

## **SULLO STILE DELLA S. SCRITTURA E DELLE OPERE CRISTIANE ANTICHE: l'abbozzo di una teoria estetica nel II-III secolo d.C.**

PAOLO SINISCALCO\*

La sorte degli scritti dei Padri della Chiesa o, se si vuole più comprensivamente, degli autori cristiani antichi è stata, per quanto riguarda gli aspetti letterari, assai singolare e travagliata.

Fin dai secoli tardoantichi i testi che ci interessano sono per lo più ritenuti -e non a torto- quali documenti essenziali per conoscere la storia della Chiesa e del cristianesimo negli aspetti più vari: dogmatici, esegetici, teologici, disciplinari, morali, ascetici, liturgici. A ben vedere, lo stesso studio storico concernente i Padri è scaturito inizialmente come conseguenza della loro utilizzazione teologica. In tal modo una prima pesante ipoteca è stata posta, a cominciare dai primi secoli della nostra era, sulla letteratura cristiana in quanto tale, voglio dire sull'aspetto propriamente letterario dei suoi documenti, i cui valori formali e non meno spirituali sono stati del tutto dimenticati.

Accanto ad essa, una seconda ipoteca, sostanziata di molti diversi fattori, si è profilata lungo i tempi. Da una delle anime del Umanesimo e poi dal Rinascimento la classicità è stata esaltata come modello di insuperabili perfezione. E si sa che agli inizi del Ottocento il classicismo ha dato ulteriore consistenza a questa concezione, ponendo come norma fondamentale dell'attività artistica l'imitazione degli esempi classici.

Ma in certi settori della cultura europea e specialmente italiana del Novecento un'altra suggestione veniva a fraporsi: essa era indotta dall'estetica idealistico-crociana secondo cui l'espressione di contenuti ideologici e pratici -come quelli di carattere

---

\* UNIVERSITÀ DI ROMA "LA SAPIENZA"

dottrinale o polemico, parenetico o morale espressi correntemente dagli autori cristiani-  
 mal si sarebbe conciliata con l'ispirazione dell'arte e della poesia. E non è tutto: un  
 ulteriore fattore si è inserito negativamente: l'aver pensato le letterature classiche  
 tramite uno schema "biologico" -secondo un modulo già familiare agli Antichi- per cui  
 ad un'età primitiva delle origini sarebbe seguito un periodo aureo, a cui inevitabilmente  
 sarebbe succeduta la decadenza. In questo schema il IV e il I secolo a.C. rappresentano  
 rispettivamente per la letteratura greca e per la latina il culmine e ciò che segue fa la  
 figura di un tempo di decadenza e di barbarie. Lo schema del nascere, del giungere a  
 maturità e poi del declinare d'ogni umana istituzione, e dunque anche delle letterature,  
 ha alle sue spalle una lunga storia fin dall'antichità. Ha qualche interesse ricordare, con  
 A. Momigliano<sup>1</sup>, che esso soprattutto per l'ultima sua fase era uno degli argomenti più  
 frequenti di meditazione storica e filosofica del Settecento; e del resto si accordava  
 perfettamente con l'interpretazione per la quale, secondo le parole di E. Gibbon in  
*Decline and Fall of the Roman Empire* (cap. 38), "poiché la felicità nella vita futura è il  
 grande oggetto della religione, noi possiamo udire senza sorpresa o scandalo che  
 l'introduzione, o almeno l'abuso, del cristianesimo ebbe qualche influenza sul declino e  
 sulla caduta dell'impero romano". Osservazione che si applica, è ovvio, anche al campo  
 letterario e che proprio in questo senso troviamo espressa in termini analoghi, a distanza  
 di quasi due secoli, nella pagina di un filologo e storico italiano delle letterature  
 classiche quale Augusto Rostagni: "(...) in seno e, più esattamente, in antitesi alla vera  
 e propria letteratura latina, che per tradizione era pagana e cioè poggiava essenzialmente  
 sui valori dell'antico ordine civile, rappresentativo dalla *ciuitas terrena*, sorge un'altra  
 letteratura, la quale, pur essendo in lingua latina" (ma, aggiungo, la medesima osserva-  
 zione vale per la letteratura greca) "procede per vie divergenti, cioè si appella ai valori  
 ultraterreni della *ciuitas Dei* e tende a travolgere l'antico"<sup>2</sup>.

Così il valutare gli scritti cristiani sulla base dei loro contenuti teologici oppure  
 sulla base dei modelli classici o dei canoni estetici crociani<sup>3</sup> o ancora l'inserirli per

---

<sup>1</sup> Cf. A. MOMIGLIANO, EDUARD GIBBON fuori e dentro la cultura italiana, in *La fine dell'Impero Romano d'Occidente*. Roma, Istituto di Studi Romani, 1977, pp. 11-25 (11).

<sup>2</sup> A. ROSTAGNI, *Storia della letteratura latina*. Torino, 1955, vol. II, p. 64.

<sup>3</sup> Sulla visione di A. Rostagni e sulle suggestioni provenienti dall'estetica idealistico-crociana, cf. E. CORSINI nella Prefazione al volume di scritti di M. PELLEGRINO, *Ricerche patristiche (1938-1980)*. Torino, 1982. I, pp. VIII ss.

ragioni cronologiche in un periodo ritenuto di progressiva decadenza, nel quale, come scrive ancora Rostagni, essi avrebbero rappresentato null'altro che l'ambiente delle azioni e delle reazioni, degli urti e delle interferenze -davanti a cui avrebbero proseguito, declinando, le residue manifestazioni del mondo antico-, li ha fatti, per non dir altro, trascurare o fraintendere.

Di qui è nata una duplice posizione della critica, la quale o ha incluso la letteratura cristiana nell'orizzonte delle letterature classiche o l'ha esclusa del tutto. Giacché taluni hanno negato l'esistenza di ogni distinzione tra letteratura greca e latina classiche e letteratura cristiana, stabilendo, nel sostenere la tesi, criteri di carattere di luogo, di spazio, di tempo e non dando rilievo ai contenuti e agli interessi della seconda quasi fossero indifferenti o addirittura di segno negativo rispetto ad essa. Altri studiosi al contrario hanno sottolineato la radicale diversità delle due letterature e per ragioni opposte, non riconoscendo agli scrittori cristiani il posto che loro compete nella storia della cultura, dell'arte, delle lettere antiche e tardo antiche, oppure insistendo sull'originalità assoluta che la letteratura cristiana esprimerebbe e ignorando, proprio per rivendicare una tale "diversità", quella stessa prospettiva letteraria<sup>4</sup>.



