam superatum diabolus per ieiunium secuta est gloria. His enim duobus victoriis celebratis divitiae et gloriae humanae suppeditant qui ab eo obtineri potuerunt, qui adulator eorum extiterit, quorum monetur esse contemptor. Nam quicumque famosissimus per sui sanctitate extiterit, incipiunt ei simul reges honorem cum nobilibus exhibere. Hic si per occasionem sublimium personarum amore fuerit captus pecuniae, non eam lucrabitur nisi eis fuerit contra iustitiam adolatus et eos quos scit pollutionem et luxuriam et malitiam et iustitiam intra se habere diabolus non solum non execratur et arguet, verum etiam flectens cervicem adorabit et suspicit. Et hoc est quod triumpho quod suae dimicationis dominus noster Iesus Christus optinuit ut diceret diabolo offerenti divitias et adulationem inimicum iustitiae exigenti ut eum quem pessimum noverat pro obiciatis divitiis adoraret: *vade retro Satanas, scriptum est enim dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies*. Ecce omnes tibi temptationis causas exposui, crede iam, Iudaeae ut possis per eum qui vicit temptationes evadere et nobiscum Christi istas tres victorias celebrare.»

Nihilominus in laudibus eius simul cum Augusto universi populi clamoribus iustis diutius immoderati facta iterum audientia viii Silvester.

Tunc Arohel prorumpens in voce dixit: «Ex codicibus suis affirmat omnia cum hoc promiserit Silvester quod nos ex nostris superaret scriptis.»

Silvester dixit: «Memoratur Augustus et iudices omnem textum dominicae nativitatis et temptationis et exposuisse de vestris assertionibus. Sed hoc mihi a vobis obiectum est ut si vere de Christo nostro ita praedicta essent rationabili sermone exolverem et causas omnis evidenti assertionem monstrarem.»

Constantinus Augustus dixit: «Arohel immemor factus eorum quae eliminata sunt retrorsum inter praesentes altercationes revocare studuit. Quod si imperitia fecit indulgendum est

si calliditas percavendum. Unde iustum iudicamus ut sileat cui ad loquendum aut stultitia aut calliditas imperatum.»

Nonus Iubal phariseus dixit: «Cum de sola temptatione Silvester explicuerit, verum miror vestram prudentiam quasi iam de omnibus se explicuerit patet dare victoriae. Cum ingentior obiectionibus nostris remanserit suma. Dicimus enim vaenundatione discipuli traditum, tentum, illusum, expoliatum, coronatum spinis, affixum cruci, mortuum et sepultum.»

Silvester dixit: «Memor esse debes, Iudaeae, me dixisse Dei filium passioni subiici poenitus non potuisse, sed hominem perfectum Iesum Nazarenum, quem promiserat Deus Abraae dicens: *in semine tuo hereditabo omnes gentes*. Et de quo promiserat *de fructu ventris tui ponam super sedem tuam*. Hunc fuisse temptatum et passum. Temptatum a diabolo cum omnibus temptationibus vinceret; passum ut universas passiones subiceret; mortuum ut mortis imperium subiugaret.»

Iubal dixit: «Ergo sunt duo filii Dei: unus quem virgo peperit alter quem Deus omnipotens generavit.»

Silvester dixit: «Dei Filius unus est in Christo, qui sicut vere Filius Dei est invisibilis, ita vere invisibilis Christus est. Est ergo invisibilis quod est Deus et est invisibilis istud, quod homo est. Perfectus enim Deus perfectum hominem induit, ut per perfectam salutem hominibus exhiberet.»

Iubal dixit: «Et quomodo fieri potest ut pateretur iste homo, qui assumptus est sine passione eius, qui eum assumpserat?»

Silvester dixit: «Doceri poteris aliquo exemplo ut duo in unum positi unus incurrat iniuriam, alter evadat.»

Iubal dixit: «Impossible hoc mihi ratio humana persuadet, in uno esse duos una; simul subsistere, simul teneri simul crucifigi et unum sine altero passionis huius sustinuisse iniuriam.»

Silvester dixit: «Cum qualicumque exemplo rationis humanae hoc ostendero, dicant te presentes iudices re superatum.»

Constantinus Augustus dixit: «Etiam si non vult praebere consensum, iudicandus est ut consentiat, cum ipse duas substantias in uno positas ostenderis unam sine alio sustinere posse passionis iniuriam.»

Silvester dixit: «Praesentis purpurae regiae utamur exemplo lana fuit huic coquilii sanguis accedens colorem, purpureum praebuit. Cum ergo neretur digitis et torqueretur in filo, quid torqueatur hoc quod regiae dignitatis color est, an hoc quod lana extiterat antequam purpura fieret? Non utique color regiae dignitatis ornatus, sed vilis lana, quae nascendo extiterat. Quod cum ita sit constat lanae assimilari hominem et purpureo colori assimilari Deum qui simul in

passione, simul in traditione, simul fuit dum pateretur in cruce sed passioni penitus in nullo subiucuit.»

Constantino itaque Augusto cum universis acclamante et veritati asserente exemplum.

Exitit Thara phariseus dicens: «Non mihi sufficit istud exemplum, quia simul secatur, simul etiam torquetur in lana.»

Cui cum poene omnes contra dicerent: «Simul quidem esse sed solam lanam passioni posse subiucere.»

Silvester dixit: «Obsecro vos, filii dulcissimi, date silentium, ut evidentius exemplum proferam, cui Iudaeus contraire non posset.» Et adiecit: «Audi Thara., potest fieri ut arbor habens in se splendorem solis possit incidi?»

Thara dixit: «Potest fieri.»

Silvester dixit: «Cum ergo inciditur, non vides quia ictus ferientis ferri splendorem solis excipit priusquam pertingatur ad lignum, sed splendor cum ibi sit, non potest nec incidi nec a dolante separari. Sic itaque divinitas nec separari potuit nec incidi. Illud autem passioni subiucuit, quod sicut lignum et ligari potuit et teneri.»

Tunc universus simul etiam Iudaeorum populus in eius laudibus adclamavit.

Et cum vellet Augustus finem dare certaminis, Silvester ait: «Seleon et Zambri remanserunt soli, quibus si negata fuerit copia obicienda aliqua, videbuntur nobis timore contempti Christi.»

Ad haec Seleon: «Bene facis praevenire obpositionem tibi iure obiiciendum. Et ideo si de Christo vestro prophetae nostri vaticinati sunt, causas tantae ignominiae tantae irrisionis tantae nobis passionis et mortis eius expone, ut ipsum esse Christum qui promissus est, etiam nos vobiscum pariter fateamur.»

Silvester dixit: «Iusta inquisitio sollicitos auditores habere desiderat, unde volo vos omnes, filii carissimi, intentos diligenter audire. Non enim tantummodo huius interrogationi satisfactorius sum, sed generaliter omnium salutis causa sum tractaturus.

Ab initio itaque saeculi ex quo homo est de paradysi amoenitate proiectus et huc in convallem lacrimarum et dolorum et mortis exiliatur, de tota humani generis massa Abraham sanctus et fidelis inventur. Hoc promissum adeo promeruit ut in semine eius lucraretur omnes gentes. Sic enim in Eptatico legimus: *Cum divideret excelsus gentes et dispergeret filios Adae statuit fines gentium secundum numerum angelorum Dei et facta est portio Domini Iacob funiculus haereditatis eius Israel*».

Et adiecit Seleon dicens: «Ita est.»

Silvester dixit: «Cum ergo solius Abrae generationem elegisset per meritum fidei eius Abraham genuit sanctum Isaac et Isaac genuisset sanctum Iacob; atque hi tres tam fideliter Deo servissent et in nullo culpabiles extitissent. Deus omnipotens peculiari dignatione nomen suum in his nominari voluerit dicens: *ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob; hoc meum nomen est memoriabile in sempiternum*. Extiterunt sane causae, quae nunc memorale longum est et filii Abrahae devenirent in terram Egypti et essent sub pharaonis imperio. Sed memor promissionis suae Deus eiecit illos inde manu forti et brachio excelso, ita ut faceret eos siccis pedibus transire per medium mare et ipsum pharaonem in conspectu suo cum omni exercitu suo marinis fluctibus daret. Dehinc dedit eis legem per sanctum Moysen sacrificiorum idest in vitulis, in tauris, in ovibus, in aedis, in capris, in hyrcis, in turturibus et in columbis. Sed ista omnia et his similia diabolus affectatus etiam suis idolis coaptavit. Unde factum est ut nasceretur ex virgine, qui agnus immaculatus ideo vocaretur, quia ipse ea per totius seculi immolandum offensa paradysum quae amiserat restituerat, verum etiam et caelorum ianuam aperiret. Sedet nunc ad dexteram patris, ut precibus credentium annuat. Venturus est autem iudicare vivos et mortuos, ut reddat unicuique secundum opera sua. Haec est fides nostra, quam tenemus, quam predicamus et credimus. Si quid tibi, o Iudae, minus dictum putas, interroga.»

Seleon dixit: «Fateor mihi satis esse de omnibus factum. Nam primus sermo tuus et medius et ultimus ita ratione formatus est, ut iam olim debuisse nos Christo credere manifestum sit. Unde nihil novum agit perfidia nostra, quae semper probatur contra suam utilitatem egisse.

Versione C

F. Mombritius, *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum*, novam hanc editionem curaverunt duo monachi solesmenses, H. Quntin et A. Brunet, Paris 1910, rist. anast. Hildesheim-New York 1978, da F. Mombritius, *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum collecta ex codicibus mss, Mediolani ca. 1475*; con ristampa in P. De Leo, *Ricerche sui falsi medievali I. II "Constitutum Constantini"*: compilazione agiografica del sec. VIII. Note e documenti per una nuova lettura, Reggio Calabria, 1975, pp. 153-221.

I. Disputae initium

Prioris libri hic finis occurrit, qui promitteret secundum hunc librum Iudaeorum contentiones christianorum defensionibus obviantes.

Datis ab Augusto Constantino iudicibus eo usque prostratis ut victoria Christi ab iis sumeret palmam, qui neque iudaicae superstitionis polluerentur elogio neque christianae religionis titulo ornarentur. Ut cum unum e duobus verum esse astruerent non illis hoc potuisset opponi quod professionis suae gratia ducti partis suae defensores existerent. Craton igitur philosophus et Zenophilus illustres dantur iudices in conspectu Augustae Helenae matris Augusti, quae a Iudaeis mota fuerat, et ipsius Augusti Constantini qui primus inter Romanos reges Christi cultor exstabat. Adsunt catervae Iudaeorum cum duodecim illis pseudo-apostolis. Adsunt etiam et episcopi cum papa Sylvestro. Igitur conventu facto Augusto cum Augusta matre sedente, omnes qui intererant sedere iussit et silentium imperatum est: in quo silentio primus Constantinus imperator ita affatus est: «Non solum praesentis saeculi salus in isto conventu tractanda est et quaerenda: verum etiam aevo omni et posteritati nostrae necessario requirenda. Et quoniam clementia Augustae matris meae pro universo mundo sollicita Iudaeorum videtur rationi accomodare consensum salvo quid in isto conflictu probaverit verum credat et teneat. Me quoque christianissimum factum universus orbis Romanus didicit. Decet enim nostrum una nobiscum silentio dicendi et altercandi qualitatem audiendo cognoscere et iudicium datorum iudicium aequitatis lance pensare et honestis rectisque definitionibus favorem ostendere. Ministris vero quibusque objectionibus conscientiae testimonio condemnationem opponere. Sedeat cui lex ista non displicet, et una nobiscum cum reverentia caelestis regis idest omnipotentis Dei cuius causa agitur, audiat et probata comprobet, et condemnata condemnet. Hac enim moderatione et ad notiam veri Dei omnes pervenient, et nobis gratissimi erunt et suarum animarum salutem invenient».

Cumque haec dixisset Augustus, placere dictum regis universus populus clamat.

Factoque pos: clamorem silentio, Craton philosophus ita alloquitur: «Universi qui in isto conventu astatu audite patienter. Brevi quidem sermone apologeticum faciam: qui rerum sit earum duntaxat pro quibus Augustae sollicitudo iudices me et Zenophilum: illustrem virum inter disputantes instituit. Ipse etenim clementissimus imperator amore christianae legis ductus defensor esse potest huius fidei. Iudex tamen ideo esse recusavit, quia ipse se legem talem dedisse commemorat, ut eiusdem sententiae non possit quisquam effici et defensor et iudex. Ita quoque clementissimi mater imperii Augusti defensionem iudaicae sectae arripuerit ut defensio ex utroque latere summa aequilibratione constructa sit tunc hinc atque illinc Augustae definitione punientur ii qui ad disceptationem parati cernuntur. Sit ergo omnibus notum nos iudices datos neque christianam legem neque iudaicam didicisse: sumus enim sapientiae amatores, non minus quam iustitiae, et tales qui pro aequitate malumus uccidi quam vinci. Omnium ergo hic causa tractatur. Omnium ora clausa sint. Omnium aures pateant, ut universi et disputantium sensus intelligant et iudicantium sententiam cernant».

Zenophilus dixit: «Meo ore locutum esse datum mecum iudicem constat. Inquirere tamen volo qui sunt quibus datur loquendi facultas ne ad iniuriam iustitiae confusus sermo hinc indeque prosiliat. Uni enim datus loquendi potestatem, quo tacente e diverso dimittimus dari ab uno responsum, quod cum fuerit custoditum secunda ac libera curret oratio. Eritque certum quid dicetur ab altercantibus, certissimum quod ab iudicantibus definitum».

Placere sibi universi clamant quae ab utrisque dicta sunt. Et finito clamore nomina et dignitates eorum qui disceptaturi sunt requiruntur.

II. Lecti Iudaeorum doctores

Duodecim igitur Iudaeorum electi sunt: primus Abiathar et Ionas rabites eorum. Godolias et Aunan scribae ipsorum, Doech et Chusi didascoli synagogae, Benjamin et Aroel interpretes eorum, Iubal et Thara legisperiti ipsorum, Sileon et Zambri presbyteri eorum. Hic autem Zambri quantum rerum exitus docet etiam magus Artificiosissimus celabatur, per quem etiam credebatur sibi de victoria suae partis praesumere. Sed confidentia in homine posita in ruinam conersa est. Spes vero Sylvestri in Deo posita et tropheum obtinuit et triumphum.

Denique cum dicerent duodecim debere a parte christianorum eligi, qui contra duodecim Iudaeorum disputatores in conflictu disputationis astarent, obstitit Sylvester episcopus dicens: «Non in multitudine confidimus hominum de sola Dei potentia praesumentes. Unus est enim Deus omnipotens cui dicimus: *exsurge Domine iudica causam tuam*. Quanto autem humanis minuimur auxiliis, tanto iuvamur divinis».

