

***Turba choraulica*, silenzio di Dio e canto dei martiri.
L'opposizione tra “segni di salvezza” e “segni di
condanna” nella teologia apocalittica di Commodiano**

Alberto D'INCÀ

1. L'apocalittica, chiave ermeneutica per l'interpretazione del pensiero di Commodiano; 2. I seguaci del *saeculum*: il canto e la musica come “segni” della loro condanna; 3. I “segni di salvezza”, tra il canto di una Legge non scritta e il silenzio di Dio; 4. Dal silenzio di Dio al canto dei perseguitati: il martirio e il compimento del giudizio escatologico

1. L'apocalittica, chiave ermeneutica per l'interpretazione del pensiero di Commodiano

Non è certo questa la sede opportuna per affrontare nel dettaglio una problematica tanto complessa quale la ricostruzione delle coordinate cronologiche e geografiche di un autore enigmatico come Commodiano. In passato, a questa misteriosa figura sono stati dedicati non pochi studi volti a fare maggiore chiarezza sugli aspetti salienti della sua *ars poetica*¹, che si inserisce pienamente nella temperie entro cui prese

1. Sopra tutti, si veda l'opera, ancora oggi imprescindibile, di P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* (7 vols.), Paris, 1905, 3, 451–489, da aggiornare necessariamente con J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle*, Paris, 1981, 39–52. Per una panoramica più recente, cfr. N. Castrillo–Benito, “Commodiano, primer poeta de la Cristianidad. Estudio del vocalismo, con un apéndice bibliográfico sobre el autor y su obras”, in *Revista Agustiniana* 30 (1989), 44–55 e I. Salvatore, “Il ‘*Carmen Apologeticum*’ di Commodiano e la tradizione didascalica”, in *Res Publica Litterarum*

forma la metrica cristiana tardoantica e che, pertanto, gioca un ruolo non secondario nel vagliare il più ampio panorama della produzione letteraria cristiana dei primi secoli². Le indagini dedicate al «*mendicus Christi*» (il cui *nomen*, com'è noto, è stato sovente associato alla località di *Gaza*, in Siria)³ appaiono appaiono comunque discordanti, poiché riconducono le opere a lui attribuite – le *Instructiones* e il *Carmen Apologeticum*⁴ – entro contesti tra loro difficilmente conciliabili.

La soluzione attualmente più accreditata – alla quale, secondo il giudizio di chi scrive, può essere attribuita una posizione di privilegio rispetto alle altre – situa la formazione dell'autore nell'Africa romana della seconda metà del III secolo, al di là di una sua (ancora discutibile) provenienza siriana⁵. In effetti, lo scenario di una Proconsolare

12 (2009), 66–87. K. Pollmann, “Establishing Authority in Christian Poetry of Latin Late Antiquity”, in *Hermes* 141 (2013), 309–330, ha opportunamente cercato di mettere in relazione la questione della paternità degli scritti commodiani con quella più specifica relativa al loro genere letterario.

- 2 Così B. Baldwin, “Some Aspects of Commodian”, in *ICS* 14 (1989), 331–346, qui 332–333. Le abbreviazioni delle riviste e delle collane usate nel presente contributo sono quelle dell'*Année Philologique*.
- 3 L'oscurità dell'ultimo acrostico delle *Instructiones* è resa ancora più densa dal titolo apposto nei manoscritti e riferito al nome del poeta («*Nomen Gasei*»): cfr. Commodianus, *Instructiones*, 2,35,1–26, ed. A. Salvatore, Napoli, 1968, 106–110. Questa ulteriore specificazione ha condotto gli esegeti a correggere “*Gasei*” con “*Gazaei*” e a collocare i natali di Commodiano in Siria: sulla questione si veda J.–M. Poinssotte, “Commodien dit de Gaza”, in *REL* 74 (1996), 270–281. Se, a un vaglio più approfondito, le influenze semitiche in Commodiano sono innegabili, l'origine siriana appare una soluzione incerta e tuttora dibattuta a causa dell'estrema ambiguità dello stesso termine “*Gasei*”.
- 4 Nel presente studio saranno impiegate le seguenti edizioni critiche: quella dei due libri delle *Instructiones*, già citata e curata da Antonio Salvatore, sarà confrontata, ove ritenuto necessario, con la più recente: Commodianus, *Instructiones*, ed. J.–M. Poinssotte, Paris, 2009. Per il *Carmen*, invece, si seguirà Commodianus, *Carmen Apologeticum*, ed. A. Salvatore, Torino, 1977.
- 5 È quanto già suggerito da Paul Monceaux (il quale, peraltro, rifiutava le origini siriane dello stesso) e, successivamente, approfondito da A. Salvatore, “L'enig-