Certo non sarebbe obiettivo dimenticare i risultati raggiunti dalla critica, specialmente nel corso degli ultimi cento anni o poco più. Molto ha giovato la consapevolezza, fattasi più chiara, che il valore delle opere cristiane non può esaurirsi nella ricostruzione del pensiero e della vita della Chiesa e del cristianesimo antico. D'altra parte molto ha giovato il graduale superamento della visione classicistica o dell'idea secondo cui le preoccupazioni del maestro o dell'esegeta, del predicatore o del teologo peserebbero sullo scrittore rendendolo insensibile ai valori formali e incapace di realizzare l'opera d'arte che esige libertà e spontaneità. Pur con diverse impostazioni si è fatta valere una produzione storiografica letteraria più originale e approfondita che

---

<sup>4</sup> Per una più ampia disamina dei fattori qui appena esaminati, cf. P. SINISCALCO, "Patristica, Patrologia e Letteratura cristiana antica ieri e oggi. Postille storiche e metodologiche", in *Augustinianum* 20 (1980), pp. 383-400 (394 ss).

non la precedente. Sono state pubblicate storie della letteratura cristiana dei primi secoli le quali, anche se spesso non abbandonano il carattere di repertori documentari, hanno cominciato a prestare maggiore attenzione agli elementi propriamente letterari. Sono apparse opere che hanno aperto e seguito per lungo tratto le vie maestre della storia della prosa d'arte antica, dando spazio agli autori cristiani<sup>5</sup>.

Nel dominio filologico sono state pubblicati in **edizioni critiche** molti testi nell'ambito dei grandi *corpora*, dal *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (il cui primo volume è del 1866) ai *Monumenta Germaniae historica* (dal 1877), dai *Griechischen Christlichen Schriftsteller* (dal 1897) alla *Patrologia orientalis* (dal 1903), dal *Corpus scriptorum christianorum orientalium* (dal 1903) al *Corpus christianorum*, che fa uscire dal 1954 la *series latina* e dal 1977 la *series graeca* alle *Sources Chrétiennes*, che accanto all'edizione in lingua originale offrono la traduzione francese dei testi con apparati illustrativi (e ciò sia detto senza togliere alcun merito alla straordinaria impresa di Jacques Paul Migne i cui frutti sono rappresentati dalla *Patrologia latina* e della *Patrologia graeca*).

Un secondo dominio da segnalare, è quello che ha come centro la **lingua**. Qui di nuovo i guadagni accumulati grazie alla critica nel nostro secolo sono stati immensi. Si pensi alle prospettive aperte dalla Scuola svedese che manifesta la convinzione secondo cui la storia del latino costituisce un tutto: in essa le tappe finali non sarebbero meno importanti delle iniziali e gli autori pagani e cristiani del Tardo Antico darebbero a vedere la ricchezza e la varietà di una lingua a torto ritenuta decadente. Si pensi ai contributi della Scuola olandese che persegue l'intento di mettere in luce la novità radicale del cristianesimo nella sua espressione linguistica. Le polemiche stesse e le numerose prese di posizione suscitate dalle proposte avanzate hanno reso possibile approfondire la conoscenza dei primi secoli e il confronto che lungo di essi vengono intessendo il paganesimo e il cristianesimo.

Risultati non meno rilevanti sono stati raggiunti nel dominio della **retorica**. Si sa che fin dal 1948 Ernst Robert Curtius nel suo volume *Europaeische Literatur und Lateinisches Mittelalter* aveva dedicato attenzione alla seconda delle sette arti liberali,

---

<sup>5</sup> Mi riferisco in particolare all'opera di E. NORDEN, *Die Antike Kunstprosa vom VI Jarrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*. Leipzig-Berlin, 1890 (la 2<sup>a</sup> è del 1909, la 3<sup>a</sup> del 1915).

notando che essa, diventata una scienza, un'arte, un ideale di vita, sa condurci nel profondo del mondo formativo ed espressivo dell'Antichità e del Medioevo; né il suo influsso si è limitato esclusivamente alla tradizione letteraria, ma si è esteso anche alla pittura e alla musica. Dopo il Curtius vi è stato un interesse crescente per la retorica, vi è stato cioè un intelligente recupero di un elemento basilare della civiltà classica. Retorica intesa anche come insieme di elementi e di schemi esteriori, ma non solo; giacché essa è atta a sondare le possibilità del linguaggio e quindi a far penetrare nell'universo degli scrittori che se ne valgono. Ma occorre aggiungere che, per lo più, gli studiosi hanno considerato quella disciplina in rapporto alla prosa d'arte profana di lingua latina o greca, traslaciando in tutto o in parte il campo ampio degli autori cristiani.

Come è stato osservato<sup>6</sup>, se è vero che il lettore moderno deve fare ogni sforzo per mettersi in grado di rendere giustizia all'opera anche con l'ausilio di ciò che si sa delle antiche teorie letterarie e dei sistemi di norme e prescrizioni che le hanno rese applicabili, non è meno vero che, in ultima analisi, è solo l'opera risultante che conta; e questa può esser conosciuta in tutta la sua ricchezza a condizione che si sappia coglierne il segreto che consiste nello stile. Lo stile è, sì, "nutrito" dalla retorica, ma non vi si identifica, perché non è solo "praktische Rhetorik". Come suggerisce il titolo felice della rivista in cui sono accolte e pubblicate queste note, *Stylos*, anche in italiano lo stile o stilo è strumento dalla punta acuta usato in guerra, in agricoltura o per scrivere su tavolette incerate; ma lo stile è anche il linguaggio considerato relativamente a ciò che vi è di caratteristico o di particolare nella sintassi o nel vocabolario di chi affida il proprio pensiero alla parola proferita e soprattutto a quella scritta. E' insomma il segno lasciato dal "punzone" dello spirito d'ogni singola personalità sulla materia malleabile fornita dal linguaggio. Occorre partire da un dato per ben valutare le cose: è indubbio che le opere dei "Padri" sono prima di tutto opere letterarie: ciascuna contiene messaggi indirizzati con intenzioni precise a un pubblico o ad un destinatario determinato; il disegno di cui esse sono espressione non è in grado di compiersi "senza riferirsi all'ideale più o meno cosciente di una certa forma, pur modesta e implicita che possa

---

<sup>6</sup> A.D. LEEMAN, *Orationis ratio. The Stylistic Theories and Practice of the Roman Orators, Historians and Philosophers*, 2 voll. Amsterdam, 1963. (trad. ital., Bologna, 1974, p. 8).

essere. Quale che sia la proporzione rispettiva delle tradizioni e dell'impronta personale, della cultura e della natura, il suo autore ha fatto atto di stile"<sup>7</sup>.

Negli ultimi decenni dunque è stato compiuto un buon tratto di cammino in questo dominio (anche se altro ne rimane da fare). Da parte mia dopo aver delineato il quadro generale e poste in luce alcune esigenze che mi sono parse non trascurabili in relazione all'elemento propriamente letterario degli scritti patristici nell'attuale panorama degli studi, vorrei provare in questo breve contributo a mettere in rilievo alcuni principi estetici<sup>8</sup> che i Padri più antichi (II-III secolo) hanno formulato a proposito dello stile della Bibbia e, in certo modo, dello stile stesso delle loro opere.