1. *Abiathar cum Silvestro disputatio*

Ad haec Abiathar dixit: «Hanc sententiam noster propheta cecinit. Si qua ergo sunt, quae pro vestrae partis defensione proferas, non de nostris codicibus sed de tuis proferre convenit libris».

Cui sanctus Sylvester ait: «Omnia hic hodie de vestris a nobis libris proferenda sunt adversum vos, sicut e contrario a vobis adversum nos de nostris si potueritis erunt aliqua proferenda. Tunc enim convincimur rationabiliter si pars quae e diverso est cum suorum fuerit auctoritate convicta dictorum».

Zenophilus dixit: «Digna et rationabilis est ista sententia, ut is qui confligit suae legis auctoritate compellatur non negare quod credit».

Imperator dixit: «Iusta defensio est, qua compellitur unusquisque suae religionis auctoritate convinci».

Abiathar dixit: «Principale negotium est ut Deum quem colimus quia unus est per legem ipsius ignorare doceamur ab iis qui tres deos esse confitentur. Et ideo de nostris libris qui unum Deum colimus iste quae proferat ignorat: sicut ignoravit et ille qui se filium Dei cum diceret, iuste a nostris prioribus crucifixus est; quem iste ipse mortuum non negat et sepultum, addit tamen hoc: quod tertio die resurrexit et in caelos ascendet. Ecce duos deos idest patrem qui istum genuit filium qui crucifixus est; et spiritum sanctum, quem dicunt sibi eius apostoli apparuisse. Ecce tres deos convincitur credere. In nostra autem lege clamat vox Dei nostri dicens: *Videte, videte, quoniam ego sum Deus, et non est alius praeter me*. Quomodo isti dicunt tres deos esse colendos: patrem quem nos credimus, filium quem parentes nostri crucis patibulo damnaverunt, tertium vero spiritum sanctum? Cum ergo tres deos istos colant, ipsum qui se solum dixit reprobant et offendunt».

Zenophilus dixit: «Si haec vox Dei est dicentis: *Non est alius praeter me*, compellitur Sylvester docere non tres deos colere sed unum, ut possit hanc trium deorum obiectionem evadere».

Sylvester episcopus dixit: «Nos unum Deum colimus et fatemur, sed non in tanta solitudine divinitatem eius esse dicimus, ut gaudium filii vero haberet: filium autem illum dicimus de quo propheta vester dixit: *Verbo Domini caeli firmati sunt*, et Spiritum Sanctum illum dicimus de quo propheta didicit: *Spiritu oris eius omnis virtus eorum*. Filium illum dicimus cui per prophetam clamat pater: *Filius meus es tu: ego hodie genui te*. Deus enim hodie habet et eras non habet, sicut ego aut tu, sed semper esse habet. Sicut ergo sine initio deus est, ita sine initio pater est: et sicut sine initio pater est, ita sine initio est iste cuius pater est cui dixit: *Faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram*. Si enim dixisset "Faciam ad imaginem et similitudinem meam" videbatur fortasse solitudinis suae indicasse vestigia. Nunc autem quod dicit "ad imaginem et similitudinem

nostram" evidenter et filium et aequalitatem expraessit; nihil enim recipit maius quia aetatis incrementa non novit; nihil minus quia ubi crescat non habet. Ipsumque voluit humani generis esse redemptorem quem secum voluit communi consilio et factorem. Nam haec vox illius adversum incredulitatem Iudaeorum qui videntes eum dixerunt: *Non est hic a Deo*. Ergo ut occultam suae divinitatis maiestatem ostenderet, taliter eorum incredulitatem confudit cum diceret: *Si nec prophetarum verbis nec meis vultis credere, quia ego sum Deus, vel oculis vestris credite videntibus me esse Deum, qui mortuos suscito*. Ideirco et prophetae vestri testati sunt dicentes: *Hic est Deus noster qui vivifica: mortuos* Praesciens ergo incredulos fore Iudeos praemonens ait: *videte, videte, quia ergo sum et non est alius praeter me; ego occidam et vivere faciam percutiam et ego sanabo.*»

Abiathar respondit: «Discue evangeliorum vestrorum volumina et ostende si alicubi invenis Christum tuum aliquem occidisse, cum legas mortuos aliquos suscitasse. Ait enim vox ista Dei: *Ego occidam et vivere faciam*».

Craton dixit: «Si constat Christum suscitasse mortuos constat eundem esse qui etiam mortem viventi intulern nam pars ista de qua Iudaeus causatur idest interfectionis humanae, possunt hoc et bestiae facere et varietas quae humanis casibus subiacet: mortuum vero suscitare non nisi solius Dei est».

Abiathar dixit: «Virtus legis nostrae semper habuit viros virtutum, qui varia signa fecerunt, nam et elementis imperaverunt et maria diviserunt, et fluenta fluminis post se currere praeceperunt, et solem stare iusserunt, et ignem de coelo super homines iniquos et super sacrificia deiecerunt, et mortuorum cadavera ad vitam quam amiserant revocarunt. Nullus tamen horum qui haec signa et prodigia fecisse leguntur sibimet honorem divini nominis usurpavit, quod iste fecit quem Iesum dicunt isti Christum et Deum et Dei filium confitentur».

Sylvester episcopus respondit: «Hoc interim negare non potes quod archisynagogi nosti filiam mortuam suscitavit, et unicum viduae in feretro portatum mortuum matri vivum reddidit etiam in sepulchro quatruiduanum habens corpus faetens Lazari ac si dormientem suscitavit. Mentior si historiographus vester Iosephus non de illo ista facta retulerit. Sed et Carphus princeps sacerdotum vestrorum in isto facto idest in suscitato Lazaro libere exarserit, si non et Pylatus haec eadem sua relatione significaverit».

Tum Abiathar: «An fuisse et alios dixi, qui ista facientes servos esse se Dei memorant; nam iste Deum se esse assuerit».

Ad quem Sylvester: «Meminisse – inquit – debes Aaron et Mariam contra Moysen superbientes leprae plaga fuisse percussos».

Abiathar «Ita est» iniquit.

Tum Sylvester: «Et hoc ad animum revoca Dathan e Choreb et Abiron viventes a terra propter superbiam devoratos».

Abiathar dixit: «Ita est».

Cui Sylvester: «Nec hoc praeterire te patiar quod Saul Christus effectus per superbiam spiritu daemonum mancipatus sit».

Dixitque Abiathar: «Ita est ».

Respondit Sylvester: «Si ita est, imo quia ita est videant iudices, utrum nam iste cui caecis visum reddidit, surdis auditum, daemones ex obsessis corporibus eiecit, maria siccis pedibus ambulavit tempestates tranquillas fecit, paralyticos curavit et suscitavit mortuos, si mentiri potuerit et se Deum dicere quid non erat? Cum utique Deus iste hebreorum nunquam passus est superbientes absque plaga aliqua acerrima praeterire, hunc vero dicentem se Deo virtutum efficacia comitabantur? Dicebat denique incredulis quod docebat: *Si verbis meis non creditis, vel virtutibus credite*».

Zenophilus illustris et Craton philosophus dixerunt: «Constat Abiathar a Sylvestro superatum: si contigerit Deum hebreorum semper superbientibus restitisse, sed et ipsa ratio evidenti documento suppeditat iste si Deus non esset et Deum se diceret, non potuisset nec conferre vitam mortuis valeret».

2. Accedit Ionas

Tunc amoto Abiathar Ionas ad conflictum admissus est, qui dixit: «Rationi humanae non committenda fides, quae Deum hunc suadeat credi, quem tu unum Deum Patrem, Filium et Spiritum Sanctum confitearis».

Sylvester episcopus dixit: «Cum legas in tuis libris de Patre qui dicat filio: *Filius meus es tu*, et filius qui dicat patri: *Ipse invocavit me: pater meus es tu*, quare quasi novum aliquid non existimas in hac sancta trinitate asserere. Nam de Spiritu Sancto audi prophetam tuum orantem: *Spiritum Sanctum tuum ne auferas a me* alium prophetam dicentem *Spiritus a me prodiit*. et alius propheta dicit: *Spiritu oris eius omnis virtus eorum idest caelorum*».

Ionas dixit: «Nunc ordo disputationis nostrae ab Abraam patre nostro sumat exordium, qui ita carus Deo extitit, ut etiam amicum suum Deus illum diceret et generationem eius, idcirco in ea parte corporis consecraret quia genus hoc nostrum naturaliter existeret. Denique cum divideret Deus gentes, et fines earum iuxta numerum statueret angelorum, facta est portio ipsius generatio haec nostra in Iacob, qui fuit filius Abraae. Mentior si ita esse scriptum praesens potuerit negare Sylvester».

Ad quem ille respondit: «Ita esse negare non possumus, sed cur hoc in medium attuleris ignoramus».

Ionas dixit: «Quoniam circumcisio est quae sanctificat colentes deum nostrum, denique si quis ex gentibus huic nostro populo sociari voluisset. nisi circumciscus esset, id fieri penitus omnino non posset».

Sylvester episcopus respondit: «Recte ista diceres, si absque circumcissione nullus potuisset iustus vel scribi vel credi. Nam et Abel primus Deo placuisse legitur et iustissimus extitisse Enoc sanctissimus memoratur, siquidem translatus illum e medio mortalium divino testimonio credimus. Nöe quoque ipse deus ita loquitur: *Te inveni iustum in ista gente*. Sem et Iaphet ipsius Nöe assertio et benedictio approbat iustissimos. Tunc fuisse Melchisedech summum sacerdotem Dei sacratissima testatur scriptura. Ecce hos omnes absque circumcissionis vulnere Deo placuisse si negaveris convinceris. Si non negaveris simul et te in hac parte superatum statuti iudices data sententia roborabunt».

Ionas dixit: «Memor esse debes quia initium assertionis meae hoc fuerit quod et dixi ab Abraam lineam disputationis assumere».

Tum Sylvester: «Priores Abraam ideo nominavi ut respondeas utrum nam ipse sit Deus, cui etiam Abraam complacuit».

Ionas dixit: «Ipse est».

Sylvester episcopus respondit: «Interrogo nunc: per quid placuisse istos Deo commemoras, per circumcissionem an per iusticiam?».

Ionas dixit: «Per iusticiam».

Respondit Sylvester: «Iusticia Dei ipsis in solis opibus bonis comprobata est, aut etiam per fidem qua crederent Deum hunc esse qui caelum terramque ac mare cum omnibus quae in eis sunt creaverit?».

Et Ionas: «Nec – inquit – poterant iusti dici nisi iustum crederent Deum».

Ad haec Sylvester: «Quid nunc interrogem diligenter Augusta intendat. Abraam quoque quando illi dictum est a Deo: *Exi de terra tua*, quando illi dictum est a Deo: *Noli timere ergo tecum sum*, quando flagellavit Deus domum Abimalech regis propter eum, et dictum est regi: *Scias quia propheta meus est, vide ne contingas eum, sed magis oret pro te: auferatur a domo tua sterilitas*. Dic mihi quando vidit angelos tres, et adoravit et salutavit; et in ipsa trinitate unum Dominum memoravit; dic mihi: quando credidit quod filium consequi posset grandaevus et senior centenaria aetate iam frigidus, et credidit, et *reputatum est ei ad iusticiam*, et amicus Dei appellatus est, dic obsecro iam circumciscus erat, an adhuc circumcissionis nulla nunquam mentio extiterat?».

Ad hanc interrogationem Ionas conticuit, et cum insisteret Sylvester ut daret interroganti responsum coepit dicere: «Ego tecum de circuncisione ago, quia Deus generationi Haebreorum attribuit, ut doceret hoc virtutis indicium, quod generi nostro concessum est»

Sylvester episcopus respondit: «Noli mihi anfractus obiicere, et quasi anguis lubricus quo citius coarctaris effugere, atque ab interrogationibus non finitis abscedere, dic quod tuae initium interrogationis assumpsisse convinceris. Abraam dixisti disputationis tuae normam arripere: dic ergo: quando Abraam his universis virtutibus promotus Dei est amicus effectus iam circuncisus erat an incircuncisus». Ionas dixit: «Nondum fuerat circuncisus».

Sylvester episcopus respondit: «Interim amicum illum Dei fides fecit. Dic nobis quid plus ab amico per circuncisionem promeruit, si nihil signaculum fidei potest esse circuncisio generi necessarium? Praescius enim Deus generationem Haebreorum per varias gentes diffundit signum carn eorum attribuit, ut tanti viri generatio per hoc signata ostenderet patrem suum Abraam per fidem et iusticiam ad Dei amicitias pervenisse».

Craton philosophus et Zenophilus illustris dixerunt: «Praerogativa circuncisionis excludit finem iusticiae. Docuit enim Sylvester non de circuncisione Deo Abraam, sed de fide et iusticia placuisse; unde si aliud Ionas quod proferat non habet, amotus abscedat: sciat enim propositionem suam Ionas evidentissimam superatam».

Constantinus Augustus dixit: «Minor Iudaeum scripturis ex omni parte superatum».

3. *Godolias sequitur*

Amoto itaque Iona, accessit Godolias, qui et dixit: «Nos de illo agimus quem natum in evangelii eorum scriptura legitur crevisse aetate et sapientia, temptatum a diabolo, post etiam vaenundatione discipuli traditum, tentum, tractum, illusum, flagellis caesum, cibatum felle; potatum aceto, spinis coronatum, expoliatum, vestimenta eius in sortem cecidisse, crucifixum, mortuum et sepultum.»

Ad haec Sylvester respondit: «Haec omnia praedicta esse de Christo vestris hodie scriptis docebimus. Nam nasci eum ex virgine sanctus Isaias hoc ordine praedixit. *Ecce virgo, in utero concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emanuel.* Quod vero inter homines conversatus sit audi tuum prophetam dicentem: *Hic Deus noster et non estimabitur praeter eum, qui ostendit viam salutis Iacob puero suo et Israel dilecto suo. Post haec in terris visus est et cum hominibus conversatus est.* Nam quod temptandus esset a diabolo et vinceret diabolum sanctus Zacharias propheta dicit: *vidi Iesum magnum sacerdotem et stabat diabolus a dextris eius et dixit ad eum: imperat tibi Deus, diabolus qui redemit Israel.* Quod autem comprehendendus esset sapientia Dei

per Salomonem loquitur: *Dixerunt, inquit, impii; comprehendamus iustum. quia inutilis est nobis;* nam quod a discipulo tradendus esset, dicit psalmigraphus: *Qui edebat panes meos, ampliat adversus me supplantationem.* Et quod expoliandus esset et ros eius in sorte caderet predixit sanctus David propheta dicens: *Diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem.* Nam quod a falsis testibus accusandus esset, predixit propheta dicens: *Insurrexerunt in me testes iniqui.* Quod spinis quidem coronandus esset, predixit sanctus Hieremias propheta *spinis peccatorum suorum circonvenerunt me* populus hic. Et quod esca fellis cibandus esset et aceto potandus, predixit sanctus propheta dicens: *Dederunt in escam meam fel et in siti mea potaverunt me aceto.* Et quia illudendus esset, predixit sanctus Hieremias dicens: *In illusionem factus sum populo huic.* Nam quod vinculis eorum ligandus esset et crucifigendus in ligno dicit sanctus Hesdras: *Vinxistis me non sicut patrem, qui liberavit nos de terra Aegypti clamantes ante tribunal iudicis; humiliastis me suspensum in ligno; tradidistis me.* Quod vero sepeliendus esset, sanctus Hieremias dicit: *In sepultura enim reviviscunt mortui.* Tempore autem quo dominus noster Iesus Christus in passione emisit spiritum *monumenta aperta sunt et multa corpora sanctorum dormientium surrexerunt.*

Haec si potueris tu, Iudaeae, probare, quia non a vestris prophetis prophetata sunt, quasi mendacem superabis me. Si autem vere ista a prophetis sanctis vobis prophetata sunt, tuis crede si meis non credis, quia probavi esse, quae dicta sunt. Et si hoc tu, Iudaeae, negare volueris religionem tuam ipse destrues. Sin vero vera dixisse confessus fueris et tuos prophetas veros testes astrues et nostrum Christum convictus adorabis.