fiaccata dalle persecuzioni di Decio e di Valeriano e di comunità cristiane lacerate dalla questione dei *lapsi* e dalle conseguenti divisioni intraecclesiali, se considerato insieme agli echi dei conflitti contro i Persiani e delle invasioni gotiche⁶, ben si adatterebbe al contenuto due scritti: essi, peraltro, mostrano affinità tutt'altro che trascurabili con la produzione di Tertulliano e di Cipriano di Cartagine, con la quale intrattengono un rapporto notevolmente stretto⁷.

Insieme a questa proposta se ne possono comunque ricordare altre⁸ che hanno il pregio di restituire un quadro decisamente variegato. C'è chi, appellandosi agli esiti della frattura tra il vescovo di Cartagine Ceciliano e il suo rivale Maggiorino, ha optato per collocarne l'attività nell'Africa del V secolo, valorizzando soprattutto le ipotetiche allusioni al movimento dei Circoncellioni rinvenibili nel *Carmen*

ma di Commodiano. Considerazioni sullo scrittore, il suo ambiente e la sua epoca”, in *Vichiana* 3 (1974), 50–81. J.–M. Poinssotte, *Commodien. Instructions*, Paris, 2009, IX–XVII ha invece dato nuovo credito all'ipotesi siriana, pensando a una presenza temporanea di Commodiano in Africa quale tappa obbligata del viaggio che lo avrebbe condotto dalla Siria all'Italia.

- 6 Per cui si veda P. Courcelle, “Commodien et les invasions du V^e siècle”, in *REL* 24 (1946), 227–246, che pure situa Commodiano nella Gallia del V secolo.
- 7 È a partire dall'ampio utilizzo dei medesimi *testimonia* biblici da parte del vescovo di Cartagine e del poeta che J. Daniélou, “Les *Testimonia* de Commodien”, in *Forma Futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino, 1975, 59–69, era giunto a retrodatare Commodiano rispetto a Cipriano. In breve, sui *testimonia* commodiani si veda anche V. Saxer, “La Bible chez les Pères latins du III^e siècle”, in *Le monde latin antique et la Bible* (edd. J. Fontaine – Ch. Pietri), Paris, 1975, 339–370, qui 346–348, il quale concorda con Jean Daniélou nell'ipotizzare l'impiego indipendente, da parte di Commodiano e Cipriano, di una raccolta di citazioni bibliche anteriore a entrambi.
- 8 Sinteticamente riassunte in J.–M. Poinssotte, “Le recours aux sources ou les avatars de l'historiquement correct: le cas extrême de Commodien”, in *Dieu(x) et hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours. Mélanges en l'honneur de Françoise Thelamon* (ed. S. Crogiez–Petrequin), Mont–Saint–Aignan, 2005, 69–77.

*Apologeticum*⁹. Altri, invece, hanno preferito dare credito all'unica notizia tradata in antichità – un centone dedicato al poeta da Gennadio di Marsiglia nel suo *De viris inlustribus* – prediligendo la Gallia del IV–V secolo¹⁰. Di recente, infine, è stata riproposta la Roma del III secolo come luogo più consono in cui pensare il suo lavoro, a partire da una serie di indizi (tra i quali spiccano il peculiare impiego del termine “*mysterium*”; i tratti “giudaizzanti” dell'argomentazione commodiana; la teologia di stampo monarchiano e l'offensiva indirizzata contro culti di popolazioni italiche)¹¹ già parzialmente messi in risalto, quasi sessanta anni fa, da Josef Martin¹².