Nella prospettiva in cui ci si muove la Rivelazione cristiana apre larghi orizzonti. Non è senza significato che Giovanni evangelista scelga il termine *logos*, *uerbum*, "parola" per designare il Figlio di Dio: "In principio era la Parola e la Parola era presso Dio e la Parola era Dio. Egli era in principio presso Dio. Tutte le cose per mezzo di lui furono fatte e senza di lui nulla fu fatto di ciò che fu fatto" (1, 1-3). Osserva Bernardo: "La sua parola è una sola e non si interrompe mai: essa è rivolta a noi in maniera continua e per sempre"<sup>9</sup>. Ora, la Parola di Dio è contenuta nelle Sacre Scritture e si comprende quindi ciò che dice Agostino: "In tutte le Scritture è disseminato l'unico discorso (*sermo*) di Dio e uno solo è il Verbo che risuona sulla bocca di tanti santi, il quale, essendo in principio Dio presso Dio, non ha bisogno di sillabe perché è fuori del tempo; nè dobbiamo stupirci, se a causa della nostra debolezza, egli si è

---

<sup>7</sup> J. FONTAINE, *La littérature latine chrétienne*. Paris, 1970, p. 7.

<sup>8</sup> Cf. Q. CATAUDELLA, "Estetica cristiana", in AA.VV., *Momenti e problemi di storia dell'estetica*. Milano, 1959, pp. 81-114 (81 ss.).

<sup>9</sup> BERNARDO, *De diversis sermo* 5, 1, in S. BERNARDI *Opera* (J. Leclercq-C.H. Talbot). Roma, Ed. Cistercenses, 1957, vol. VI, 1, p. 99.

abbassato ad articolare le nostre parole, dal momento che si è abbassato fino ad assumere la debolezza della nostra carne (...)»<sup>10</sup>.

Di qui scaturisce il misterioso rapporto tra la Parola di Dio, che è unica e di uno solo, il Verbo che si è fatto carne, e le parole che Dio manifesta agli uomini per mezzo di uomini, come attestano l'Antico e il Nuovo Testamento. Secondo le espressioni di Ugo di San Vittore<sup>11</sup>: "Dio dunque parla per mezzo di uomini e parla direttamente: per mezzo di uomini con molte parole, direttamente con una sola Parola. Ma in tutte queste parole che egli ha proferito per bocca degli uomini era presente quest'unica Parola, nella quale tutte le altre sono divenute una sola (...)".

La necessità intrinseca al messaggio cristiano è quella di essere comunicato; infatti la sua comunicazione è resa necessaria dalla fede di chi crede essersi Dio rivelato all'uomo ed esser tale rivelazione destinata non a pochi, ma a tutti. Il Signore risorto invita gli undici discepoli ad andare presso tutte le genti e ad ammaestrarle (*Mt.* 28, 19).

La S. Scrittura diviene così oggetto di riflessione e di studio in primo luogo perché il suo messaggio possa esser fatto proprio, perché la Parola che manifesta possa esser incarnata, corporalmente inviscerata, e poi comunicata. Secondariamente essa viene ad essere considerata il modello di ogni discorso volto ad annunciare o a far risuonare il messaggio di Dio. Con gradualità se ne scoprono i caratteri espressivi e le virtù retoriche, e si abbozza qualche riflessione sul bello e sull'arte, evidentemente entro il quadro culturale proprio dell'epoca e dei luoghi nei quali quest'operazione avviene.

I. Uno dei primi cenni in proposito lo si trova nella *Cohortatio ad Graecos*, scritto apologetico del II secolo o dell'inizio del III, che di solito si annovera tra le opere di Giustino (senza fondamento, però). Per l'autore la conoscenza della vera

---

<sup>10</sup> AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos* 103, 4, 1 (E. Dekkers-J. Fraipont). *Corpus Christianorum, series latina* (=CC sl), 40. Turnholt, 1956. p. 1521.

<sup>11</sup> UGO DI SAN VITTORE, *De verbo Dei 2*, in HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Six opuscules spirituels* (R. Baron). *Sources Chrétiennes* (=S.Chr.), 155. Paris, 1969. p. 62.

religione passa attraverso i profeti. E i profeti sono autorevoli perché ispirati dallo Spirito di Dio. Ma la loro comunicazione avviene attraverso il linguaggio. A questo punto l'ignoto scrittore affronta il problema della forma che assume il linguaggio profetico, confrontandolo con quello dei retori, ossia con quello che rappresenta per lui e per i suoi contemporanei il modello autorevole insegnato nelle scuole pagane, che pure i cristiani frequentavano. Il discorso della *Cohortatio* è fatto per cenni e brevi incisi e si sviluppa intorno a due poli, uno negativo e l'altro positivo. Il far conoscere la verità agli uomini è lo scopo che il profeta raggiunge non con l'ausilio di doti naturali e di cognizioni umane, ma per dono celeste; perciò egli non adopera parole cattivanti e seducenti; la sua parola non ricerca l'eleganza della forma per persuadere. Essa piuttosto, secondo la *Cohortatio* riflette un'estetica che mette in luce due qualità: la prima consiste nella semplicità dello stile, la seconda, quasi a conferma concreta della precedente, nella scelta delle parole e delle espressioni comuni<sup>12</sup>.

II. In un altro scritto apologetico, l'*Oratio ad Graecos* di Taziano, composto intorno al 170 d.C., al termine di una parte in cui condannano le manifestazioni della civiltà greca e si vuol dimostrare che ogni filosofia pagana si oppone all'incarnazione, l'autore narra come abbia scoperto la verità: gli capitò un giorno di imbattersi in alcuni scritti barbari (*grafai barbarikai*), molto più antichi delle dottrine dei Greci, e di credervi per l'umiltà (*to atufon*) di ciò che vi era detto e per la poca abilità (*to anepite-deuton*) di chi vi aveva scritto. Accanto ai dati formali, anche i contenuti lo inducono alla fede: così ammira il modo semplice con cui è spiegata la creazione dell'universo, la conoscenza del futuro e la eccezionalità delle cose annunciate. Egli avverte insomma che la sua anima, tramite loro, è ammaestrata da Dio e che quegli scritti lo liberano da ogni tipo di schiavitù mondana<sup>13</sup>.

Sappiamo della posizione intransigente, anzi ostile, di Taziano verso la cultura profana del suo tempo, ma sappiamo pure che egli aveva acquisito prima della sua

---

<sup>12</sup> P. SINISCALCO, "Caratteri espressivi ed estetici della profezia vetero-testamentaria secondo la *Cohortatio ad Graecos* attribuita a Giustino", in *Studi storico-religiosi*, 4 (1980), pp. 29-44. Vid. *Cohortatio* 8, *Patrologia Graeca* 6, 256 C-D; 35, 304 A.

<sup>13</sup> Cf. TAZIANO, *Oratio ad Graecos* 29, 1 s., in *Die aeltesten Apologeten*. Goettingen, herausgegeben von E.J. Goodspeed, 1914, p. 294.



conversione non poche nozioni filosofiche e retoriche, aveva conosciuto religioni diverse, aveva partecipato a riti misterici durante i numerosi viaggi intrapresi. In altre parole, era esperto del mondo che lo circondava e perciò le sue parole concernenti la S. Scrittura, la semplicità del suo dettato, la mancanza d'ogni artificio dei suoi autori acquistano un sapore particolare.