Ad Haec Godolias: «Miror, inquit, frontem gentilis hominis legis nostrae sibi scientiam usurpantem».

Ad quem Sylvester: «Unum ergo e duobus aut deum veracem probabunt iudices et te superflua tergiversatione mentitum, aut deum mentitum et te posse deo verius protulisse».

Craton et Zenophilus dixerunt : «Vidit nunc Godolias sollicitudinem evidentissimam incurrisse: aut enim gentiles praesumere non debent scientiam legis vestrae, si hoc Deus Hebraeorum non dixit, aut si dixit Deus Abraae quod in semine eius hereditabunt omnes gentes et promissum suum ipse qui promisit implevit; superatum te esse in tua obiectione cognosce, si hoc Deum promisisse non denegas».

Constantinus Augustus dixit; «Si qua sunt alia proferantur, quia ista satis iuste sunt definita».

4. Aunan deinde

Recessit igitur Godolias et accessit Aunan qui et dixit; «Omnia quae de aliquo sancto praedicta sunt a prophetis Sylvester de Christo suo praedicta esse affirmat, unde iustissimum est ut probare debeat hoc de illo Christo praedictum fuisse per prophetas: ut nasceretur, ut temptaretur, ut teneretur, ut contumeliis affligeretur, postremo ut crucifigeretur, ut mortuus sepeliretur». Ad haec Sylvester respondit; «Necesse ergo nobis erit tuas tibi scripturas exponere de quibus mihi prius fatearis tuas esse scripturas, et veras esse, et nullam penitus nebulam falsitatis habere».

Aunan dixit: «Vera esse omnia quae prophetae dixerunt omnes scimus et nullus ignorat, sed tu ad alia dicta alia doces».

Cui Sylvester: «Ergo dabis alium quem virgo concepit et peperit; dabis alium qui gentes ad tuam legem spiritaliter intelligendam adduxit; dabis alium qui felle cibatus sit et aceto potatus, spinis coronatus, crucifixus, mortuus et sepultus, qui tertia die resurrexit a mortuis et ascendit in caelos».

Tum Constantinus Augustus: «Si – inquit – alterum dederit, Aunan sciat se evidentissime superatum».

Craton dixit: «Si promissum a Deo per prophetas constat hoc, quod in Christo completum est, videtur Aunan evadendi aditum non parere. Unde et isto amoto accedat qui obiiciat, si qua obiicienda sunt: inhonestum est enim dato responso alia pro aliis quaerere et iustis responsionibus insensatis obiectionibus contraire».

Doech quintus dixit: «Si ex semine David Christus Deus factus est quia sanctificatus natus est, baptizari non debuit: hoc enim si nascendo habuit ut Dei filius diceretur, necessarium illi non fuit, ut hoc iterum sibi gratularetur per baptismum evenire, quod iam nascendo extiterat».

Ad haec Sylvester: «Sicut circumcisio finem in circumcissione Christi accepit, ita consecratio inilium baptismatis per baptismum Christi suscepit. Non enim sanctificatus est ab aqua baptismatis Christus, sed ipse eam suo sanctificavit ingressu; quam cum intrasset, caelos ei aperiri fecit, quos contra se ipsa aqua clausos habuerat. et Spiritum Sanctum de caelo venientem accipere praestitit, ut per ipsum sic lavaret animam a peccatis, sicut per se lavat corpora a sordibus inquinata, et per ipsum discerent omnes credentes in baptismatis unda posse Sanctum Spiritum accipere».

Zenophilus dixit: «Satisfactum censeo interrogationi tuae, quod si te aliquid dicturum existimas, quaer».

At ille conticuit. Constantinus Augustus dixit: «Non taceret Doeck, si haberet contraria quae pro ferret».

[6] Sextus Chusi didascalus dixit: «Non est ab re sed valde opportunum, ut causas nobis partus virginalis exponas».

Ad quem Sylvester respondit: «Legisti in scripturis quia de limo terrae Deus fecerit primum hominem, et eiectus de Paradiso deliciarum Dei ut in labore et sudore ederet panem».

Chusi dixit: «Ita est».

Tum Sylvester: «Ergo exul sanctus est Adam per prevaricationem, quando inde foras missus est, ubi deliciis affluebat».

Chusi dixit: «Ita est».

Et Sylvester: «Dic mihi: terra de qua factus est Adam, incorrupta erat, an corrupta?».

Chusi dixit: «Incorrupta erat».

Ad haec Sylvester respondit: «Bene dixisti incorrupta erat, quoniam virgo erat».

Chusi dixit: «Quomodo virgo erat?».

Cui Sylvester: «Si incorrupta erat, virgo erat».

Chusi dixit: «Ignoro ad quam partem incorruptam aut virginem dicas».

Sylvester episcopus respondit: «Tu non legisti Deum dixisse ad Chaim corruptam esse terram, quae aperuit os suum et bibit sanguinem fratris eius?».

Chusi dixit: «Legitur».

Tum Sylvester: «Ergo virgo erat ante terra, quia nec maledictionem spinarum acceperat et sepulcrum corporis humani mortui non habebat, sed nec serpenti data fuerat ad edendum».

Chusi dixit: «Ita est».

Sylvester respondit: «Si ita est, immo quia ita est, oportuit enim ex virgine Maria novum Adam fieri, qui serpentem temptantem se vinceret, idest qui victorem Adae primi hominis vinceret et hominem de eius captivitate auferret. Et qui Adae victor extitit in paradiso, ipse temptator factus est Domini in deserto; et qui vicerat Adam manducantem, vinceretur a Domino ieiunante. Nam sicut manducatum est ab Adam suadente diabolo et omnes qui nascuntur in terra ab Adam morti addicti sunt ita ieiunatum est a Domino et omnes qui per eum renascuntur vitae aeternae restituuntur. Nuc ergo sicut mortem non inveniunt, nisi qui nati fuerint ex carne Adae et sanguine, ita vitam non inveniunt nisi renati fuerint ex aqua et spiritu sancto et carnem Christi et sanguinem suae carni et sanguini sociaverint, qui vicit diabolum, paradisum reddidit et vitae aeternae ianuas patefecit».

Tunc Constantinus Augustus cum iudicibus et universis in laudem clamaverunt Sylvestri.

[7] Septimus extitit Benjamin dicens: «Adhuc tem laudandi Sylvestri nun est, sunt enim plurima quae obiiciamus. Cum ergo de universis satisfactum fuerit et ipsi manus dantes in laudibus eius victoriae prosiliemus».

Respondit Sylvester: «Consuetudo illorum qui iniusta defendunt talis est ut dillationibus studeant, sitque eorum solatium iusticiae differre victoriam. Dic ergo quae velis ut agnoscas spiritum sanctum paratum habere in corde nostro responsum».

Benjamin dixit: «Nos de illo agimus, qui natus est Octaviani Caesaris temporibus de quo evangelia vestra dicunt quod temptatus sit a diabolo, et traditus a discipulo, pretio traditionis

accepto et tentus sit a turbis et pro blasphemiiis suis palmis caesus in faciem et flagellis in corpore et spinis coronatus in capite et inter homicidas fixus in cruce et mortuus et sepultus, cuius monumentum colitis et dicitis quod surrexit a mortuis; hunc deum dicere quae ratio faciat non possum approbare».

Sylvester respondit: «Excluso Chusi cum quo mihi erat conflictus, nunc ad singula quae obiecisti ausculta. Cum ergo dicerem semper fuisse filium Dei, ipse dixisti nos de illo dicimus qui nuper natus est et noluisti dicere qui de virgine natus est, ne tibi obviaret propheta tuus et diceret hunc esse Emanuel, quod interpretaetur nobiscum Deus; nam ipse est de quo omnes prophetae iudaeorum preconati sunt. Denique de nativitate eius Esaias clamat dicens: *ecce virgo in utero accipiet et pariet filium et vocabunt nomen eius Emanuel*. Hic ergo natus ex saemine David secundum carnem, qui praedestinatus est filius Dei in virtute, iureiurando iuraverat ad David Deus dicens: de fructu ventris tui ponam super sedem meam, et necesse erat ut iuramentum suum impleret ut hunc filium quem antequam esset mundus generaverat, quem virgo concepit et peperit, corporatet et esset in eo perfectus Deus ante saecula genitus ex patre sine matre et perfectus homo ex matre cui non esset pater carnalis. Spiritus enim sanctus virginis viscera munda, immaculata et intacta ingressus hominem talem fecit eam concipere, ut mundum qui fuerat perditus restauraret et iste qui est Deus Dei filius invisibilis per ipsum visibilis appareret essetque inter homines Deus per hominem, cui dixit pater de caelis: *filius meus es tu ego hodie genui te*. Si hoc scriptum in vestris codicibus non est, recusare stude. Si vero scriptum est, tuis potius scripturis quam meis assertionibus crede».

Tum Benjamin: «Cum non de sola nativitate Christi vestri, sed et de illusionem et traditionem et passionem et mortem eius interrogatus sis, de sola nativitate visus es aliqua intimasse, et ideo necessarium ducens ut de caeteris astruas, propterea dixi laudem tuae differri victoriae».

Ad quem Sylvester respondit: «Prius est ut confitearis Christum natum me iuste definisse, ut cum fuerit victoria mea de nativitate eius posita, de sola tecum passione confligam».

Constantinus Augustus dixit: «Iusta interrogatio antistitis: fateri enim debes de iis quae dicta sunt si recte definita sunt, nec de eodem iterum conflictus incurrat».

Respondit Benjamin: «Bene quidem dicta poterunt dici, si ista quae sequuntur non laserint».

Tum Sylvester: «Dic ergo quae sequuntur».

Ad haec Benjamin: Ergo sic filius Dei a diabolo temptari potuit, ut modo in fame panem ex lupidibus facere urgeretur, modo in celistudinem levaretur, modo ad adorandum ipsum diabolum per ostensas divitias suaderetur».

Cui Sylvester respondit: «Oblitus es me iam dixisse: ille qui per manducantem Adam victoriam ceperat, quod per Christum ieiunantem sit superatus et victus. Si enim ideo vicit, quia ab Adam auditus est, constat ideo superatum, quia est a Christo ieiunante contemptus. Nos autem non filium

Dei temptatum dicimus sed filium hominis, in quo plenitudo filii Dei consistebat. Nam sicut in eo plena divinitas erat, sic in eo etiam plena humanitas. Vere enim homo erat Christus Iesus, qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus; et sicut penitus temptari non poterat hoc quod erat filius Dei, ita plenissimae temptationis agonem agebat iste, qui erat filius hominis. Si enim homo perfectus non fuisset, non vicisset illum qui Perfectum hominem vicerat: victoria enim eius nobis prodesse -omnino non poterat; edoceri poterat Adae perditionem humano generi obfuisse, sed sicut filium virginis terrae hominem perfectum vicit diabolus et omnes natos eius in mortis sententia coepit, ita et a filio virginis Mariae homine perfecto superatus omnes renatos per eum vitae aeternae invitatus restituit. Idcirco enim Deus noster ait: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto non habebit vitam aeternam*. Una ergo in homine terrena nativitas quae nascitur morti et altera spiritalis quae nascitur vitae Perpetuae quam nativitatem nobis Christus illo tempore aperuit quando temptantem se diabolum superavit. Noli ergo temptatum avertere Deum, sed despice diabolum superatum. Nam diabolus semel vicerat Adam, a Christo triplici est victoria superatus. Suffecerat itaque hoc ut qui ideo vicerat, quoniam persuasioni eius Adam pater omnium nascentium manducando consenserat. Christus, qui est pater omnium renascentium, contempserit ieiunando et duplicatur imo triplicatur in temptatione victoria, ut qui semel vicerat tripliciter vinceretur. Nam super pinnam templi elevatus est qui ieiunium extollentiae stimulis perurgebat ut quasi qui victor per ieiunium extiterat, per semetipsa victoria ieiunii videretur extolli et iam quasi victor angelorum ministeria sibi promissa exigens in sue praecipitio comprobaret, sed ut daret nobis suae formam victoriae, ut quamvis superatum aliquis diabolum per ieiunium gaudeat, extolli omnino non debeat. Dignum huius loci triumphum obtinuit, in quo non sibi sed nobis credentibus vicit et ipsum superatum diabolum per ieiunium secuta est extollentia. Superata iterum extollentia contemptu divitiarum secuta est gloria. His enim duabus victoriis celebratis victus et gloriae humanae suppeditant hi, si qui ab eo divitiae obtineri potuerunt, qui adorator eorum extiterit, quorum monetur esse contemptor. Nam quicumque famosissimus per sanctitatem extiterit, incipiunt ei simul reges honorem cum nobilibus exhibere. Is ipse si per occasionem sublimium personarum amore captus fuerit pecuniae, non eam lucrabitur nisi fuerit eis contra iusticiam adolatus et eos quos scit per polucionem et luxuriam et maliciam et iniustitiam intra se habere diabolum non solum non execratur et arguit, verum etiam flectens cervicem adorat et despicit et hic esse triumphus quod suae dimicationis dominus noster Iesus Christus obtinuit ut diceret diabolo offerenti divitias et dominationem inimicam iusticiae exigenti ut eum quem praescium noverat pro oblatis divitiis adoraret: *vade Sathana, scriptum est enim dominum Deum tuum adorabis et ipsi soli servies*. Ecce omnes tibi temptationis causa exposui, crede iam, Iudaeae ut possis per eum qui vicit temptationes evadere et nobiscum Christi istas tres temptationis victorias celebrare».

Tunc nihilominus in laudibus Sylvestri simul cum Augusto iudices et universi populi clamoribus immorati sunt diutissime.