Il mosaico di soluzioni avanzate per definire l'identità di Commodiano si ridurrebbe sensibilmente qualora non si privilegiasse più soltanto l'ambito storico-letterario, ma si intrecciasse con esso il dato

- 9 Si veda R. Cacitti, *Furiosa Turba. I fondamenti religiosi dell'eversione sociale, della dissidenza politica e della contestazione ecclesiale dei Circoncellioni d'Africa*, Milano, 2006, 45–51. A favore del robusto legame tra Commodiano e il Donatismo si è apertamente schierato J.P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, 1958, 378–410.
- 10 Cfr. Gennadius Massiliensis, *De viris inlustribus*, 15, (ed. A. Richardson), Leipzig, 1896 (TU, 14/1A), 67. Lo studio ormai classico che ha ricondotto Commodiano nella Gallia del V secolo è quello di H. Brewer, *Kommodian von Gaza. Ein Arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des V Jahrhunderts*, Paderborn, 1906, *passim*, integralmente ripreso dal già citato contributo di Pierre Courcelle. Di recente, I. Salvadori, *Commodiano. Carmen de duobus populis. Introduzione, nota critica e commento*, Bologna, 2011, 209–220, ha sostenuto con convinzione la necessità di riprendere in seria considerazione le conclusioni cui erano giunti questi lavori.
- 11 La posizione di M. Sordi – I. Ramelli, “Commodiano era di Roma?”, in *RIL* 138 (2004), 3–23 è emblematica, nonostante sia quanto meno discutibile pensare che Commodiano, a Roma, si fosse servito del Salterio tradotto dall'ebraico su iniziativa di Pietro: l'affermazione secondo cui «l'Apostolo stesso avrebbe tradotto i Salmi – o avrebbe promosso la loro traduzione – in latino dall'ebraico, e non dal greco dei LXX» non è infatti supportata da alcun tipo di evidenza.
- 12 Cfr. J. Martin, *Commodiani Carmina*, Turnholti, 1960 (CCSL, 128), XI.

eminentemente teologico. Un aspetto appare qui incontrovertibile: l'autore, secondo l'ormai celebre definizione di Jean Daniélou, può essere individuato come «uno dei rappresentanti più radicali del millenarismo, ereditato dall'apocalittica giudeocristiana»¹³. Quest'ultima corrente di pensiero, in effetti, trovò un terreno particolarmente fertile sul quale germogliare proprio nell'Africa cristiana della Tarda Antichità (come mostra con tutta evidenza l'ingente letteratura tertulliana, ciprianea e martirologica, insieme a quella di età successiva riconducibile al movimento scaturito da Donato di Cartagine), in ciò favorita, forse, dalla diffusione in quelle regioni delle dottrine riconducibili alla Nuova Profezia¹⁴. Lungi dal poter fare affidamento soltanto su quest'ultimo aspetto per definire con più precisione gli estremi cronologici e i limiti geografici del poeta – tanto ampio e difforme fu il radicamento del millenarismo durante i primi tre secoli dell'era cristiana¹⁵ –, è però interessante almeno tentare di definire con più precisione i contorni “apocalittici” della riflessione commodiana, le cui influenze impressero un marchio tutt'altro che sbiadito nella teologia cristiana d'Africa tra III e V secolo. Di conseguenza, non sarà azzardato tenere conto dei capisaldi di questa teologia per esaminare i modelli comunicativi adottati dal poeta, così da comprendere più a fondo le motivazioni di alcune tra le sue pagine ancora oggi di più ardua interpretazione.

13 J. Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*, tr. it., Bologna, 1991, 116-117.

14 Cfr. M. Simonetti, “Il millenarismo in Occidente: Commodiano e Lattanzio”, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 15 (1998), 181-189, qui 181-182.