III. Teofilo vescovo di Antiochia dal 170 c. al 183 c., nel suo *Ad Autolicum* riprende uno spunto di Taziano, ma in un contesto del tutto differente. Nel II libro, dopo aver polemizzato con i pagani e le loro credenze, che Autolico appunto segue, si prefigge di illustrare gli elementi basilari della vera dottrina in base ai testi sacri. Il primo dei quali riguarda la creazione del mondo e dell'uomo, seguita con riferimento esplicito al testo della *Genesi*. Il tema è arduo da narrare, nessuno potrebbe parlarne degnamente, neppure se avesse mille lingue: solo la grandezza e la saggezza della divina Sapienza che si trova nella descrizione dei sei giorni è all'altezza del compito<sup>14</sup>. Altrettanto per la creazione dell'uomo: non ci sono parole per esprimere l'atto di Dio; eppure è sufficiente alla S. Scrittura una breve formula (*suntonon (...) ten ekfonesin*) per raggiungere lo scopo<sup>15</sup>.

Per la prima volta in uno scritto della letteratura cristiana è sostenuta l'"eccellenza" stilistica della Scrittura, "al di fuori d'ogni giudizio pratico" e si formula "una considerazione non soltanto dommatica dei libri sacri"<sup>16</sup>.

IV. In un tempo di poco posteriore Origene torna sul medesimo tema. Il IV capitolo della *Filocalia*, l'antologia di passi origeniani composta da Gregorio di Nazianzo e Basilio di Cesarea, conserva un passo (di un'opera perduta) che verte sui solecismi e sull'espressione dimessa della S. Scrittura. Origene osserva che chi è in grado di distinguere tra parola (*phone*), concetti (*semainomena*) e realtà (*pragmata*), a cui rinviano i concetti, non si scandalizza per i solecismi se, dopo attento esame, trovi correttamente le realtà alle quali le parole rimandano, ed aggiunge:

<sup>14</sup> Cf. TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolicum* II, 12. S.Chr. 20. Paris, 1948, p. 130.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, II, 18, p. 144.

<sup>16</sup> Cf. Q. CATAUDELLA, *Critica ed estetica nella letteratura greca cristiana*. Torino, 1928, pp. 58 ss.

"E questo soprattutto dopo che gli uomini santi dichiarano che la loro parola e il loro messaggio non consistono in argomenti persuasivi di sapienza, ma nella efficacia dimostrativa dello Spirito e della potenza"<sup>17</sup>.

In tal modo il lettore della Scrittura è come obbligato "a non fermarsi alle parole e a cercare di percepire nelle parole o senza le parole, al di là delle parole, il senso ispirato da Dio, le realtà", insomma<sup>18</sup>. Certo, nel passo origeniano è chiaro il riferimento alla prima lettera di Paolo ai Corinti (2, 1 ss.; in particolare 2,4) ove l'apostolo afferma di non essere andato presso i Corinti ad annunciare la testimonianza di Dio con elevatezza di eloquio o di sapienza, ma di essersi proposto di non saper altro in mezzo a loro all'infuori di Gesù Cristo, e Gesù Cristo crocifisso, d'essersi presentato a loro in uno stato di debolezza, di timore e di tremore, appoggiando la sua parola e la sua predicazione non su argomenti persuasivi della sapienza umana bensì sull'efficacia dimostrativa dello Spirito e della potenza divina.

Ma sono altrettanto chiari l'applicazione e l'approfondimento che Origene fa delle espressioni paoline, come appare ancor meglio in un altro frammento della *Filocalia pervenutoci*<sup>19</sup>. Paolo -egli scrive- asserisce di essere inesperto nell'eloquenza, ma non nella scienza (cf. 2 Cor. 11, 6); parole che lo scrittore greco asserisce che non bisogna credere siano state dette solo da Paolo; infatti anche gli altri apostoli avrebbero potuto pronunciarle. Il tesoro, a cui si riferisce l'Apostolo in 2 Cor. 4, 7, egli lo intende quale "tesoro della scienza e della sapienza nascosta" (Col. 2, 3) ed "i vasi di creta" li tiene per l'espressione delle Scritture, che è dimessa e spregevole agli occhi dei Greci, ma che rivela effettivamente la potenza straordinaria di Dio. Prova ne è che i misteri della verità e la potenza delle cose dette, senza essere stati per nulla ostacolati dalla mediocrità dell'espressione, hanno raggiunto i confini della terra, conducendo alla dottrina di Cristo non soltanto i "barbari" (cf. Rom. 1, 14-15). E dopo aver richiamato di nuovo il passo di 1 Cor. 2, 4-5, oltre che quello di 2 Cor. 3,6, avanza un'ipotesi capace di spiegare il perché l'espressione scritturale sia umile e dimessa:

<sup>17</sup> Cf. *The Philocalia of Origen*, ed. by J. Armitage Robinson. Cambridge, 1893, II, 4, pp. 41 ss.

<sup>18</sup> M. HARL, in ORIGÈNE, *Philocalie 1-20 et Lettre à Africanus*. S.Chr. 302. Paris, 1983, p. 281. Vid. pure Q. CATAUDELLA, *Estetica cristiana*, cit., p. 102.

<sup>19</sup> Cf. *The Philocalia of Origen*, ed. cit., II, 4, 2, p. 42.

"Probabilmente se la Scrittura avesse avuto un'espressione elegante e ornata, al pari di ciò che i Greci tanto ammirano, qualcuno avrebbe potuto sospettare che non la verità si fosse imposta agli uomini, ma che l'apparente disposizione ordinata e l'eleganza dell'espressione avessero ammaliato gli ascoltatori e li avesse tratti a sé con l'inganno"<sup>20</sup>.

Se è vero che anche lo Stoicismo aveva un atteggiamento di diffidenza verso la retorica e, per esempio, con Crisippo dava preminenza al contenuto rispetto alla forma che non era censurata, anche se dava a vedere trascuratezze o errori<sup>21</sup>, certamente non solo ad esso può farsi risalire la posizione origeniana. Non a caso lo scrittore cristiano ricorre con insistenza alle parole di Paolo per fondare il suo pensiero: l'intento sembra esser quello di scoprire il "segreto" della Scrittura, la quale, pur presentando un'espressione lontana dai modelli forgiati dalla cultura e dal gusto dei Greci, è resa attiva (cf. *1 Thess.* 2, 13) e quindi dimostra la straordinaria potenza di Colui che la ispira, Dio stesso.