[8] Dehinc octavus Arohel prorumpens in vocem dixit: «Deus certe perfectio est Et nullius rei eget, quid ergo ei opus fuit ut nasceretur in Christo?»

Sylvester episcopus respondit: «Filius Dei qui ante tempora ex patre est genitus ut faceret ea quae non erant, idest caelum terram et omnia quae in eis sunt».

Et cum haec diceret Arohel dixit: «Ergo filius Dei fecit caelum et terram».

Cui Sylvester: «Quid putas filium Dei esse».

Arohel dixit: «Tu debes dicere qui illum colis».

Sylvester ait: «Filius Dei verbum patris legimus, credimus et probamus. Sed quia ex Iudaeorum semine es, et nunc christianorum discipulus esse incipis, audi David dicentem: *Verbo Domini caeli firmati sunt*. Item alius propheta dicit: *Verbum Dei validum et forte quis poterit comprehendere illud, cuius virtute terra fundata est et caelum cum suis luminaribus solidatum est et mare in sinu suo diffusum est?*»

Arohel dixit: «Verbum hoc qua ratione filium Dei, asseras edicito».

Tunc Sylvester: «Filius se genuisse verbum ipse pater asserit dicens: *tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum, ex utero ante luciferum genui te*. Tanta ergo virtus patris omnipotentis est, ut sermo qui ex ore eius erit ad facienda omnia quae sunt hic enim filius probari possit et credi».

Arohel dixit: «Constat quod antequam haberet filium pater dici non potuit Die mihi quomodo immutabilis dici potest cui hoc nomen accedit?»

Respondit Sylvester: «Nolo tam stulte erres ut Deum putes ita generare sicut homines generant. Nam Deus semper pater fuit, quia semper filius extitit, cuius et pater est. Non ergo ex accidenti hoc sortitus est nomen, semper enim pater et verbum habuit et sapientiam habuit. Verbum ergo dicimus Dei virtutem et sapientiam, quam semper in patre fuisse dubium esse non poterit».

Arohel dixit: «Et unde hoc docere poteris».

Sylvester respondit: «In corde patris verbum hoc semper fuisse: ipse Deus pater evidenter expressit cum diceret: *Eructavit cor meum verbum bonum*. Item in libro Sapientiae loquitur ipsa sapientia dicens: *Ego ex ore altissimi prodii; ego feci ut oriretur lux quando stabiliebantur montes et firmabatur terra et fundebantur flumina et erumpebant fontes aquarum; ego erant disponens omnia*. Cum ergo semper apud se habuerit verbum virtutis, pater verbum non coepit habere quod non habebat, cum ista omnia fierent, sed virtutem operum verbi coepit ostendere quod et habebat. Et sic fit ut non dicatur mutatus Deus, cui Paternitatis nomen accesserit. Sic enim semper fuit Deus, ut semper esset pater, quia sapientia eius et virtus eius verbum est. Cum ergo sine sapientia numquam

fuerit et sine virtute, quomodo putas hoc nomen Deo ex tempore venisse, cum semper fuerit filius cuius est pater?».

Zenophilus dixit: «A nativitate Benjamin sumpsit eloquium. et ideo de sola. nativitate responsum datum aut accipite aut recusate, ut de caeteris singulatim possim vobis dare responsum».

At ille siluit, nec amplius loqui valuit.

[9.] Nonus Iubal phariseus dixit: «Dicat Sylvester utrum Deus coniugae maledixerit».

Respondit Sylvester: «Nos coniugia benedicta dicimus a Deo».

Iubal dixit: «E quaere negatis de coniugio natum istum, quem colitis».

Sylvester respondit: «Nos non ideo dicimus virginis filium Christum ut coniugium condemnemus, sed causas virginei partus rationabiliter acceptamus».

Tum Iubal: «Quae causas virginis parientis ostendas ignoro. Unum hoc sentio quod obfusanda coniugia laudem virginis studes».

Et Sylvester: «Non offuscantur sed ornantur hac assertione coniugia, quoniam haec virgo quae Christum peperit de coniugibus nata est, et ita se sanctam exhibuit, ut digna esset Dei filium verbum carnem factum concipere, quo perditum saeculum repararet».

Ad haec Iubal dixit: «Quoniam de sola virginitate plenius satisfactum est, superest ut ad alia transeamus. Dicimus enim vaenundatione discipuli illum traditum, tentum, illusum, expoliatum, coronatum spinis, affixum cruci, mortuum et sepultum».

Respondit Sylvester: «Memor esse debes, Iudaeae, me dixisse Dei filium passioni subiici poenitus non potuisse, sed hominem perfectum Iesum Nazarenum, quem promiserat Deus Abraae dicens: *quod in semine tuo haereditabunt omnes gentes*. De quo etiam promiserat David Deus dicens *de fructu ventris tui ponam super sedem meam*. Hunc fuisse temptatum et passum temptatum ut diabolus cum omnibus temptationibus vinceret; passum ut universas passiones subiiceret; mortuum ut mortis imperium subiugaret».

Tum Iubal dixit: «Ergo sunt duo filii Dei: unus quem virgo peperit alter quem Deus omnipotens generavit».

Et Sylvester: «Dei filius unus in Christo est, qui sicut vere Dei est filius invisibilis, ita visibilis est Christus. Est ergo invisibilis hoc quod est Deus et est visibilis istud, quod homo est. Perfectus enim Deus perfectum hominem induit, ut perfectam salutem hominibus exhiberet».

Respondit Iubal: «Et quomodo fieri potest ut pateretur homo, qui assumptus est sine passione eius, qui [eum] assumpserat?».

Ait Sylvester: «Doceri potest aliquo exemplo ut duo in uno positi unus incurrat iniuriam, alter evadat».

Iubal dixit: «Hoc tu mihi nulla ratione ostendere poteris».

Ad haec Sylvester: «Iudaico animo ageris. Idcirco antequam audias non tibi posse ostendi a me asseris, quae Polliceor ostensorum».

Iubal dixit: «Impossible hoc mihi ratio humana Persuadet, in uno esse duo una; simul subsistere, simul teneri simul crucifigi et unum sine altero passionis istius sustinuisse iniuriam».

Tum Sylvester: « Cum qualicumque exemplo rationis humanae hoc ostendero: dicant presentes iudices re superatum».

Constantinus Augustus dixit: «Etiam si non vult praebere consensum, iudicantus est ut consentiat, cum ipse duas substantias in uno positas ostenderis unam sine alia sustinere passionis iniuriam».

Et Sylvester: «Ut praesens purpurae regis utamur exemplo Iana fuit et huic lanae sanguis accedens colorem, purpureum praebuit. Cum neretur digitis et torqueretur in filo, quid torquebatur hoc quod regie dignitatis color est, an hoc quod lana extiterat antequam purpurea fieret? Non utique color regiae dignitatis ornatus, sed vilis lana, quae nascendo extiterat. Quod cum ita sit constat lanae assimilari hominem et purpureo colori assimilari Deum qui simul in passione, simul in traditione, simul fuit dum pateretur in cruce sed passioni penitus in nullo subiacuit».

Constantinus itaque Augustus cum universis acclamantibus asserit exemplo docuisse Silvestrum.

[10.] Decimus exitit Thara phariseus dicens: «Non mihi sufficit istud exemplum, quia simul secatur color, simul etiam torquetur lana», cui cum pene omnes contraddicerent: «Non simul quidem sed solam lanam passionem subiacere non colorem».

Respondi: Sylvester: «Obsecro vos, filii carissimi, date silentium, ut evidentius exemplum proferam, cui Iudaeus contraire non possit». Et adiecit: «Audi Thara., potest fieri ut arbor habens in se splendorem solis possit incidi?».

Thara dixit: «Potest fieri».

Tum Sylvester: «Si ergo inciditur. non vides quia ictum ferientis ferri splendor solis excipit priusquam pertingat, ad lignum, sed splendor cum ibi sit, non potest nec incidi nec a dolante separari. Sic autem divinitas nec separari potuit nec incidi. Illud autem passioni subiacuit, quod sicut signum et ligari potuit et teneri».

Tunc universus etiam simul Iudaeorum populus in laudibus sancti Sylvestri acclamavit et cum vellet Augustus finem dare certaminis, Sylvester episcopus ait:

«Sileon et Zambri soli remanserunt, quibus si negata fuerit copia dicendi aliqua, videbuntur a nobis timore contempti».

[11.] Undecimus ad haec Sileon respondit: «Bene praevenire facis oppositionem tibi iure obiiciendam. Et ideo si de Christo vestro prophetae nostri vaticinati sunt, causam statutae

ignominiae irrisiois tantae passionis et mortis eius expone, ut ipsum esse Christum qui promissus est, etiam nobiscum fateamur».

Ad quem Sylvesr: «Iusta inquisitio sollicitos auditores habere desiderat, unde volo vos omnes, filii carissimi, intentos diligenter audire. Non enim tantummodo huic interrogationi satisfactorus sum, sed generaliter omnium salutis causam sum tractaturus.

Ab initio itaque saeculi ex quo homo de paradisi amoenitate est proiectus et hic in convallem lacrimarum et dolorum et mortis est exilio damnatus, de tota humani generis massa Abraam sanctus et fidelis inventus est: Hoc adeo promissum meruit ut in saemine eius bedicerentur omnes gentes. Sic enim in Eptatico legitur: *Cum divideret excelsus gentes et dispergeret filios Adae statuit Deus fines gentium secundum numerum angelorum suorum et facta est portio Domini Iacob funiculus haereditatis eius Israel*».

Et adiecit: «Ita est?».

Sileon dixit: «Ita est».

Sylvester episcopus dixit: «Cum ergo solius Abrae generationem elegisset per meritum fidei eius Abram genuit Isaac et Isaac genuit Iacob; atque hi tres tam fideliter Deo servierunt et in nullo culpabiles extiterunt, ita ut Deus omnipotens peculiari dignatione nomen suum in his nominari voluerit dicens: *ego sum Deus Abraam et Deus Isaac et Deus Iacob; hoc nomen meum est memoriale et sempiternum in saeculum saeculi*. Extiterunt sane causae, quas nunc memorare longum est ut filioi Abraae devenirent in terram Aegipti et essent sub Propharaonis imperio. Sed memor promissionis suae Deus eiecit illos inde in manu forti et brachio excelso, ita ut faceret eos siccis pedibus transire per medium mare et ipsum Pharaonem in conspectu eorum cum omni exercitu suo marinis fluctibus daret. De hinc dedit eis legem per sanctum Moisen sacrificiorum idest in vitulis, in tauris, in ovibus, in hoedis, in capris, in hircis, in turturibus et in columbis. Sed ista omnia et his similia diabolus affectatus etiam suis idolis coaptavit. Unde factum est ut nasceretur ex virgine, ut nos renasceremur ex ecclesiae virginis utero. Esurivit ut nos reficeret sitivit ut aviditari nostrae vitalis pocula ministraret. Temptatus est ut nos a temptationibus diaboli liberaret, tentus est ut nos dimitteret a cultura daemonum, quae nos tenebat; ligatus est ut nos a nodo maledictionis absolveret: irrisus est ut nos ab irrisione daemonum liberaret; humiliatus est ut nos exaltaret; captus est ab hominibus ut nos a captura daemonum erueret; expoliatus est ut nuditatem primae prevaricationis non ficorum folliis nec pelliciis tunicis sed indumentis candidis indulgentiae tegeret et super nivem dealbatus ac mundos a peccatorum sordibus omnes credentes in se patri suo filios adoptaret. Spineam in capite coronam accepit ut nos a maledictione spinarum et tribulorum eriperet et flores paradisi quos nos fecit humana presumptio perdere redonaret. Et quoniam ligne concupiscentiae detinebamur addicti, lignum crucis Christus accepit, ut de peccato damnaret

peccatum in carne. Accepit escam fellis et aceti poculum ut hominem ad terram fluentem lac et mel introduceret et fontes nobis mellifluos aperiret. Accepit in se maledictionem nostram, ut super nos ipsos benedictionem suam effunderet: et nostram a nobis maledictionem auferret; suscepit in se mortalitatem nostram et suam nobis vitam simul cum aeternitate restituit. Sepultus est, ut sepulturas sanctorum benediceret. Surrexit, ut mortuis vitam redderet. Ascendit in caelos ut homini non solum paradysum quem amiserat restitueret, verum etiam et caelorum ianuam aperiret. Sedet nunc ad dexteram patris, ut precibus credentium annuat. Sed ne verbis currentibus humana tantum ratione patrocinari videretur absque aliquibus pigmentis vel haerbis ac medicaminibus caeco nato de luto salivae suae reddidit visum, ut se esse ostenderet, qui primum hominem de limo terrae plasmaverat; caeco nato visum reddidit ut quod visus fuerat non dedisse creando, miserando donaret. Ideo etiam leproso mundavit verbo, omnibus aegrimoniis salutem praebuit, daemonium ex obsessis corporibus expulit, pedibus deambulavit maria; imperavit ventis; tempestates compescuit et vitam mortuis et sepultis oris sui redonavit imperio. Quid plura edisseram? Venturus est iudicare vivos et mortuos, ut reddat unicuique secundum opera sua. Haec est fides nostra, quam tenemus et predicamus et credimus. Si quid tibi, o Iudaeae, minus dictum putas, interroga».

Haec et his similia dicente papa Sylvestro universi populi simul cum regibus et cum iudicibus iustis laudibus exclamabant agentes Deo gratias, qui tantam rationem per os eius auribus eorum dedisset, ut nulla dubietas eorum mentibus de Christi omnipotentia remaneret.

His auditis Syleon dixit: «Fateor mihi de omnibus satis esse factum. Nam primus sermo tuus et medius et ultimus ita ratione firmatus est, ut iam olim debuissimus Christo credere. Nam nihil novum agit perfidia nostra, quae semper probatur contra suam utilitatem egisse.