15 Per un quadro introduttivo alla storia del pensiero, alle tematiche teologiche e alle aree geografiche coinvolte si veda C. Mazzucco, “Il millenarismo cristiano delle origini (II-III sec.)”, in *“Millennium”: l'attesa della fine nei primi secoli cristiani. Torino 23-24 ottobre 2000* (ed. R. Uglione), Torino, 2002, 145-182, che tratta ampiamente di Commodiano (151-154; 159-160; 167).

Tanto l'apocalittica mediogiudaica, quanto quella più specificamente cristiana – qui considerate non solo nella loro accezione letteraria, ma anche per la *Weltanschauung* di cui si fanno portatrici¹⁶ – prevedono l'utilizzo di un multiforme insieme di “segni”: essi sono manifestati primariamente al veggente da un mediatore tra il mondo divino e la realtà terrena, ma il loro pieno disvelamento è affidato alla comunità, il “*Verus Israel*”¹⁷ di cui lo stesso profeta si considera parte integrante. Come agilmente intuibile, si aprirebbe qui un altro problema di non facile soluzione, ovvero il ruolo ricoperto da Commodo all'interno del gruppo cristiano di appartenenza¹⁸. Tralasciando quest'ultima spinosa questione, nell'esame della produzione commodiana si potrà cogliere quanto l'utilizzo di un linguaggio simbolico sia finalizzato all'articolazione di un preciso messaggio teologico. Al

- 16 Celebre, ma limitante, la definizione attribuita al concetto di “apocalittica” da J.J. Collins, “Introduction. Towards the Morphology of a Genre”, in *Semeia* 14 (1979), 1–20, qui 9: “Apocalypse” is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world». Di ampio respiro, al contrario, le osservazioni di P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, 1990, 9–26, che si concentrano maggiormente sulla definizione di apocalittica come “corrente di pensiero” sottesa a una particolare “visione del mondo”.
- 17 Si veda la sintetica analisi di P. Arciprete, *Apocalittica, terrorismo, rivoluzione. Radici religiose della violenza politica*, Roma, 2009, 76–79, incentrata sul carattere elitario dei movimenti apocalittici.
- 18 Stando a Commodianus, *Instructiones*, 2,12,1–3, 42, l'autore non solo si distingue dai *doctores* “ufficiali” della chiesa, ma ammette di non avere alcuna autorità per insegnare. In Id., *Carmen Apologeticum*, 61–62, 48, asserisce di non essere né dottore, né profeta, pur proclamando i vaticini dei profeti. Infine, in altre occorrenze (ad esempio: *Instructiones* 1,31,6–7, ed. A. Salvatore, Napoli, 1965, 98) è evidente la volontà di sminuire la propria figura, il che potrebbe confermare la sua appartenenza a un “circolo apocalittico”. Su tutti questi aspetti cfr. A. Salvatore, *Commodiano. Instructiones. Testo critico, traduzione e note esegetiche* (3 vols.), Napoli, 1968, 2, 141–144.

contempo, si vedrà come il ricorso ad alcuni elementi specifici – quali il canto, la musica e il silenzio, insieme ai *topoi* propri dell’immaginario apocalittico (condensati nella cupa descrizione della “catastrofe cosmica”, tema decisamente caro a Commodiano) – risulti centrale per la piena decodificazione del contenuto di tale messaggio.

2. I seguaci del *saeculum*: il canto e la musica come “segni” della loro condanna

Che l’apocalittica mediogiudaica orienti la riflessione dell’Africano emerge già dai cenni alla genesi del mondo e alle origini del male così come narrate nel terzo capitolo del primo libro delle *Instructiones*, il cui contenuto è condensato nell’acrostico «*Cultura Daemonum*»:

«*Cum deus omnipotens exornasset mundi naturam, / Visitari voluit terram ab angelis istam; / Legitima cuius spreverunt illi dimissi; / Tanta fuit forma feminarum, quae flecteret illos. / Ut coinquinati non possunt caelo redire, / Rebelles ex illo contra Deum verba misere. / Altissimus inde sententiam misit in illis*»¹⁹.