Anche nel *Contra Celsum* Origene ritorna sui medesimi temi. In 1, 62 il fatto che pescatori e pubblicani -privi d'ogni rudimento di cultura letteraria- abbiano predicato con successo in tutto il mondo è dimostrazione evidente della efficacia persuasiva della parola biblica, che non si distingue per l'eloquenza naturale o per l'elaborazione dialettica e retorica, ma per la potenza divina (cf. *1 Cor.* 2, 4-5: *dunamis theou, dunamis theia*). In 3, 39 parla della "sincerità" degli Evangelisti, nei cui scritti "non vi è traccia di inautenticità, di inganno, di finzione, d'impostura". In 4, 15 pone in luce il rapporto tra l'umiliazione del Verbo incarnato e la possibilità di esser compreso dagli uomini nella condizione che ha assunto. In 6, 2 difende la Scrittura dalle critiche di Celso, e di altri pagani con lui, perciò si adopera a dar conto anche degli aspetti espressivi che la caratterizzano:

"I nostri profeti, Gesù e i suoi discepoli, mirarono ad un modo di predicare che non soltanto contenesse la verità, ma che avesse ugual-

<sup>20</sup> Cf. *ibid.* II, 4, 2, p. 42. Cf. anche ORIGÈNE, *Contra Celsum* 1, 62; 3, 39.

<sup>21</sup> Cf. E. CORSINI, in *Commento al Vangelo di Giovanni* di Origene. Torino, 1968, n. 2, pp. 275 ss (di dove si è desunta la traduzione del secondo dei passi menzionati).

mente il potere di avvincere le moltitudini in maniera che, convertito ed iniziato, ciascuno secondo le sue forze, potesse innalzarsi fino alle verità di mistero nascoste sotto espressioni in apparenza semplici"<sup>22</sup>.

Del resto, tutto il discorso origeniano svolto nel 2° capitolo del VI libro del *Contra Celsum* è interessante al nostro proposito. Esso tratta della virtù interiore della parola divina, della quale, a partire dal mistero dell'incarnazione di Cristo, considera la semplicità e la povertà e in pari tempo la capacità di far vibrare e di convertire gli uomini con i quali viene a contatto. In *Contra Celsum* 7, 60 Origene torna sull'idea che la Scrittura volutamente si adatta al livello degli uditori più semplici e si vale delle espressioni che sono loro familiari con l'intento di diffondere tra tutti la verità.

Una linea prevalente si fa luce dunque fin dal II secolo: essa esalta la semplicità del dettato della Scrittura e la pone in rapporto con la sua finalità propria, giustificando la mancanza di artifici retorici con il carattere stesso della rivelazione divina, che non si fonda sulla "sapienza" e sull'abilità umana.

Ma sempre nel II secolo comincia timidamente a manifestarsi un'altra linea interpretativa, secondo la quale la Parola di Dio o almeno certe sue parti possiedono un'autentica perfezione artistica, secondo i canoni della prosa d'arte antica<sup>23</sup>.

V. È l'idea avanzata da Teofilo di Antiochia e che riappare negli scritti di Cipriano, per il quale la S. Scrittura non contiene solo la Parola che Dio ha rivolto all'uomo, ma rappresenta anche un modello stilistico. Per essere più precisi e per delimitare l'affermazione ora fatta che potrebbe apparire nella sua generalità inesatta, il giudizio di Cipriano si concentra sullo stile di Paolo. In *De habitu virginum* 5 si parla di lui "glorioso et sublimiter praedicante", citando il passo di *Galati* 1, 10 (ma l'espressione può riferirsi ugualmente al contenuto del pensiero paolino). Più chiaramente nella stessa opera, all'inizio del cap. 6, una citazione di *Galati* 6, 14 è introdotta scrivendo:

---

<sup>22</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* 6, 2 (M. Borret). S.Chr. 147, Paris, 1969, p. 180.

<sup>23</sup> E. NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*, cit. (pp. 525 ss.), mette in luce queste due linee, che nascono di fronte alle critiche dei pagani, suffragandole però con passi di autori cristiani posteriori.

"*Paulus forti ac sublimi uoce proclamat*". Qui effettivamente si coglie una valorizzazione dello stile paolino, con termini *-fortis, sublimis-* con i quali, come è stato notato<sup>24</sup>, Cipriano, da poco convertito, nell'*Ad Donatum* (2) aveva cercato di definire i caratteri di uno stile cristiano. Con maggior insistenza il vescovo di Cartagine sottolinea due qualità che caratterizzano, a suo dire, il dettato biblico, o meglio ancora, il dettato del Nuovo Testamento: la chiarezza e la brevità. Due qualità che sono prescritte dalla retorica classica e che non stupisce siano richiamate da chi prima di convertirsi al cristianesimo e di divenire vescovo esercitava la professione di retore<sup>25</sup>. Come si vede sono brevi notazioni che emergono incidentalmente nei suoi scritti. A mio giudizio esse non vanno sopravvalutate, ma neppure trascurate: sono l'indizio di una coscienza estetica che germinalmente va crescendo e che nello stesso Cipriano si paleserà con maggior evidenza in una riflessione più compiuta relativa non più allo stile biblico, ma a quello stesso dell'autore cristiano.

VI. La testimonianza di Arnobio nell'*Aduersus nationes*, opera che si pone alla fine del III secolo, è particolarmente interessante perché riporta -o sembra riportare- direttamente le critiche che i letterati pagani facevano allo stile della Scrittura. I suoi libri si diceva da parte loro sono stati scritti da persone incolte e rozze e quindi non vi si deve prestare facile orecchio; la lingua che vi si legge è grossolana e spregevole<sup>26</sup>;

<sup>24</sup> E. GALLICET, "Cipriano e la Bibbia: *Fortis ac sublimis uox*", in AA.VV., *Forma Futuri. Studi in onore del cardinal Michele Pellegrino*. Torino, 1975, pp. 43-52 (47).

<sup>25</sup> CIPRIANO, *Ad Donatum* 2 (J. Molager). S.Chr. 291, Paris, 1982, pp. 76-78: "*In iudiciis, in contione pro rostris opulenta facundia uolubili ambitione iactetur: cum de Domino, de Deo uox est, uocis pura sinceritas non eloquentiae uiribus nititur ad fidei argumenta sed rebus. Denique accipe non diserta sed fortia, nec ad audientiae popularis incelebram culto sermone fucata, sed ad diuinam indulgentiam praedicandam rudi ueritate simplicia: accipe quod sentitur, antequam discitur, nec per moras temporum longa agnitione colligitur, sed compendio gratiae maturantis hautiru*". Cf. pure CIPRIANO, *De dominica oratione* 16 (W. Hartel). *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (=CSEL) 3, 1, Wien, 1868, p. 278; *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, praef. 4 (W. Hartel). CSEL 3, 1, p. 318; *De ecclesiae unitate* 15 (W. Hartel). CSEL 3, 1, p. 224, ecc. La brevità e la chiarezza sono due caratteristiche fondamentali della *narratio* retorica. Cf. *Rhetorica ad Herennium* I, IX, 14 (G. Calboli). Bologna, 1969, p. 101; CICERONE, *De inuentione* I, 20, 28 ss.; QUINTILIANO, *Institutio oratoria* IV, 2, 31. Per Cipriano, vid. ancora E. Gallicet, art. cit. pp. 48 ss.