ERRATA CORRIGE

- p. 7 Luis: Louis
- p. 8 dei manoscritti: del manoscritto
Staatsbibliothek München clm 3514 (codex Velséri), s. VIII.m p. 1-18: *om.*
- p. 11 Luis: Louis
- p. 14 in cui è ricordata: in cui sono ricordate
- p. 25 traslittero il greco in *Ellénes*
- p. 33 Luis: Louis
- p. 34 "terzo genere di uomini": giudei
- p. 41 Luis: Louis
- p. 46 Codex manichéèn di Colonia: Codice manicheo di Colonia
- p. 65 alter-ego simbolico a Costantino: alter-ego simbolico di Costantino
- p. 80 *seculi potestas: saeculi potestas*
Luis: Louis
- p. 86 conscientiam: conscientia
- p. 90 omnium possessionum regalium: da tutti i possedimenti imperiali
- p. 90 Anche il provvedimento: anche il provvedimento
- p. 91 Uno dei giorni successivi: il giorno successivo
- p. 112 In questo senso Gli *Actus*: In questo senso gli *Actus*
- p. 113 la formula niceno-costantinopolitana: la fede seguita da papa Damaso e Pietro d'Alessandria
- p. 123 nel fatto il regno: nel fatto che il regno
- p. 125 nos: *om.*
- p. 130 trascurati: : trascurati.
- p. 137 Luis: Louis
- p. 141 che abbia scritto: che avrebbe scritto
- p. 142 in ogni caso una al suo interno: in ogni caso al suo interno
- p. 143 ad considerare: a considerare
- p. 144 traslittero il greco in *kath'upòstasin evòtes*
difenderla *multa milia verborum*: difenderla con *multa milia verborum*
- p. 156 Antico Testamento. per avvalorare: Antico Testamento per avvalorare
- p. 159 verificate: Gli attacchi : verificate. Gli attacchi
- p. 167 traslittero il greco in *aeigenés* e *sunagénnetos*
contemplarela: contemplare la
- p. 195 Zambri tenta di ingannare la folla: Simone tenta di ingannare la folla
- p. 201 fra fine IV secolo e la prima metà del VI: fra fine V secolo e la prima metà del VI

«Non c'è niente di meglio da fare che interpretare miti?»

C.O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen
Mythologie*, Göttingen 1825, tr. it.
Prolegomeni a una mitologia scientifica,
Napoli Guida 1991, p. 151.

Edizione degli *Actus Silvestri* utilizzata

F. Mombritius, *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum*, novam hanc editionem curaverunt duo monachi solesmenses, H. Quntin et A. Brunet, Paris 1910, rist. anast. Hildesheim-New York 1978, da F. Mombritius, *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum collecta ex codicibus mss*, Mediolani ca. 1475, con ristampa in P. De Leo, *Ricerche sui falsi medievali I. Il "Constitutum Constantini": compilazione agiografica del sec. VIII. Note e documenti per una nuova lettura*, Reggio Calabria, 1975, pp. 153-221.

Abbreviazioni

AASS	<i>Acta Sanctorum</i> (ed. Bollandisti)
AFLF	Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia
AB	Analecta Bollandiana
AIIS	Annali dell'Istituto italiano per gli Studi storici
ASE	Annali di Storia dell'Esegesi
ASRSP	Archivio della società romana di storia patria
A TEC	S. Mazzarino, in <i>Il Basso Impero. Antico, tardoantico ed Era Costantiniana I-II</i> , Roma-Bari 1975-1980
<i>BHL</i>	
BIDR	Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano
BRL	Bullettin of the John Rylands Library.
Bruns	H. Th. Bruns, <i>Canones Apostolorum et Conciliorum saec. IV-VII</i> , Berolini 1839
CBCR	R. Krautheimer, <i>Corpus basilicarum christianorum Romae</i> , I-V, Città del Vaticano 1937
CCH	<i>Corpus Christianorum</i>
CChrL	<i>Corpus Christianorum, series Latina</i>
CI	<i>Corpus Iuris Civilis II. Codex Iustinianus</i> , ed. Krueger, Hildesheim 1989 = Berlin 1954
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> , Berlin 1863-1899
CrSt	Cristianesimo nella storia
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CSHB	<i>Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae</i>
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
CTh	<i>Theodosiani Libri XVI</i> , ed. Mommsen, Berlin 1961 ²
C&M	Classica et Mediaevalia
DAGR	C. Daremberg- E. Sagliò, <i>Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments</i> .

<i>Dig</i>	<i>Corpus Iuris Civilis I. Digesta</i> , ed. Th. Mommsen-P.Krueger, Weidmann 1993 = Berlin 1963
DOP	Dumbarton Oaks Papers
Enc. Jud.	Enciclopedia Judaica
FMS	Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster
HJ	Historisches Jahrbuch
<i>ILS</i>	H. Dessau, <i>Inscriptiones Latinae Selectae</i> , Berlin 1892-1916
IURA	Rivista internazionale di Diritto romano e antico
JEH	Journal of Ecclesiastical History
JRS	Journal of Roman Studies
JS	Journal des Savants
JThS	Journal of Theological Studies
<i>LP</i>	L. Duchesne, <i>Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire</i> , I-II, Paris 1955 = Paris 1886-1892
LTHK	Lexicon für Theologie und Kirche
MAL	Memorie della classe di scienze morali e storiche dell'Accademia dei Lincei
Mansi	<i>Amplissima collectio sacrorum conciliorum</i>
MedAnt	Mediterraneo Antico
MEFR	Mélanges d'Archéologie et d'Histoire dell'École Française de Rome
<i>MGH</i>	<i>Monumenta Germaniae Historiae</i>
<i>MGH AA</i>	<i>Monumenta Germaniae Historiae Auctores Antiquissimi</i>
MH	Museum Helveticum. Revue suisse pour l'Étude de l'Antiquité classique
ND	Nuovo Didaskaleion
<i>Nov.</i>	<i>Corpus Iuris Civilis III. Novellae</i> , ed. Schoell-Kroll, Weidmann 1993 = Berlin 1963
<i>Nov. Th.</i>	<i>Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes</i> , ed. Mommsen-Meyer, Berlin 1905
NP	Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike, Stuttgart-Weimar 1996
NRTh	Nouvelle Revue Theologique
<i>PG</i>	J.-P. Migne, <i>Patrologiae cursus completus, Series Graeca</i> , Parisiis 1857-1866
<i>PL</i>	J.-P. Migne, <i>Patrologiae cursus completus, Series latina</i> , Parisiis 1844-1855

PLRE	A. H. M. Jones et al., <i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , Cambridge 1971 sgg.
RE	G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus und K. Ziegler (a cura di), <i>Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertum-swissenschaft</i> , Stuttgart 1893 sgg.
REA	Revue des Études Anciennes
RecSR	Recherches de Science Religieuse
Rev. Bén	Revue Bénédictine
RFIC	Rivista di Filologia e Istruzione Classica
RIDA	Revue Internationale des Droits de l'Antiquité
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RQA	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
RSCI	Rivista Storia della Chiesa in Italia
RSI	Rivista storica italiana
RSLR	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa
RSR	Revue de sciences religieuses
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
SCO	Studi Classici e Orientali
SDHJ	Studia et Documenta Historiae et Juris
<i>Sirm</i>	<i>Constitutiones Sirmondianae</i>
StPatr	Studia Patristica
StudMed	Studi medievali
StudStor	Studi storici
Thiel	A. Thiel, <i>Epistulae Romanorum Pontificum Genuinae et quae ad eos scriptae sunt a s. Hilario usque ad Pelagium II</i> , Braunsburg 1868
TZ	Theologische Zeitschrift
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Paganisme, Judaïsme, Christianisme* (Mél. M. Simon), Paris 1978.

AA.VV., *Gli Ebrei nell'Alto medioevo*. Atti della XXVI Settimana di Studi del CISAM, I, Spoleto 1980.

AA.VV., *L'agiografia latina nei secoli IV-VII*, «Augustinianum» 24, 1984.

AA.VV., *Cristianesimo e giudaismo: eredità e confronti*. XVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 1987, «Augustinianum» 28, 1988.

AA.VV., *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale*, XXXVI Settimana di Studio del CISAM, Spoleto 1989.

AA.VV., *Les fonctions des saints dans le monde occidentale*, Rome 1991.

V. Aiello, *Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro*, in G. Bonamente-F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico I*, Macerata 1990, pp. 17-58.

V. Aiello, *Cassiodoro e la tradizione su Costantino*, in S. Leanza (a cura di), *Cassiodoro dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Squillace 25-27 ottobre 1990), Squillace 1993, pp. 131-157.

G. Alberigo, G. L. Dossetti Perikles, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 2002².

A. Alessandrini, *Teodorico e papa Simmaco durante lo scisma laurenziano*, in *Archivio della Reale Deputazione Romana di Storia Patria* 67, 1944, p. 154.

S. Angiolani, *Severo Alessandro e i cristiani nell'"Historia Augusta"*, «AFLM» 27, 1994, pp. 9 ss.

- G. T. Armstrong, *Imperial church buildings in the holy land in the 4^o century*, «BiblArch» 30, 1967, pp. 90-108.
- G. Arnaldi, *Le origini dello stato della chiesa*, Torino 1987.
- J. Assman, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, (tr. it. Francesco de Angelis), Torino 1997².
- M. Aubineau (a cura di), *Les Homélie festales d'Hésichius de Jérusalem*, voll. I e II (Subsidia Hagiographica, 59), Société des Bollandistes, Bruxelles 1978-1980.
- I. Aulisa, *Tertulliano. Polemica con i giudei*, Roma 1998.
- I. Aulisa, *La polemica anti giudaica agli inizi del V secolo in due scritti anonimi*, «VC» 39, 2002, pp. 69-100.
- I. Aulisa, *Papisci et Philonis Iudaeorum cum monacho colloquium: note per una ricostruzione del confronto tra giudei e cristiani in epoca altomedievale*, «VC» 40, 2003, pp. 17-41.
- C. Azzara, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale*, Spoleto 1997.
- A. Baldini, *Ricerche sulla storia di Eunapio di Sardi*, Bologna 1984, pp. 158-172.
- G. Bardy, *Il papato dopo Calcedonia. Gli scismi romani (461-514)*, in A. Fliche-V. Martin (a cura di), *Storia della Chiesa*, tr.it., IV, Torino 1972, pp. 419-437.
- T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981.
- G. Barone-Adesi, *Il ruolo sociale dei patrimoni ecclesiastici nel Codice Teodosiano*, «BIDR» 83, 1980, pp. 221-245.
- G. Barone-Adesi, «*Servi fugitivi in ecclesia*». *Indirizzi cristiani e legislazione imperiale*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 8, Perugia 1990, pp. 695-741.

- N. Baglivi, *Costantino I nelle 'Historiae adversus paganos' di Paolo Orosio*, «Orpheus» 9, 1989, pp. 13 ss.
- A. Baldini, *Ricerche sulla Storia di Eunapio di Sardi*, Bologna 1984.
- P. Batiffol, *Les documents de la Vita Costantini*, «RSR» 4, 1914, pp. 81-95.
- P. Batiffol, *L'empereur Justinien et le siège apostolique*, «RecSR» 16, 1926, ora in Id., *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église*, Paris 1938, pp. 249-317.
- P. Batiffol, *La paix costantinienne et le catholicisme*, Paris 1944.
- G. Berger, *L'operis novi nuntiatio ed il concetto di ius publicum in Ulpiano*, in «IURA» 1, 1950, pp. 102-123.
- O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1947.
- R. Bidagor, *La Iglesia propia en España*, Roma 1933.
- B. Biondi, *Il diritto romano cristiano I-II-III*, Milano 1954.
- B. Biondi, *Giustiniano primo principe e legislatore cattolico*, Milano 1936.
- B. Bleckmann, *Pagane Visionen Kostantins in der Chronik des Johannes Zonaras*, in G. Bonamente-F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico I*, Macerata 1990, pp. 151-170.
- B. Blumenkranz, *Juden und Jüdisches in christlichen Wundererzählungen*, «TZ» 10, 1954, pp. 417-446.
- B. Blumenkranz, *Altercatio Aecclesiae contra Synagoram. Texte inédit du X^e siècle*, Strasbourg 1954.
- B. Blumenkranz, *Vie et survie de la polémique antijuives*, «StPatr» 1, 1957, pp. 471 ss.

- B. Blumenkranz, *Augustin et les juifs; Augustine et le judaïsme*, «Recherches Augustiniennes» 1, 1958, pp. 225-241.
- B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde Occidental (430-1096)*, Paris, 1960.
- B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les Juifs et le Judaïsme*, Paris 1963.
- B. Blumenkranz, *Anti-Jewish polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality?*, «Journal of Jewish Studies» 15, 1964, pp. 125-140.
- B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Paris 1973².
- S. Boesch Gajano (a cura di), *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976.
- S. Boesch Gajano, *Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno*, «Quaderni medievali» 8, 1979, pp. 12-43.
- S. Boesch Gajano, *Le metamorfosi del racconto*, in G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica, III, La ricezione del testo*, Roma 1990, pp. 217-243.
- S. Boesch Gajano, *Tra bilanci e prospettive*, «Cassiodorus» 2, 1996, pp. 231-242.
- S. Boesch Gajano, *L'agiografia*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, XLV Settimana di Studio del CISAM (3-9 aprile 1997), Spoleto 1998, pp. 797-843.
- G. Bonamente, *Eutropio e la tradizione pagana su Costantino*, in L. Gasperini (a cura di), *Scritti storico-epigrafici in memoria di M. Zambelli*, Roma 1978, pp. 17 ss., 34 ss., 43 ss.
- G. Bonamente, *Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca costantiniana*, in G. Bonamente-F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico I*, Macerata 1990, pp. 171-201.

P. C. Bori, *Il vitello d'oro*, Torino 1981.

P. C. Bori, *L'estasi del profeta e altri saggi tra Ebraismo e Cristianesimo*, Bologna 1989.

S. Borgehammar, *How the Holy Cross was Found. From Event to Medieval Legend*, Stockholm 1991.

A. Bouché-Leclercq, *Le pontifes de l'ancienne Rome*, Paris 1871.

L. Bove, *Immunità fondiaria di chiese e chierici nel Basso Impero*, in A. Guarino-L. Labruna (a cura di), *Syntelesia V. Arangio Ruiz II*, Napoli 1964, pp. 886-902.

S. Bradbury (a cura di), *Severus of Minorca, Letter on the Conversion of the Jews*, Oxford 1996.

W. G. Braude, *Jewish Proselyting in the First Five Centuries of the Common Era. The Age of the Tannaim and Amoraim*, Brown 1940.

L. Bréhier, *La politica religiosa di Giustiniano*, in A. Fliche-V. Martin (a cura di), *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, IV, 3° ed. it. Torino 1972, pp. 437-466.

S. P. Brock, *Two syriac Poems on the Invention of the Cross*, in N. El-Khoury, H. Crouzel, R. Reinhardt (a cura di), *Lebendige Überlieferung. Festschrift für H.-J. Vogt*, Beirut/Ostfildern 1992, pp. 55-82.

P. Brown, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, «JRS» 51, 1961, pp. 1-11.

P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972.

P. Brown, *The Cults of the Saints*, Chicago 1981.

P. Brown, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge 1995.

V. Burch, *Myth and Constantin the Great*, Oxford 1927.

S. Calderone, *Costantino e il cattolicesimo*, Firenze 1962.

P. G. Caron, *Asile et hospitalité dans le droit de l'Église primitive*, «RIDA» 3°, 10, 1963, pp. 187-198.

P. G. Caron, *Costantin le Grand, episkopos ton ektos de l'Église Romaine*, «RIDA» 3°, 22, 1975, pp. 179-188.

C. Caspar, *Geschichte des Papsttums, von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft II: Das Papsttums unter byzantinischer Herrschaft*, Tübingen 1933.