Qui le cause del peccato che sconvolge il creato sono ravvisate sia nell’unione tra gli angeli decaduti e le donne²⁰, sia nella conseguente contaminazione dei primi, i quali, non più riammessi alla corte celeste, si ribellano apertamente alle disposizioni divine. Successivamente, i Giganti – frutto di tale unione e apertamente identificati dall’autore con le divinità venerate dai pagani («*Maxime quos hodie colitis et deos oratis*»)²¹ – sono ritenuti i diretti responsabili dell’insegnamento all’umanità delle arti e dei mestieri:

19 Commodianus, *Instructiones*, 1,3,1–6, 28. Sull’impiego peggiorativo del termine «*feminarum*» si veda Poinssotte, *Commodien. Instructions*, 118.

20 Cfr. Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, 107.

21 Commodianus, *Instructiones*, 1,3,15, 28.

«De semine quorum Gigantes nati feruntur. / Ab ipsis in terra artis probata fuere, / Et tingere lanas docuerunt et quaecumque geruntur, / Mortales et illi mortuos simulacro ponebant. / Omnipotens autem, quod essent de semine pravo, / Non censuit illos recipi defunctos e morte. / Unde modo vagi subvertunt corpora multa»²².

In quanto prole illecita, i Giganti non possono tornare in cielo nemmeno dopo la morte: le loro anime, discendenti degli angeli ribelli, sono condannate a vagare sulla terra per l'eternità e a sconvolgere la vita degli uomini. Si coglie sin da subito l'utilizzo, da parte di Commodiano, di una trama particolarmente cara alla più antica letteratura evangelica considerata canonica, che mostra la strenua lotta ingaggiata dal Nazareno contro i demoni (cfr., ad esempio, *Mc* 1,21–28; 32–34; 5,1–20; 7,25–30; 9,14–29; 38–40 e paralleli successivi), identificabili proprio con le anime dei Giganti condannate a infestare il creato. Un'eco piuttosto confusa di tale resoconto è rinvenibile già in *Gen* 6,1–4^{LXX}, dove si assiste a una sovrapposizione tra gli angeli decaduti e i “figli di Dio”: sono questi ultimi, in effetti, a generare «οι γίγαντες οι απ' αιῶνος» (*Gen* 6,4^{LXX})²³. Ma è con l'*incipit* del *Libro dei Vigilanti* (il primo del cosiddetto “pentateuco enochico”)²⁴ che il brano delle *Instructiones* mostra le affinità più strette:

«Ed accadde, da che aumentarono i figli degli uomini, (che) in quei tempi nacquero, ad essi, ragazze belle di aspetto. E gli angeli, figli del cielo, le videro, se ne innamorarono, e dissero fra loro: “Venite, scegliamoci delle donne fra i figli degli uomini e generiamoci dei figli”. [...] E si unirono con loro ed insegnarono ad esse incantesimi e magie e mostrarono loro il taglio di piante e radici. Ed esse rimasero incinte e generarono giganti, la cui statura, per ognuno, era di tremila cubiti»²⁵.

22 *Ibid.*, 1,3,8–14, 28.

23 Cfr. Salvatore, *Commodiano. Instructiones*, 2, 29–30.

24 Un'agile introduzione al *Libro dei Vigilanti* può essere reperita in P. Sacchi, *Introduzione agli apocrifi dell'Antico Testamento*, Brescia, 2011, 63–72.

25 *Liber Vigilantium (1Enoch)*, 6–9. La traduzione è a cura di Luigi Fusella ed è re-

Anche in questo caso, come in quelli sinora menzionati, il racconto è funzionale alla spiegazione dell'origine del male sulla terra, pur fornendo l'aggancio per narrare la reazione di Dio, il quale annuncia il diluvio come soluzione per porre fine all'incontrollato dilagare di ogni tipo di sciagura tra gli uomini (*Gen* 6,5–7 // *Lib. Vig.* 10,2). Sin dalle battute iniziali delle *Instructiones*, che potrebbero sembrare – a causa della maggiore linearità degli argomenti trattati rispetto al più complesso *Carmen Apologeticum* – la prima opera di Commodiano in ordine cronologico²⁶, il poeta fa propria, dunque, una lettura apocalittica della storia che lo accompagnerà sino alle dense descrizioni delle catastrofi escatologiche.