<sup>26</sup> ARNOBIO, *Aduersus nationes* I, 58 (A. Reifferscheid). CSEL 4. 1875, p. 39.

abbondano i barbarismi e solecismi e sono di casa orride imperfezioni<sup>27</sup>. La risposta che l'autore dà non esce dall'alveo della prima linea di difesa di cui si è detto. La verità che è di per se stessa chiara non cerca il belletto vano nè si lascia diluire in espressioni lunghe e laboriose; la *pompa sermonis* conviene al foro, alle cause e va lasciata a chi cerca le lusinghe dell'ornamento, a chi pone il proprio interesse nella raffinatezza esteriore. Quando si parla di cose che rifuggono l'ostentazione, occorre badare a ciò che si dice, occorre osservare quale utilità esse rechino a chi ascolta, non al modo con cui vengono dette, secondo, del resto, l'esempio stesso di alcuni sapienti (pagani) che volutamente non scelsero la ricercatezza dell'eloquio, ma misero in opera uno stile umile, comune, per non falsare l'austerità delle loro affermazioni e ricorrere all'ostentazione propria dei sofisti<sup>28</sup>.



Accanto ad una teoria estetica, sia pure allo stato nascente, riguardante la Scrittura, ben presto se ne intravede un'altra concernente gli scritti stessi dei cristiani, che necessariamente, in modo implicito o esplicito, prende posizione nei confronti della retorica classica, cioè di quel formidabile metalinguaggio che l'Antichità aveva elaborato con finezza e precisione. Così accade, per esempio, tra la fine del II e l'inizio del III secolo con Tertulliano.

In una delle sue prime opere, l'*Apologeticum*, risalente al 197-198 d.C., dopo aver fatto la sintesi delle argomentazioni apologetiche fino a quel punto sviluppate - aveva confutata l'accusa rivolta ai cristiani d'esser colpevoli di delitti d'ogni sorta e aveva mostrato quale fosse la loro dottrina-, lo scrittore africano indirizzandosi ai pagani prosegue:

---

<sup>27</sup> *Ibid.* I, 58, p. 39.

<sup>28</sup> *Ibid.* I, 59, pp. 39 ss.

"Chi oserà smentirci, non con artifici retorici, ma con quegli argomenti improntati alla verità, sui quali abbiamo basato la nostra dimostrazione?"<sup>29</sup>.

Non sfugge da una parte l'uso dell'espressione *ars uerborum* per designare la retorica nella sua valenza negativa, e d'altra parte l'impiego del termine *probatio*, tipicamente retorico, con cui nell'ambito della *dispositio* ci si riferisce a quella parte dell'*argumentatio* che vuol dimostrare positivamente il punto di vista che si sostiene<sup>30</sup>.

Nell'*Aduersus Valentinianos*, avendo di mira quegli eretici, Tertulliano afferma:

"(I Valentiniani) sostengono la fede comune in termini equivoci (...). Essi pongono in atto un artificio, con cui prima di insegnare persuadono. Ora, la verità persuade tramite l'insegnamento, essa non insegna tramite la persuasione"<sup>31</sup>.

L'allineare gli eretici ai filosofi non è cosa fuori luogo in un autore che ha definito i filosofi quali "patriarchi degli eretici"<sup>32</sup>. Anche nel passo citato l'opposizione alla retorica (*deteriore*), di cui si valgono secondo lo scrittore gli eretici, è espressa con una terminologia tecnica rigorosamente retorica. Qui il gioco è tutto contenuto nel rapporto tra il *docere* e il *persuadere*. Nel caso della *ueritas* prevale il *docere* che tramite la ragione vuol illustrare una dottrina che si ritiene venire dall'alto e così *persuadere* gli uomini. Nel caso dell'eresia, secondo l'autore africano, ha libero spazio

<sup>29</sup> TERTULLIANO, *Apologeticum* 46, 1 (E. Dekkers). CC sl 1. Turnholti, 1954, p. 160: "*Existat qui nos reuincere audebit: non arte uerborum, sed eadem forma, qua probationem constituimus, de ueritate debebit reniti*" ('Existat' è parola che si legge nella *recensio Fuldensis*, mentre viene omessa dalla *recensio Vulgata*).

<sup>30</sup> Cf. H. LAUSBERG, *Elemente der literarischen Rhetorik*. Muenchen, 1967 (trad. ital., Bologna, 1969, pp. 42 ss.).

<sup>31</sup> TERTULLIANO, *Aduersus Valentinianos* 1, 4 (A. Kroymann). CC sl 2. Turnholti, 1954, p. 753: "*(Valentiniani) per ambiguitates bilingues communem fidem adfirmant (...). Habent artificium, quo prius persuadeant quam doceant. Veritas autem docendo persuadet, non suadendo docet*".

<sup>32</sup> Cf. TERTULLIANO, *Aduersus Hermogenem* 8, 3 (A. Kroymann), CC sl 1, p. 404.

il *persuadere* che si propone di influenzare servendosi di qualsiasi mezzo verbale e in tal modo *docere*.

Il medesimo pensiero ricorre in un altro scritto, il *De anima*, ove il discorso è diretto in primo luogo contro la filosofia, la quale si insuperbisce a cause delle sue capacità -e quindi sopravvaluta l'importanza della ragione e della parola umana e dimentica che essa, per essere completa, abbisogna della Rivelazione divina- e diviene capace di tutto edificare e tutto distruggere. Torna così il motivo di *Apologeticum* 46, 1<sup>33</sup>.

È evidente che in questi passi Tertulliano si appella all'antica opposizione tra due modi di concepire la pratica della scrittura e del linguaggio, delle quali già Platone aveva parlato nel *Gorgia* e nel *Fedro*: il primo -per usare la terminologia platonica- è la "logografia", intesa come attività consistente nell'esprimere o nello scrivere un discorso qualunque, che miri in primo luogo alla verosomiglianza, o se si vuole all'illusione; il secondo modo è la "psicagogia", intesa come formazione degli spiriti per mezzo della parola che ha per oggetto la verità ed esige un sapere totale, disinteressato, generale<sup>34</sup>.

Ma sarebbe insufficiente indicare, in rapporto ai passi citati, come unica fonte di Tertulliano Platone o i suoi più tardi epigoni, come per esempio l'Apuleio del *De Platone et eius dogmate*<sup>35</sup>. È chiaro che l'altra fonte è la S. Scrittura con la sua attendibilità e la sua antichità; essa è ritenuta un *diuinum negotium* e non un *philosophiae genus*. Donde scaturisce la possibilità di manifestare a tutti la *ueritas nostra*<sup>36</sup>, mentre si precisa meglio il posto che in questo quadro può e deve tenere la "buona retorica" ed i modi dell'insegnamento, del *docere* che essa guida.

<sup>33</sup> TERTULLIANO, *De anima* 2, 2 (J.H. Waszink). CCSl 2, p. 783: "*Hunc (i. e. publicum sensum) nacta philosophia ad gloriam propriae artis inflauit prae studio (non mirum, si istud ita dixerim) eloquii quiduis struere atque destruere eruditii magisque dicendo persuadentis quam docendo*".