G. Cassani, *Origine giuridica delle decime ecclesiastiche e delle centesi in particolare*, Bologna 1894.

R. Cessi, *Lo scisma laurenziano e le origini della dottrina politica della Chiesa di Roma*, «ASRSP» 42, 1919, pp. 5-229.

A. Chaniotis, *Asylon*, «ND» 2, 1997, coll. 143-144.

T. Christensen, *The So-Colled Edict of Milan*, «C&M» 35, 1984, pp. 129-175.

M. P. Ciccarese, «*Formam Christi gerere*». *Osservazioni sul simbolismo cristiano degli animali*, «ASE» 8/2, 1991, pp. 565-587, in part. pp. 573-574.

A. G. Clemente, *L'economia imperiale romana*, in A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma* cit. II/1, *L'impero mediterraneo. La repubblica imperiale*, pp. 365-84.

E. Coccia, *Il titolo di Equizio e la basilica dei SS. Silvestro e Martino ai Monti*, in «RAC» 39, 1963, pp. 237-38.

G. B. Coleman, *Constantin the Great and Christianity. Three Phases: the Historical, the Legendary, the Spurious*, New York 1914.

- R. P. Coleman-North, *Roman State and Christian Church I*, London 1966.
- F. E. Consolino, *Il significato dell'Inventio Crucis nel De Obitu Theodosii*, «AFLF» 5, 1984, Firenze, pp. 161-180.
- P. Courcelle, *Histoire litteraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964³, p. 225.
- L. Cracco Ruggini, *Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI sec. d.Cr.*, «SDHJ» 25, 1959, pp. 186-284.
- L. Cracco Ruggini, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo*, in *Studi in onore di O. Bertolini*, Pisa 1972, pp. 177-300.
- L. Cracco Ruggini, *Pubblicistica e storiografia bizantine di fronte alla crisi dell'impero romano*, «Athenaeum» 51, 1973, pp. 146-183.
- L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, «Augustinianum» 14, 1974, pp. 409-449.
- L. Cracco Ruggini, *Il paganesimo romano fra religione e politica (384-394 d.C.): per una reinterpretazione del «Carmen contra paganos»*, Mem. Acc. Naz., dei Lincei, Cl. Sc. Mor., St. e Filol., Ser. VIII, 23, 1, Roma 1979, pp. 1-144.
- L. Cracco Ruggini, *Pagani, ebrei, cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli ebrei nell'alto medioevo*, XXVI/1 Settimana di studio del CISAM, Spoleto 1980, pp. 15-101.
- L. Cracco Ruggini, *Zosimo ossia il rovesciamento delle 'storie ecclesiastiche'*, «Augustinianum» 16, 1976, pp. 23-36.
- L. Cracco Ruggini, *Pagani, Ebrei e Cristiani: Odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli Ebrei nell'Alto medioevo*. Atti della XXVI Settimana di Studi del CISAM, I, Spoleto 1980, pp. 15-101.

- L. Cracco Ruggini, *Tolleranza e intolleranza nella società tardo-antica: il caso degli ebrei*, in: *Dieci prolusioni accademiche (1975-1985)*, Vicenza 1985, pp. 189-208.
- L. Cracco Ruggini, *Gli antichi e il diverso*, in: P.C. Bori (a cura di), *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*. Atti del Conv. Intern. (Bologna, 12-14 dic. 1985) (Bologna, 1986), pp. 13-49.
- L. Cracco Ruggini, *Società provinciale, società romana, società bizantina in Cassiodoro*, in S. Leanza (a cura di), *Cassiodoro dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Squillace, 25-27 ott. 1990), Catania 1993, pp. 245-261.
- L. Cracco Ruggini, *Clientele e violenze urbane a Roma fra IV e VI secolo*, in: R. Soraci (a cura di), Atti del Conv. Intern. su *Corruzione, repressione e rivolta morale nella tarda antichità* (Catania, 11-13 dic. 1995), Catania 1999.
- G. Crifò, *Asilo (diritto di) (premessa storica-diritti antichi)*, in *Enciclopedia del diritto* III, Milano 1958, pp. 191-158.
- G. Crifò, *La Chiesa e l'Impero nella storia del diritto*, in E. dal Covolo e R. Uglione (a cura di), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, Roma 1997, pp. 171-196.
- A. Crivellucci, *Della fede storica di Eusebio nella vita di Costantino*, Livorno 1888.
- A. Crivellucci, *Gli editti di Costantino ai provinciali della Palestina e agli orientali (Eus. V.C. II, 24-42 e 48-60)*, «StudStor» 3, 1894, pp. 369-384, 415-422.
- A. Crivellucci, *I documenti della 'Vita Costantini' (Al Prof. O. Seek dell'Università di Greifswald)*, «StudStor» 7, 1898, pp. 411-429 e 453-459.
- G. Dagron, *L'empire romain d'Orient au IV^o siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme, Le témoignage de Thémistios*, [Travaux et mémoires, 3] Paris 1968, pp. 1-241.
- I. Daniele, *I documenti costantiniani della "Vita Costantini" di Eusebio di Cesarea*, «Analecta Gregoriana», 13, Roma. 1938, pp. 58-173.

- J. Daniélou, *Etude d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia*, Paris 1966.
- V. C. De Clercq, *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of Constantinian Period*, Washington 1954.
- D. De Decker-G. Depuis-Masay, *L' "épiscopat" de l'empereur Costantin*, «Byzantion» 50, 1980, pp. 118-157.
- L. De Giovanni, *Il libro XVI del codice Teodosiano. Alle origini della codificazione interna dei rapporti chiesa-stato*, Napoli 1991.
- H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad rec. H. Quentin*, in *Acta SS. Novembris*, II, pars posterior, Bruxelles 1931.
- H. Delehaye, *Étude sur le Légendier Romain. Les Saints de Novembre et de Décembre*, Bruxelles 1936.
- H. Delehaye et socii, *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum*, in *Propylaeum ad Acta SS. Decembris*, Bruxelles 1940.
- H. Delehaye, *Problemi di metodo agiografico: le coordinate agiografiche e le narrazioni*, in S. Boesch Gajano (a cura di), *Agiografia altomedioevale*, Bologna, 1976, pp. 49-71.
- P. De Leo, *Ricerche sui falsi medievali I. Il "Constitutum Constantini": compilazione agiografica del sec. VIII. Note e documenti per una nuova lettura*, Reggio Calabria, 1974.
- S. D'Elia, *Storia e teologia della storia nel "De civitate Dei"*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Atti del convegno di Erice, 3-8 dic. 1978, Messina 1980, pp. 391-481.
- R. Delmaire, *Largesses Sacrées et Res Privata. L'aerarium imperial et son administration du IV^o au VI^o siècle*, Paris-Roma 1989.
- A. Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, «Handbuch der Altertumswissenschaft» III, 6, München 1989.

B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975.

L. Desanti, *Vestali e vergini cristiane*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana VIII*, 1990, pp. 473-488.

A. Desreumaux, *La Doctrine d'Addai. L'image du Christ et les monophysites*, in F. Boespflug e N. Lossky (a cura di), *Nicée II, 787-1987, Douze siècles d'images religieuses*. Actes du colloque international Nicée II (Paris, 2, 3, 4 octobre 1986), Paris 1987, pp. 73-79.

A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et traduction du texte syriaque intégral de La Doctrine d'Addai*, Turnhout 1993.

A. Desreumaux, *La doctrine d'Addai. Essai de classement des témoins syriaques et grecs*, «Augustinianum» 23, 181-186.

A. Desreumaux., *Les titres des œuvres apocryphes chrétiennes et leur corpus. Le cas de la <Doctrine d'Addai> Syriaque*, in M. Tardieu (a cura di), *La formation des canons scripturaires*, Paris 1993, pp. 203-217.

F. Dolbeau, *Les hagiographes au travail: collecte et traitement des documents écrits (X^e-XII^e siècles)*, in M. Heizelmann (a cura di), *Manuscrit hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen 1992, pp. 49-76.

F. J. Dölger, *Der Taufe Konstantins und ihre Probleme*, in F. J. Dölger (a cura), *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, «RQA» Supp. 19, Freiburg 1913, pp. 337-447.

J. Döllinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, München 1863.

J.-B. D'Onorio, *Le Pape et le gouvernement de l'Église*, Paris 1992.

H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1954.

- J. W. Drijvers, *Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien*, «Orientalia Christiana Analecta» 221, 1983, pp. 171-185.
- J. W. Drijvers (*Facts and problems in early Syriac-speaking Christianity*, «East of Antioch», London 1984, pp. 157-175.
- J. W. Drijvers, *Abgarsage*, in W. Schneemelcher (a cura di), *Neutestamentliche Apokryphen in deutschen Übersetzung I Evangelien*, Tübingen, 1987, pp. 389-395.
- J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and her Finding of the True Cross*, Leiden 1992.
- J. W. Drijvers, *The Syriac Romance of Julian. Its Function, Place of Origin and Original Language*, in R. Lavenant (a cura di), *VI° Symposium Syriacum 1992*, «Orientalia Christiana Analecta» 247, Roma 1994, pp. 201-214.
- J. W. Drijvers, *The Protonike legend and the Doctrina Addai*, «Studia Patristica» 33, Louvain 1996, pp. 517-523.
- J. W. Drijvers, *The Man of God of Edessa, Bishop Rabbula and the Urban Poor. Church and Society in the Fifth Century*, «Journal of Early Christian Studies» 4, 1996, pp. 235-248.
- J. W. Drijvers, *The finding of the True Cross: the Judas Kyriakos legend in Syriac*, Lovain 1997.
- L. Duchesne, *L'Église au VI° siècle*, Paris 1925.
- L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, Paris 1955².
- L. Duchesne, *I primi tempi dello Stato Pontificio*, rist. it. Torino 1947 (trad. di A. M. Salvatorelli Casalegno).
- G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966.

P. Duparc, *Origines de la grâce dans le droit pénal romain et français, du Bas-Empire à la Renaissance*, Paris 1942.

P. Dupont, *Les privilèges des clercs sous Constantin*, «RHE» 62, 1967, pp. 729 ss.

Y. M. Duval, *L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident. Rimini (359/60) et Aquilée (381), Hilaire de Poitiers (d. 367/8) et Ambroise de Milan (d. 397)*, Paris 1998.

A. Ehrhardt, *Constantine, Rome and the Rabbis*, «BRL» 42, 1959-60, pp. 288-312.

T. G. Elliot, *The tax exemption granted to clerics by Constantin and Constantius II*, «Phoenix» 32, 1978, pp. 326-336.

W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Grossen*, München 1953.

M. Erbetta (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento, II. Atti e leggende*, 4 voll, Torino 1966-1981.

E. Ewig, *Das Bild Constantins des Grossen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters*, in «HJ» 75, 1956, pp. 1-46.

R. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zürich 1966.

L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Philadelphia 1993.

A. E. Felle, *Echi della polemica anti giudaica nella documentazione epigrafica cristiana occidentale: un primo approccio*, «ASE» 14/1, 1997, pp. 207-219.

G. Ferrari Delle Spade, *Le immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale*, in Id., *Scritti giuridici III*, Milano 1956, pp. 125-242.

G. Filoramo- D. Menozzi, *Storia del cristianesimo. l'antichità*, Bari 2001.

- A. Fliche-V. Martin (a cura di), *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni I-VI*, 3° ed. it., Torino 1972.
- M. Fortina, *L'imperatore Graziano*, Milano-Torino 1953.
- G. Fowden, *The last days of Constantin: oppositional versions and their influence*, «JRS» 84, 1994, pp. 163-166.
- V. Fozzo, *I Padri e la difesa delle icone*, in A. Quacquarelli (a cura di), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989, pp. 412-455.
- A. Fraschetti, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari 1999.
- W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford 1985.
- W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, London 1984.
- L. Frothingham, *L'omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Costantino imperatore*, «MAL» 8, 1883, pp. 167-242.
- J. G. Gager, *The origin of anti-semitism. Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York-Oxford 1985.
- M. Gaster, *The Sword of Moses*, in Id., *Studies and Text in Folklore*, new York 1971.
- J. Gaudemet, *La formation du droit seculier et du droit de l'Église aux IV^o et V^o siècles*, Paris 1957.
- J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain*, Paris 1959².
- A. Giardina, *Cassiodoro politico e il progetto delle Variae*, in *Teoderico il grande e i Goti d'Italia, Atti del XIII Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo I (Milano, 2-6 novembre 1992)*, CISAM, Spoleto 1993, pp. 45-76.

- A. Giardina, *Le due Italie nella forma tarda dell'impero*, in Id., *L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma-Bari 1997, pp. 265-306.
- E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, tr. it., *Storia della decadenza e caduta dell'Impero Romano II*, Torino 1987.
- C. Ginzburg, *The conversion of the Jews of Minorca (417-418). An experiment in History of Historiography*, in AA.VV., *Pauvres et riches. Société et Culture du Moyen-Age aux Temps Modernes*, Warszawa 1992, pp. 21-30.
- P. Golinelli, *Gli studi agiografici in Italia nell'ultimo trentennio*, «Hagiographica» 6, 1999, pp. 103-105.
- F. Gori, *Arnobio il Giovane. Disputa tra Arnobio e Serapione*, Torino 1993.
- A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, Torino 1915.
- H. Grégoire, *Eusèbe n'est pas l'auteur de la 'Vita Costantini' dans sa form actuelle et Constantin ne s'est pas 'converti' en 312*, «Byzantion» 13, 1938, pp. 561-583.
- I. Grego, *La reazione ai Giudeo-Cristiani nel IV secolo negli scritti patristici e nei canoni conciliari*, Jerusalem 1973.
- R. Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987.
- A. Grillmeier-H. Bacht (a cura di), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1953.
- F. Guidobaldi, *Roma. Il tessuto abitativo, le «domus» e i «tituli»*, in A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma cit III/2, L'età tardoantica. I luoghi e le culture*, Torino 1993, pp. 75-83.
- H. Günther, *Psicologia della leggenda. Aspetti e problemi*, in *Agiografia altomedioevale*, S. Boesch Gajano (a cura di), Bologna, 1976 cit., pp. 73-84.