Egli, tuttavia, non è l'unico, tra II e III secolo, ad appropriarsi di questi soggetti, che al contrario sono ampiamente conosciuti. Tra gli autori di lingua greca, sia Giustino²⁷, sia Clemente Alessandrino²⁸ spiegano l'origine del male a partire dal peccato angelico. Se, invece, ci si rivolge al contesto di lingua latina, è proprio il panorama dell'Africa romana a offrire gli esempi più illuminanti. Tertulliano si serve ampiamente dello stesso motivo nella sua vasta produzione (è il caso dell'*Apologeticum*²⁹; del *De cultu feminarum*³⁰; del *De idolatria*³¹; del

peribile in *Apocriphi dell'Antico Testamento* (5 vols.; ed. P. Sacchi), Torino, 2006, I, 472–512, qui 472–476.

26 Ma G.L. Potestà – M. Rizzi, *L'Anticristo* (2 vols.), Roma–Milano, 2005, I, 392, scorgono nei destinatari ai quali è indirizzata l'opera (e non nella presunta anteriorità cronologica) la motivazione principale di quella che viene definita «semplicità concettuale».

27 Cfr. Iustinus, *Apologia II*, 5,3 (ed. Ch. Munier), Paris, 2006 (SCh, 507), 318–368, qui 330.

28 Cfr. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, 3,2,14 (ed. O. Stählin), Paris, 1970 (SCh, 158), 36.

29 Cfr. Tertullianus, *Apologeticum*, 22,3–4 (ed. E. Dekkers), Turnholti, 1954 (CCSL, 1), 78–171, qui 128–129.

30 Cfr. Tertullianus, *De cultu feminarum*, 1,3,1 (ed. Ae. Kroymann), ivi, 343–370, qui 346.

31 Cfr. Tertullianus, *De idolatria*, 9,1 (edd. A. Reifferscheid – G. Wissowa), Turnholti, 1954 (CCSL, 2), 1101–1124, qui 1107.

*De virginis velandis*³²), benché egli non sia il solo: si considerino altresì Minucio Felice³³ e Lattanzio³⁴. In ogni caso, come si avrà modo di vedere con più attenzione, tale prossimità di pensiero costituisce un argomento ulteriore per supporre uno stretto legame tra la teologia del Cartaginese e quella di Commodiano, soprattutto con quella più marcatamente connotata dall'approdo del primo alla Nuova Profezia.

Le *Instructiones*, peraltro, si occupano degli esordi dei culti idolatrici, soggetto cui sono dedicati i primi ventuno acrostici del primo libro. Nel sesto capitolo, non a caso rivolto agli “*stulti*” e rubricato come «*De fulmine ipsius Iovis*», i Giganti sono ripresentati quali progenitori di Giove. Attaccando i pagani, rei di tributare un culto falso a esseri in realtà mortali, Commodiano rispolvera il tradizionale argomento evemerista: «*Inpuros oratis et dicitis esse caelestes / Semine mortali natos de Gigantibus illis*»³⁵. Emerge qui, tuttavia, una distinzione significativa, sulla quale si concentra una virulenta critica. Diversamente dal precedente atteggiamento, l'autore distingue il padre del *pantheon* greco-romano dalle altre divinità a partire da un elemento che lo contraddistingue: si tratta del fulmine, di cui si sottolinea il fragore insieme alla reazione che questo genera negli stessi pagani, i quali sono indotti a esclamare: «*Iovis tonat, fulminat ipse*»³⁶. Quello che, in apparenza, è soltanto il ricordo di un celebre attributo di Giove, ripugnante agli occhi del poeta («*Insipiens ergo Iovem tonitruare tu credis /*