<sup>34</sup> Vid. quanto in proposito dice R. BARTHES, *L'ancienne rhétorique*. Paris, 1970 (trad. ital., Milano, 1972, pp. 16 ss.).

<sup>35</sup> Così fa, per esempio, J.C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*. Paris, 1972, pp. 31 ss.

<sup>36</sup> Vid. TERTULLIANO, *Apologeticum* 46, 2 (E. Dekkers), cit., p. 160.



L'ideale di una tale retorica positiva è individuato in un carattere: quello dell'essenzialità (e quindi della brevità); che è poi anche, come si vedeva, un carattere individuato dagli scrittori cristiani nel dettato della Scrittura.

Nell'*Octavius* di Minucio, che si presenta a forma di dialogo, dopo il discorso del pagano Cecilio e prima della risposta di Ottavio, lo stesso Minucio, che è l'arbitro designato della contesa, interviene, per frenare il canto di vittoria che già Cecilio intona. Egli dice:

"Traslacia (...) di ritenerti vincitore contro Ottavio: non è degno della *concinnitas* del discorso che tu esulti prima che si sia discusso a fondo da ambedue le parti, sopra tutto quando il discorso abbia di mira non la vanagloria, ma la verità. E benché il tuo discorso mi abbia diletto assai per la sua finezza e varietà, tanto più sono preoccupato dal fatto che non solo nella presente disputa, ma più in generale in ogni discussione, quasi sempre, secondo le forze di chi discute e la capacità della sua eloquenza, si può cambiare la sorte anche della più chiara verità. Ciò, come è ben noto, accade per la superficialità degli ascoltatori, i quali, mentre sono impediti dal lenocinio delle parole dal cogliere la sostanza delle cose, senza riflessione assentono con tutto quanto è detto e non distinguono il vero dal falso, ignorando che come il vero può esser presente nell'incredibile così la menzogna può nascondersi nel verosimile"<sup>37</sup>.

Non poteva esser descritta in maniera più viva l'opposizione della retorica cattiva alla retorica buona, della retorica sofistica, che non è un'arte, alla retorica platonica; né potevano esser meglio individuate le cause che spesso fanno prevalere la

---

<sup>37</sup> MINUCIO FELICE, *Octavius* 14, 2-4 (J. Beaujeau). Paris, Les Belles Lettres, 1974, pp. 19 ss.: "*Parce (...) in eum plaudere; neque enim prius exultare te dignum est concinnitate sermonis quam utrimque plenus fuerit peroratum, maxime cum non laudi, sed ueritati disceptatio uestra nitatur. Et quamquam magnum in modum me subtili uarietate tua delectarit oratio, tamen altius moueor, non de praesenti acione, sed de toto genere disputandi, quod plerumque pro disserentium uiribus et eloquentiae potestate etiam perspicuae ueritatis condicio mutetur. Id accipere pernотum est auditorum facilitate, qui dum uerborum lenocinio a rerum intentionibus auocantur, sine dilectu adsentiuntur dictis omnibus nec a rectis falsa secernunt nescientes inesse e <in> incredibili uerum et in uerisimili mendacium"*.

parola "finta" sulla "vera": il *uerborum lenocinium* fa smarrire le *rerum intentiones*, essendo più facile credere in una menzogna verosimile che in una verità incredibile (una regola, sia consentito dirlo, che i mass-media oggi spesso assumono per offrire i "prodotti della nostra cultura"). Con chiarezza è posta in luce la pericolosità della forza dell'eloquenza (*eloquentiae potestas*) capace di scardinare la sorte di una verità evidente (*perspicuae ueritatis condicio*). Le locuzioni più significative usate, tutte d'ascendenza strettamente retorica, suggeriscono di affermare che la fonte da cui deriva il brano ora menzionato è esclusivamente classica.

Poco dopo, Minucio ribadisce il medesimo pensiero in termini che annunciano quelli di Cipriano, là dove afferma<sup>38</sup> che mediante una scrupolosa valutazione occorre soppesare il pensiero (di chi parla) non sulla base dell'ampollosità gonfia (*tumor*) dell'eloquenza, ma su quella fornita dalla solidità delle cose stesse affermate.

Lungo la linea finora tracciata, alla metà del III secolo Cipriano nell'*Ad Donatum* -una tra le prime opere, scritta in un periodo in cui era ancora laico- offre una riflessione teorica sui modi espressivi che convergono ad uno scrittore cristiano. Egli scrive:

"Nei tribunali e nelle arringhe che si tengono al foro sia pur professata l'oratoria opulenta al servizio di un'ambizione volubile. Quando si parla del Signore, quando si parla di Dio la pura genuità della parola si fonda, per quanto riguarda i dati della fede, sui fatti e non sulle forze dell'eloquenza. Ascolta dunque discorsi non magniloquenti, ma solidi; discorsi non resi preziosi da parole eleganti che sollecitano le orecchie della gente, ma semplici convenienti a render manifesta la bontà divina, secondo la rude verità. Ascolta ciò che prima d'essere appreso si sente, ciò che si raggiunge con l'aiuto della grazia che reca frutti, e non ciò che si comprende con lunga speculazione attraverso le more del tempo"<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Cf. MINUCIO FELICE, *Octavius* 15, 2 (J. Beaujeau) cit., pp. 20 ss.

<sup>39</sup> CIPRIANO, *Ad Donatum* 2 (J. Molager), cit., pp. 76.78 (il testo è trascritto alla nota 25).

Il discorso che l'uomo fa su Dio e che è ispirato dalla Rivelazione ha dunque per Cipriano alcune caratteristiche chiare: esso non è pervaso dall'*opulenta facundia*, non si appoggia agli espedienti dell'eloquenza, ma è sostanziato dalla *uocis pura sinceritas*, si basa sulle cose; lo distinguono non la magniloquenza o la preziosità delle parole, capaci di ammagliare chi ascolta, ma la fermezza e la semplicità, convenienti a render nota la bontà divina nella sua rude verità.

Questa pagina è stata a lungo commentata da Jacques Fontaine<sup>40</sup>. Basti qui riprendere alcune sue osservazioni che paiono particolarmente utili per l'itinerario che stiamo seguendo. Le espressioni cipriane definiscono negativamente uno stile cristiano, mostrando ciò che non deve essere e in pari tempo mettono in luce i valori ai quali deve ispirarsi: la forza, la semplicità, la solidità, la trasparenza dello stile, secondo canoni sui quali, in parte almeno, già avevano insistito alcuni autori pagani. Cipriano insomma compie un'opera di discernimento, non di negazione, trasegliendo dal patrimonio degli Antichi ciò che consuona con i valori che ritiene di scorgere nel messaggio scritturale. Nel quadro di una vasta diatriba contro la corruzione della società e della civiltà, Cipriano non fa che cristianizzare la protesta antica di Platone contro Isocrate, di Cicerone oratore filosofo contro gli abusi dei retori di professione, di Seneca contro Mecenate, o contro gli oratori e gli scrittori deformati dalla scuola del suo tempo. In questo modo, gli autori cristiani, come Cipriano, "non fanno che allargare l'orizzonte ideologico dell'antica opposizione tra filosofi e retori, tra filosofia e cultura letteraria pura. Ma la gravità che ai loro occhi di credenti rivestono le *res* che essi devono proclamare e trasmettere, dà loro ragioni ancor più alte di protestare contro coloro che difendono un'autonomia implicita dei *uerba*"<sup>41</sup>.