- A. Harnack, *Die "Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani" nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche*, Leipzig 1883.
- S. Heid., *Review of Jan Willem Drijvers, Helena Augusta: Waarheid en Legende (Groningen 1989)*, «JbAC» 33, 1990, pp. 253-256.
- S. Heid., *Zur frühen Protonike- und Kyriakoslegende*, «Anal. Boll» 109, 1991, pp. 73-108.
- M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, 1987².
- A. P. Hayman, *The Disputation of Sergius Stylite against a Jew*, Louvain 1973.
- H. Heinen, *Helena, Konstantin und die Überlieferung der Kreuzauffindung im 4. Jahrhundert*, in E. Aretz et al. (a cura di), *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi*, Trier 1995, pp. 83-117.
- A. B. Hulén, *The «Dialogue with the Jews» as Sources for the Early Jewish Argument against Christianity*, «Journal of Biblical Literature» 51, 1932, pp. 58-70.
- E. D. Hunt, *Holy land pilgrimage in the later Roman empire AD 312-460*, Oxford, 1982.
- G. Howard, *The Teaching of Addai* (Early Christian Literature Series, 4), Chico 1981.
- Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, Berlin 1851.
- P. Joannou, *La législation impériale et la christianization de l'Empire Romain (311-476)*, Roma 1972.
- A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, London 1948.
- A. H. M. Jones-T. C. Skeat, *Notes on the Genuineness of the Constantinian Documents in Eusebius's Life of Costantine*, «JEH» 5, 1954, pp. 196-200.

A. H. M. Jones, *The Development of Constantine's Attitude Paganism*, in *Atti del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche VI*, Roma 1955, pp. 267-271.

A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, Oxford 1964.

A. H. M. Jones, *The Roman economy*, Oxford 1974 = trad. it. parziale *L'economia romana*, Torino 1984.

J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, 2 voll., Paris 1914.

J.-D. Kaestli, *Le rapport entre les deux vies latines de l'apôtre Jean. A propos d'un récent article de K. Schäferdiek*, «Apocrypha» 3, 1992, pp. 111-123.

I. Karaulashvili, *The date of Epistula Abgari*, «Apocrypha» 13, 2002, pp. 85-111.

N. Q. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London 1961.

R. Klein, s.v. Helena II (Kaiserin), in *Reallexicon fur antike und christentum*, vol. 4, coll.355-375.

M. Kohlbacher, *Die Taufe Kaiser Konstantins und ihr geheimer Held-Anmerkungen zu einem Memra des Jakob von Betnan in Sarug*, in M. Tamcke [a cura di], *Syriaca. Zur Geschichte , Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der Syrischen Kirchen; 2. Deutsches Syrologen Symposium (Juli 2000, Wittemberg)*, Hamburg 2002, pp. 29-77.

L. Kolakowski, *È concepibile una tolleranza cristiana?*, in: P.C. Bori (a cura di), *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*. Atti del Conv. Intern. (Bologna, 12-14 dic. 1985) (Bologna, 1986), pp. 227-241.

H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, «Beitrage zur historischen Theologie» 20, 1955, pp. 160-201.

R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianorum Romae I-V*, Città del Vaticano-Roma 1937.

- R. Krautheimer, *Rome. Profile of a city, 312-1308*, Princeton 1980.
- E. Kuryluk, *Veronica and Her Cloth: History, Symbolism, and Structure of a "True Image"*, Oxford-Cambridge 1991.
- K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
- H. Lavagne, *Triomphe et baptême de Constantin. Recherche iconographique à propos d'une mosaïque médiévale de Riez*, «JS» 1977, pp. 164-190.
- H. Leclercq, *Constantin*, *DACL* 3, 2, 1948, pp. 2622-2695.
- J. Le Goff, *Cultura ecclesiastica e cultura folklorica nel Medioevo: san Marcello di Parigi e il drago*, in *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura del Medioevo*, Torino 1977, pp. 209- 255.
- C. Leonardi, *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al medioevo*, in *Passaggio dal mondo antico al medioevo. Da Teodosio a San Gregorio Magno. Atti dei Convegni Lincei*, 45, Roma 1980, pp. 435-476.
- C. Leonardi, *Le controversie trinitarie nell'epoca e nell'opera di Boezio*, in L. Orbetello (a cura di), *Atti del Conv. Int. Di St. Boez.*, Pavia 5-8 ott. 1980, Roma 1981, pp. 109-122; , pp. 564-565.
- C. Leonardi, *Agiografia*, in AA.VV., *Lo spazio letterario del Medioevo*, I/2, pp. 421-462.
- W. Levison, *Konstantinische Schenkung und Silvester-legende*, in *Miscellanea F. Ehrle. Scritti di storia e paleografia II*, Roma 1924, pp. 159-247.
- W. Levison, *Aus rheinisches und fränkischer Frühzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Düsseldorf 1948.
- S.N.C. Lieu, *Manicheism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden, New York, Köln 1994.
- O. Limor-G. G. Stroumsa, *Contra Judaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen 1996.

- A. Linder, *The Myth of Constantine the Great in the West: Sources and Hagiographic Commemoration*, «StudMed» 16, 1975, pp. 43-95.
- A. Linder, *Ecclesia and Synagoga in the Medieval Myth of Constantine the Great*, «Revue belge de philologie et d'histoire» 54, 1976, pp. 1019-1060.
- A. Linder, *The Jews in Roman imperial legislation*, Detroit 1987.
- E. Lo Cascio, *Patrimonium, ratio privata, res privata*, «AHS» 3, 1971-72, pp. 55-121.
- R. J. Loenertz, *Actus Silvestri. Genèse d'une légende*, «RHE» 70, 1975, pp. 426-439.
- R. Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1979.
- B. Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma 1992.
- M. Maccarone, *La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo: da Damaso a Leone I* (1983), in P. Zerbi, R. Volpini e A. Galuzzi (a cura di), *Romana ecclesia-Cathedra Petri*, Roma 1991, pp. 175-206.
- J. Maier-P. Schäfer, *Kleines Lexicon des Judentums*, Christliche Verlagsanstalt, Konstanz 1981, tr. it. . Marietti, Casale Monferrato 1985.
- A. Mancini, *Ossevazioni sulla vita di Costantino di Eusebio*, «RFIC» 33, 1905, pp. 309-360.
- A. D. Manfredini, «*Ad ecclesiam confugere*», «*ad statuas confugere*» nell'età di Teodosio I, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 6, Perugia 1986, pp. 39-58.
- F. Marazzi, *I patrimoni della chiesa romana e l'amministrazione papale fra tarda antichità e altomedioevo*, in P. Delogu (a cura di), *Roma medievale. Aggiornamenti*, Firenze 1998, pp. 33-50.
- A. Marcone, *La politica religiosa: dall'ultima persecuzione alla tolleranza*, in A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma III/1. L'età tardoantica. Crisi e trasformazioni*, Torino 1993, pp.223-245.

F. Martelli, *Il sacrificio dei fanciulli nella letteratura greca e latina*, in F. Vattioni (a cura di), *Sangue e antropologia biblica. Atti della settimana di studi. Roma 10-15 marzo 1980*, Roma 1981, pp. 247 ss.

M. Mazza, *Costantino nella storiografia ecclesiastica*, in G. Bonamente-F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico I*, Macerata 1990, pp. 77 ss.

M. Mazza, *La Historia tripartita di Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore: metodi e scopo*, in S. Leanza (a cura di), *Cassiodoro dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Squillace 25-27 ottobre 1990), Squillace 1993, pp. 210-244.

S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico* 2, 2, Roma-Bari 1974³.

S. Mazzarino in *Il Basso Impero. Antico, Tardoantico ed Era Costantiniana I-II*, Roma-Bari 1974-1980.

S. Mazzarino, *L'«era costantiniana» e la «prospettiva storica» di Gregorio Magno*, in *Atti del Convegno Internazionale «Passaggio dal mondo antico al Medioevo da Teodosio a san Gregorio Magno» (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Roma 1980, pp. 9-28, poi in D. Vera (a cura di), *La società del Basso Impero, guida storica e critica*, Roma-Bari 1983, pp. 117-137.

S. Mazzarino, *L'impero romano I-II*, Roma-Bari 1984 (rist. della 1^a ed., Roma 1956, con addendum 1962).

M. Meslin, *Les Ariens d'Occident, 335-430*, Paris 1967.

J. Meyendorff, *Justinian, the Empire and the Church*, «DOP» 22 1968, pp. 43-60.

F. Millar, *The Imperial Cult and the Persecution*, in *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, «Entretiens de la Fondation Handt» 19, 1973, pp. 162-165.

A. Momigliano, *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d.C.*, in A. Momigliano (a cura di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, tr.it., Torino 1975², pp. 89-110.

A. Momigliano, *L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-450 d.C.)*, in *La storiografia altomedievale*, XVII Settimana di studi del CISAM (Spoleto 10-16 apr. 1969), Spoleto 1970, pp. 89-118.

J. Moorehad, *Theodoric in Italy*, Oxford 1992.

G. Morin, *l'Ambrosiaster et le juif converti Isaac, contemporain du pape Damase*, «RHLR» 4, 1899, pp. 97-121.

P. Nau, *Analyse de la seconde partie inédite de l'Histoire Ecclesiastique de Jean d'Asie*, «ROC» II, 1987, p. 41-68.

P. Nautin, *Les premieres relations d'Ambroise avec l'empereur Gratien*, in *Dix études...pour Y. M. Duval*, Paris 1974, pp. 237 253.

V. Neri, *La vita di Costantino nei 'Caesares' di Aurelio Vittore*, in G. Bonamente-F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo I*, cit., pp. 156 ss.

E. Nestle, *Die Kreuzauffindungslegende. Nach einer Handschrift vom Sinai*, «BZ» 4, 1895, pp. 319-345.

J. Neusner, *Judaism and christianity in the Age of Constantine: History, Messiah, Israel and the Initial Confrintation*, Chicago 1987.

J. Neusner, *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo* (tr. it.), Brescia 1989.

J. Neusner, *Judaism in late Antiquity. I. The literary and archeological sources*, Leiden-New York-Köln 1995.

T. F. H. Noble, *Theodoric and the Papacy*, in *Teodorico il grande e i Goti in italia*, In *Atti del XIII congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Milano 2-6 novembre 1992)* Spoleto 1993, pp. 405-421.

- E. Norelli, *Il dibattito con il giudaismo nel II secolo. Testimonia; Barnaba; Giustino*, in in Id. (a cura di), *La Bibbia nell'antichità cristiana I. da Gesù a Origene*, Bologna 1993, pp. 199-233.
- G. Otranto, *l'Adversos Iudaeos di Tertulliano*, Bari 1975.
- G. Otranto, *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, Bari 1979.
- G. Otranto, *La Disputa tra Giasone e Papisco sul Cristo falsamente attribuita ad Aristone di Pella*, «*Vetera Christianorum*» 33, 1996, 337-351.
- G. Otranto, *La polemica anti giudaica da Barnaba a Giustino*, «*ASE*» 14/1, 1997, pp. 55-82.
- M. Pacaut, *La Papauté des origines au concile de Trente*, Paris 1976.
- J. R. Palanque, *La pace costantiniana*, in A. Fliche-V. Martin (a cura di), *Storia della Chiesa* cit. III/2, pp. 17-39.
- J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'église et de l'Etat à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933.
- F. Parente, *Qualche appunto sugli Actus beati Silvestri*, «*RSI*» 90, 1978, pp. 878-897.
- F. Parente, *La controversia fra Ebrei e Cristiani in Francia e Spagna dal VI al IX secolo*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo. Atti della XXVI Settimana di Studi del CISAM, I*, Spoleto 1980, pp. 529-654.
- J. Parkes, *The conflict of the Church and the Synagogue. A study in the Rise of Antisemitism*, London 1934.
- F. Paschoud, *Zosime 2, 29 et la version payenne de la conversion de Constantin*, «*Historia*» 20, 1971, pp. 334-353.
- F. Paschoud, *Cinq études sur Zosime*, Paris 1975.

- F. Paschoud, *Le rôle du providentialisme dans le conflit de 384 sur l'autel de la Victoire*, «MH» 40, 1983, pp. 197-223.
- F. Paschoud, *Ancora sul rifiuto di Costantino di salire al Campidoglio*, in G. Bonamente-F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico I*, Macerata 1990, cit., pp. 737-749.
- L. Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980.
- L. Perrone, *Echi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici fra IV e V secolo: le Quaestiones Veteris et novi Testamenti dell'Ambrosiaster*, in F. E. Consolino (a cura di), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria-Mannelli-Messina 1995, pp.149-172.
- M. Pesce, *Il commento dell'Ambrosiaster alla Prima lettera ai Corinzi*, «ASE» 7, 1990, pp. 593-629.
- M. Pesce, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica. Con una raccolta di testi sul dialogo ebraico-cristiano*, Bologna 1994.
- M. Pesce-M. Simonetti (a cura di), *Adversus Judaeos. I fondamenti biblici della polemica antiebraica*, numero monografico di «ASE» 14/1, 1997.
- M. Pesce, *Cum divinitas patiatur diversas religiones esse. Alle origini di una fondazione biblica della libertà religiosa*, in *Studi in onore di Boris Ulianich*, Napoli 1999, pp. 1-23.
- M. Pesce, *Cassiodoro e gli ebrei: provvedimenti politici e riflessione teologica. Dalle Variae al Commento ai Salmi*, «ASE» 16/2, 1999, pp. 379-401.
- M. Pesce, *I Giudei, i Romani e la tolleranza religiosa. La rappresentazione di Flavio Giuseppe*, «ASE» 17/2, 2000, pp. 355-382.
- G. Philippart, *Martirologi e leggendari*, in AA.VV., *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1. *Il Medioevo Latino*, II, *La circolazione del testo*, Cittadella (Padova) 1994, pp. 605-648.

G. Philippart, *Hagiographes et hagiographie, hagiologues et hagiologie: des mots et des concepts*, «Hagiographica» 1, 1994, pp. 1-16.

G. Philippart, *Pour une histoire générale, problématique et sérielle de la littérature et de l'édition hagiographiques latines de l'antiquité et du moyen âge*, «Cassiodorus» 2, 1996, pp. 197-213.

G. B. Picotti, *Sulle relazioni fra re Odoacre e il senato e la Chiesa di Roma*, «RSI» 5/4, 1939, pp. 363-386.

G. B. Picotti, *Osservazioni su alcuni punti della politica religiosa di Teoderico*, in *I Goti in Occidente. Problemi*, CISAM 3, Spoleto 1956, pp. 173-226, 235-262.

G. B. Picotti, *I sinodi romani nello scisma laurenziano*, Studi in onore di G. Volpe, II, Firenze 1958, pp. 741-786.

Ch. Pietri, *Le Sénat, le peuple chrétien et le partis du cirque à Rome sous le pape Symmaque (498-514)*, «MEFR» 78, 1966, pp. 123-139.

Ch. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* I, Rome 1976.

Ch. Pietri, *Evergetisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IV^e à la fin du V^e siècle: l'exemple romain*, «Ktema» 3, 1978, pp. 317-337.

Ch. Pietri, *Règions acclésiastique et paroisse romaines*, in Id., «*Christiana Respublica*». *Éléments d'une enquête sur le christianisme antique* I, pp. 173-200.

Ch. Pietri, *Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique*, in *Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*, Paris 1972, pp. 627-634.