Sono queste le premesse che renderanno possibile un discorso sullo stile degli scrittori, i quali devono innanzitutto "fare i conti" con i precetti della retorica e con la prosa della Scrittura, situando e gli uni e l'altra nel loro orizzonte estetico. Un compito tanto più urgente quando chi scrive si è convertito dal paganesimo e ha appreso, come allievo, nelle scuole del tempo o addirittura ha professato, come docente, l'insegnamento della retorica.

<sup>40</sup> Cf. J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III siècle*. Torino, 1968, pp. 159 ss.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 180.



Che cosa concludere dopo aver interrogato in breve e senza voler essere esaurienti autori del II e del III secolo intorno al tema che ci interessa?

1. In primo luogo gli scrittori cristiani mettono in luce la straordinaria potenza della Parola di Dio espressa dalla Scrittura. Già alla fine del I secolo Clemente romano nella sua *Lettera ai Corinti* (38, 2), là dove parla della sottomissione di ciascuno al suo prossimo, nella Chiesa che è corpo di Cristo, e dei doni di cui ciascuno gode, tutti ricevuti da Dio, osserva che il sapiente deve mostrare la sua sapienza non già a parole, ma con opere buone: *me en logois, all'en ergois agathois*; vale a dire: il sapiente - e quindi l'intellettuale, lo scrittore- non deve usare la parola come strumento per acquistare dominio sull'uomo o sulle cose; il criterio di valutazione è fornito esclusivamente dalle opere<sup>42</sup>, dalle *res* e non più dai *uerba*, secondo quella scala di valori che Cristo stesso ha indicato vivendo, prima ancora che predicando. Ora la parola della Scrittura manifesta in chi la accoglie l'efficacia dimostrativa dello Spirito, il quale opera sulla vita del credente, sulle sue "opere". È questa la convinzione (di fede) fatta propria dai Padri antichi.

2. Alla luce di questa convinzione è "letta" la Scrittura e ne sono posti in rilievo i caratteri, rintracciati ora in uno, ora in altro testo della medesima dall'uno o dall'altro degli autori cristiani. Si rileva che la sua forma è semplice, chiara e breve. Segni distintivi che non impediscono che il dettato biblico possa esser forte e sublime. Ciò che appare inconciliabile e privo di senso alla mentalità e alla cultura dei pagani -l'*humilitas* accanto alla *sublimitas*-, diviene un nesso possibile, anzi necessario. Non solo nell'ambito esistenziale, ma anche in quello stilistico proprio per il mezzo dell'umiltà, della semplicità si giunge alla sublimità.

---

<sup>42</sup> Cf. I. LANA, "La cristianizzazione di alcuni termini retorici nella *lettera ai Corinti* di Clemente", in *Forma Futuri*, cit., pp. 110-118 (116 ss.).

3. Ne consegue, ancora sul piano stilistico, il rifiuto dei lenocinii della forma, degli artifici della composizione, innanzitutto perché la Parola rivelata è dono di Dio e non deve esser fatta conoscere tramite i virtuosismi dell'ingegno umano: in quest'ultimo caso -come scrive Origene- si potrebbe sospettare che non la verità, ma la disposizione ordinata e l'eleganza dell'espressione avesse attratto a sé gli uomini. Inoltre la Parola rivelata è destinata a tutti gli uomini, è rivolta a dotti e indotti e agli uni e agli altri deve essere accessibile. Infine la Parola rivelata sfugge il pericolo di limitarsi ad essere parola cattivante, in grado di persuadere, ma non di insegnare. A questo punto il rifiuto della forma compiuta e seducente diviene rifiuto di quella retorica che ha per oggetto l'illusione, retorica dei sofisti, contraffazione spregevole, in quanto industria del piacere e non delle "arti" del Bene. Qui i cristiani si mettono implicitamente sulla traccia di Platone, di Cicerone, di Seneca, quando, per esempio, si rivolge a Lucilio con queste parole: "*Nimis anxium esse te circa uerba compositionem, mi Lucili, nolo (...). Quaere quid scribas, non quemadmodum*" (*Epistula* 115, 1). In altre parole si ripudia da parte dei cristiani la retorica in quanto è considerata, per cogliere da Quintiliano qualche definizione, *opus pulcherrimum, res pulcherrima, opus sanctissimum* (cf. *Institutio oratoria* 12, 1, 4; 11, 29; 12, 1, 32; 12, 11, 1)<sup>43</sup>.

4. In tal modo i caratteri del dettato biblico -che irritano o sconcertano o deludono tutti coloro che sono stati educati nelle scuole pagane- la sua "umiltà" letteraria cominciano ad essere apprezzati come argomento a favore della sua verità e ad aprire la via ad una riflessione sullo stile delle opere redatte da cristiani. Almeno teoricamente, esse sono concepite perché si costruiscano per mezzo di una lingua povera, perspicua, concisa, senza con questo escludere un'attenzione agli strumenti propriamente retorici, scelti tra quelli che sono capaci di rispondere alle nuove esigenze le quali hanno spostato l'angolo prospettico e rielaborato la scala dei valori. La retorica è assunta quindi come mezzo per elaborare uno stile che sappia comunicare quanto meglio sia possibile il messaggio consegnato nei libri dell'Antico e del nuovo Testamento. Essa è ispirata dalla realtà stessa di Cristo, Verbo incarnato, dalla "umiliazione" che gli ha fatto conoscere l'umiltà proprio dell'uomo in quanto creatura che non modella la verità, ma la segue, dopo averla conosciuta. Di qui scaturisce il dovere di chi trasmette il messaggio non di *persuadere*, ma di *docere*. In questo senso mi sembra che le afferma-

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 118, nota 17.

zioni o gli attacchi, frequenti in certi autori cristiani di quegli stessi secoli contro la retorica siano da intendere non contro la retorica vera, ma contro quella dei retori, della scuole, dei sofisti insomma.

A mio giudizio si risolve così un'obiezione che spesso ricorre nelle pagine di taluni critici moderni, quando sottolineano la discrasia che esisterebbe tra la teoria (antiretorica) e la pratica (retorica) degli autori cristiani. Così come si approfondirebbe il senso del nesso tra *sapientia* ed *eloquentia*, che acquista rilievo e "sapore" solo là ove si dia spazio, per elaborare uno stile, a strumenti di mediazione, tra i quali in primo luogo sono da annoverarsi la creazione linguistica e la "macchina" della retorica "buona". Ma è un altro discorso che occorrerebbe meglio fondare e sviluppare, per mezzo di altre testimonianze, abbracciando anche il periodo successivo al III secolo. Sia sufficiente a questo punto averlo accennato.