Ch. Pietri, *La conversion de Rome et la primauté du pape (IV-VI^e s.)*, in Id., *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique* I, Roma 1997, pp. 23-47.

A. Piganiol, *L'empereur Constantin*, Paris 1932.

A. Piganiol, *L'état actuel de la question constantinienne 1930-49*, «Historia», 1950, p. 82-96.

A. Piganiol, *L'Empire Chrétien*, Paris 1972².

J. Plescia, *The development of «iniuria»*, «Labeo» 23, 1977, pp. 271-289.

W. Polhkamp, *Tradition und Topographie: Papst Silvester I. (314-335) und der Dreche vom Forum Romanum*, «RQA» 78, 1983, pp. 1-100.

W. Polhkamp, *Kaiser Konstantin, der heidnische und die christliche Kult in den Actus Sylvestri*, «FMS» 18, 1984, pp. 357-400.

W. Polhkamp, *Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten*, «Francia. Forschungen zur Westeuropäischen Geschichte» 19/1 (Mittelalter - Moyen Âge), 1992, pp. 117-196.

A. Pollastri, *Ambrosiaster. Commento alla lettera ai Romani: aspetti cristologici*, L'Aquila 1977.

A. Pollastri, *Sul rapporto tra cristiani e giudei secondo il commento dell'Ambrosiaster ad alcuni passi paolini (Gal. 3, 19b20; 4, 4; Rom. 11, 16.20.25-26a; 15, 11)*, «Studi storicoReligiosi» 4/2, 1980, pp. 313-327.

A. Pollastri-F. Cocchini, *Bibbia e storia nel cristianesimo latino*, Roma 1988.

W. Polnitz, *Synodes apocryphes du Pape Symmaque*, «RHE» 32, 1936, pp. 81-88.

P. Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître e Barnabé (I-XVI) et ses sources*, Paris 1961.

E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002.

E. Prinzivalli, *L'arianesimo: la prima divisione fra i Romani e la prima assimilazione dei popoli migranti*, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secc. VI-XI), LI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (24-30 aprile 2003)*, Spoleto 2004, pp. 31-60.

Ch. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949.

L. Reekmans, *L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 a 850*, in *Actes du XI^o Congrès international d'archéologie chrétienne II*, Roma 1989, pp. 421-483.

M. Reydellet, *Théodoric et la Civilitas*, in A. Carile (a cura di), *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente*, cit., pp. 285-296.

D. Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalem-Leiden 1982.

R. R. Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York 1974.

St. Runciman, *Some Remarks on the Image of Edessa*, «CHJ» 3, 1929-31, pp. 238-242.

Th. Sagi-Bunic, *"Deus perfectus et homo perfectus", a concilio Eph. ad Chalc.* Roma 1965.

B. Saitta, *Religionem imperare non possumus. Motivi e momenti della politica di Teoderico il Grande*, «Quaderni Catanesi» 8, 1986, pp. 63-88.

B. Saitta, *La 'civilitas' di Teoderico. Rigore amministrativo, 'tolleranza' religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, Roma 1993.

E. P. Sanders (a cura di), *Jewish and Christian Self-definition*, I, II (a cura di E. P. Sanders-A.I. Baumgarten-A. Mandelson), London 1980-81.

T. Sardella, *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico. Papa Simmaco e lo scisma laurenziano*, Catania 1996.

V. Saxer, *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'antiquité et le haut moyen âge*, in *Actes du XI^e Congrès international d'archéologie chrétienne II*, Roma 1989, pp. 917-1013.

K. Schäferdiek, *Die "Passio Johannis" des Melito von Laodikeia und die "Virtutes Johannis"*, «*Analecta Bollandiana*» 103, 1985, pp. 337-382.

J. Scheid, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, in *Le délit religieux dans la cité antique, Table ronde, Rome, 6-7 Avril 1978*, Roma 1981, pp. 117-171.

J. Scheid, *religion et piété à Rome*, Paris 1985.

J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris 1998.

R. Schlieben, *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike. Die Schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors*, Berlin/New York 1974.

R. Schlieben, *Cassiodors Psalmenexegese. Eine Analyse ihrer Methoden als Beitrag zur Untersuchung der Geschichte der Bibelauslegung der Kirchenväter und der Verbindung christlicher Theologie mit antiker Schulwissenschaft*, Göttingen 1979.

H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, 2 voll. Frankfurt-Bern 1982.

V. Schultze, *Quellenuntersuchungen zur Vita Constantini des Eusebius*, «*ZKG*» 14, 1894, pp. 503-555.

L. Scipioni, *Nestorio e il Concilio di Efeso. Storia, dogma, critica*, Milano 1974.

L. Scipioni, *La controversia nestoriana*, in *Passaggio dal mondo antico al Medio Evo. Da Teodosio a San Gregorio Magno*, Atti dei Convegni Lincei, 45, Roma 1980, pp. 381-413.

F. E. Sciuto, *Un episodio sconosciuto della controversia cristologica durante il Concilio di Efeso*, Catania 1984.

- F. Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba*, Torino 1975.
- F. Scorza Barcellona, s.v. *Silvestro I*, in *Enciclopedia dei Papi I*, Roma 2000, pp. 321-332.
- O. Seek, *Untersuchungen zur Geschichte des Nicanischen Konzils*, «ZKG» 17, 1897, pp. 52-61.
- O. Seek, *Die Urkunden der Vita Costantini*, «ZKG» 18, 1898, pp. 321-345.
- M. Simon, *Verus Israel: étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*, Paris 1948.
- M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965.
- M. Simonetti, *Arianesimo latino*, «Studi medievali» 1967, pp. 663-744.
- M. Simonetti, *Le origini dell'arianesimo*, «RSLR» 1971, pp. 317-330.
- M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- M. Simonetti, *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, «Augustinianum» 18, 1978, pp. 488-497.
- M. Simonetti, *Qualche osservazione sul rapporto fra politica e religione in Gregorio di Tours*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Atti del convegno di Erice, 3-8 dic. 1978, Messina 1980, pp. 27-43.
- M. Simonetti, *Conservazione e innovazione nel dibattito trinitario e cristologico dal IV al VII secolo*, «Orpheus» 6/2, 1985, pp. 350-369.
- M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.
- M. Simonetti, *La produzione letteraria latina fra romani e barbari (sec. V-VIII)*, Roma 1986.

M. Simonetti, *Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca*, in *La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del primo seminario di antichità cristiane* (Bari, 25 ott. 1984), Bari 1987, pp. 25-58.

M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993.

M. Simonetti, *Alla ricerca dei cosiddetti Omei*, «Cassiodorus» 2, 1996, pp. 41-49.

M. Simonetti, *Monarchia e Trinità. Alcune osservazioni su un libro recente*, «RSLR» 34, 1998, pp. 623-642.

M. Simonetti, *Dal nicenismo al neonicenismo. Rassegna di alcune pubblicazioni recenti*, «Augustinianum» 38/1, 1998, pp. 5-25.

M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 1999.

M. Simonetti, *Dibattito trinitario e tensioni ecclesiali in Cappadocia e Ponto dal 360 al 380*, «Studia Ephemeridis Augustinianum» 72, 2000, pp. 7-23.

M. Simonetti, *L'imperatore arbitro nelle controversie ideologiche*, «MedAnt» 5/2, 2002, pp. 445-459.

P. G. Schmidt, *I 'conflictus'*, in AA.VV., *Lo spazio letterario del medioevo. 1. Il medioevo latino. 1/2, La produzione del testo*, Roma 1993, pp. 157-169.

P. L. Schmidt, *Zur Typologie und Literarisierung des frühchristlichen lateinischen Dialogs*, in *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*, Genève 1977, pp. 101-180.

A. Somekh, *Teoderico e gli ebrei di Ravenna*, in *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente, Atti del Congresso Internazionale* (Ravenna, 28 sett-2 ott. 1992), Ravenna, 1995, pp. 137-149.

M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965.

M. Sordi, *La tradizione dell'inventio crucis in Ambrogio e Rufino*, «RSCI» 46, 1990, pp. 1 ss.

M. Sordi, *Cristianesimo e paganesimo dopo Costantino*, in M. Sordi (a cura di), *L'impero romano-cristiano. Problemi politici religiosi culturali*, Roma 1991, pp. 121-137.

T. Spagnuolo Vigorita, «*Actio iniuriarum noxalis*», «*Labeo*» 15, 1969, pp. 33-76.

J. Staub, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike, Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*, Bonn 1963.

E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, a cura di J.-R. Palanque, Bruges 1949 (vol. II) e 1959 (vol. I).

J. Straub, *Konstantinis Verzicht auf den Gang zum Kapitol*, «*Historia*» 4, 1955, pp. 297-313, ora in «*Regeneratio imperii*». Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und Christlichen Publizistik, Darmstadt 1972, pp. 100-118.

J. Straubinger, *Die Kreuzauffindungslegende. Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen mit besonderer Berücksichtigung der syrischen Texte*, Paderborn 1912.

G.G. Stroumsa, *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo?*, «*CrSt*» 17, 1996, pp. 13-46 (trad. L. Perrone).

G. G. Stroumsa, *La formazione dell'identità cristiana*, tr.it. di Piero Capelli, Brescia, 1999.

S. Tampellini, *Aspetti di polemica anti-giudaica nell'opera di Esichio di Gerusalemme (con particolare attenzione al Commentario al Levitico)*, «*ASE*» 16/2, 1999, pp. 353-358.

M. S. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden 1995.

R. Teja, *L'influenza di Sant'Ambrogio e la formazione dell'interpretazione cristiana di Costantino*, in Bonamente-F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico I*, Macerata 1990, pp. 109 ss.

R. Teja, *La «tragedia» di Efeso (431): herejia y poder en la antigüedad tardía*, Universidad de Cantabria 1995.

G. Tessier, *La conversion de Clovis et la christianisation des Francs*, in *La conversione al cristianesimo dell'Europa nell'alto medioevo*, Atti della XIV Settimana del CISAM (Spoleto 14-19 apr. 1966), Spoleto 1967, pp. 149-189.

A. Thiel, *Epistulae Romanorum Pontificum Genuinae et quae ad eos scriptae sunt a s. Hilario usque ad Pelagium II*, Braunsburg 1868.

C. M. Thomas, *Word and deed: the Acts of Peter and orality*, «Apocrypha» 1992, pp. 125-164.

P. Thomus, *Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au Moyen Age*, Parigi 1906.

J. Y. Tilliette, *Introduction*, in *Le fonction des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza», Rome 1988, Rome 1991, p. 1-24.

P. Timbal Duclaux de Martin, *Le droit d'asile*, Paris 1939.

J. Treballe Barrera, *La Biblia judia y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid 1993.

W. Ullman, *Il papato nel Medioevo*, Roma-Bari, 1987.

S. Vacca, *Prima Sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Roma 1993, *Miscellanea Historiae Pontificiae* 61.

M. Van Esbroeck, *Un nouveau témoin du livre d'Agathange*, «Revue des Etudes Arméniennes» 8, 1971, pp. 13-167.

- M. Van Esbroeck, *Le résumé syriaque de l'Agathange et sa portée pour l'histoire du développement de la légende*, «Handes Amsoreay» 90, 1976, pp. 493-510;
- M. Van Esbroeck, *Le résumé syriaque de l'Agathange*, «Anal. Boll.» 95, 1977, pp. 291-358.
- M. van Esbroeck, *L'opuscule 'Sur la Croix' d'Alexandre de Chypre et sa version Géorgienne*, «Bedi Kartlisa» 37, 1979, pp. 102-132.
- M. Van Esbroeck, *Legends about Constantine in Armenian*, in Th. J. Samuelian (a cura di), *Classical Armenian Culture. Influences and Creativity*, Chico 1982, pp. 79-101.
- M. Van Esbroeck, *Rome l'ancienne et Constantinople vues de l'Arménie*, in P. Siniscalco e P. Catalano (a cura di), *La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità*. Atti del II Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla terza Roma" (21-23 aprile 1982), Napoli 1983, 351-355.
- M. Van Esbroeck, *Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix*, «Anal. Boll.» 102, 1984, pp. 99-104.
- M. van Esbroeck, *Une lettre de Dorothee comte de Palestine à Marcel et Mari en 452*, «Analecta Bollandiana» 104, 1986, pp. 145-159.
- M. Van Esbroeck, *Le manuscrit syriaque Nouvelle Série 4 de Leningrad (V^e siècle)*, in *Mélanges Antoine Guillaumont. Contribution à l'étude des christianismes orientaux*, Genève, 1988, 211-220.
- M. Van Esbroeck, *La portée politico-religieuse des visions pour la conversion des peuples*, «Revue de l'Institut catholique de Paris» 53, 1995, pp. 87-104.
- D. Vera, *Commento storico alle «Relationes» di Quinto Aurelio Simmaco*, Pisa 1981.
- G. M. Vian, *Le versioni greche della Scrittura nella polemica tra giudei e cristiani*, «ASE» 14/1, 1997, pp. 39-54.
- C. Vogel, *Histoire du liber Pontificalis depuis l'édition de Duchesne*, Paris 1957.

- Ch. Vogler, *Les Juifs dans le code Théodosien* (Le point théologique 33), Paris 1979.
- J. Vogt, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München 1960.
- J. Vogt, *Helena Augusta, das Kreuz und die Juden. Fragen um die Mutter Constantins des Großen*, «Saeculum» 27, 1976.
- M. Voigt, *Die XII Tafeln. Geschichte und system des Civil –und criminal- rechtes, wie –processes der XII Tafeln nebst deren fragmenten II*, Leipzig 1883.
- E. Volterra, *Istituzioni di diritto privato romano*, Roma 1967.
- E. Von Dobshütz, *Das «Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis» in kristischen Text herausgegeben und untersucht*, Leipzig 1912.
- P. G. Walsh, *Cassiodorus: Explanation of the Psalm. Translated and annotated. Volume III. Psalms 101-151 [Psalm 102 (101)-150]*, New York 1991.
- R. Wilken, *The Jews and Christian Apologetics after Theodosius' Cunctos Populos*, «Harvard Theological Review» 73, 1980, pp. 451-471.
- E. Will-C. Orrieux, *"Proselytism juif? Histoire d'une erreur*, Paris 1992.
- A. L. Williams, *Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935.
- R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, London 1987.
- Fr. Winkelmann, *Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der 'Vita Constantini'*, «Klio» 40, 1962, pp. 187-243.
- E. Wirbelauer, *Zwei Päpste in Rom: der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus (498-514). Studien und Texte*, München 1993.

G. Wissowa, *Religion und Cultus der Romer*, München 1912.

H. Wolfram, *Storia dei Goti*, Roma 1985.

G. Zecchini, *I «Gesta de Xysti Purgatione» e le fazioni aristocratiche a Roma alla metà del V secolo*, «Riv. Di St. della CH. In It.» 34, 1980, pp. 60-74.