32 Cfr. Tertullianus, *De virginibus velandis*, 7,2 (ed. E. Dekkers), ivi, 1207–1226, qui 1216–1217.

33 Cfr. Minucius Felix, *Octavius*, 26,11; 27,2 (ed. C. Halm), Vindobonae, 1867 (CSEL, 2), 3–56, qui 38–40.

34 Cfr. Lactantius, *Divinae Institutiones*, 2,16,1–5 (ed. P. Monat), Paris, 1987 (Sch, 337), 194–196.

35 Commodianus, *Instructiones*, 1,6,19–20, 36.

36 *Ibid.*, 1,6,1, 32. Secondo Poinssotte, *Commodien. Instructions*, 127–128, n. 3, il ricorso alla figura del “Giove tonante” sarebbe riconducibile all'uso che ne fa Tertulliano in *Apologeticum*, 11,6, 108. Ciò evidenzia – se ancora fosse necessario – il fitto intreccio, che emerge con sempre più insistenza, tra i due.

Natum hic in terris et lacte caprino nutritum)³⁷, diviene invece un indizio rilevante in grado di anticipare il tenore dell'attacco: benché non si tratti ancora di un'offensiva rivolta contro la musica *tout-court* (nel caso specifico, infatti, l'Africano si riferisce semplicemente al boato di un tuono), si può già scorgere un atteggiamento non certo benevolo che andrà a colpire, oltre alla musica, e le arti a essa legate.

Ai non cristiani – in particolare ai pagani, ai pagani giudaizzanti e alle comunità giudaiche – è indirizzato il primo libro delle *Instructiones*, all'interno del quale già si profila una netta opposizione tra questo gruppo e coloro che Commodiano ritiene essere i veri discepoli di Cristo, ai quali è dedicato il secondo libro³⁸. Insieme alla *stultitia*, tema ricorrente in tutta l'invettiva dell'autore, il trentaduesimo acrostico illumina un'altra caratteristica degli avversari: la consuetudine di abbandonarsi a sciocchi culti gentili, a lussi sfrenati, a gozzoviglie e, soprattutto, a vani spettacoli mondani. È tenendo presente questo contesto che pare possibile cogliere un passaggio semantico di grande momento nella riflessione commodiana, attraverso il quale è portata a compimento la parabola iniziata proprio con il biasimo del tuono di Giove. A tal proposito, il ritratto del vanaglorioso contro cui si scaglia Commodiano merita di essere esaminato interamente nella sua esemplarità:

«Per gradu(m) et lucra avidus fortunae praesumis; / Lex tibi non ulla est, nec te in prosperitate dignoscis. / Auro licet cenes cum turba choraulica semper, / Cruciarium Dominum si non adorasti, peristi»³⁹.

L'autore intende mettere in guardia coloro («*Sibi Placentibus*») che non riconducono alla benevolenza di Cristo l'origine delle proprie fortune, ma che, al contrario, si vantano del successo noncuranti del

37 Commodianus, *Instructiones*, 1,6,7–8, 34.

38 Cfr. A. Salvatore, *Commodiano. Instructiones. Testo critico, traduzione e note esegetiche* (3 vols.), Napoli, 1965, 1,1, qui 5.

39 Commodianus, *Instructiones*, 1,32,5–8, 100.

prossimo giudizio divino e del conseguente rischio per la propria salvezza. Di più ancora, il cenno implicito alla musica (sulla trama di questi versi emerge chiaramente l'ordito di *Is* 5,12, ma l'immagine della confusione provocata dai coreuti rimanda senza indugio all'ambito delle rappresentazioni sceniche nel mondo antico)⁴⁰ viene paragonato alla rincorsa alla carriera («*gradu[m]*») e ai guadagni («*lucra*»), ma anche allo sperpero di denaro per l'organizzazione di banchetti («*auro licet cenēs*»). Tutto, in sostanza, contribuisce a delineare il carattere rigorista dell'incedere commodiano⁴¹, il quale, lo si è anticipato, ha in Tertulliano – oltre che in Cipriano – un mentore eccellente.

Abbandonarsi al canto e alla musica, pertanto, è un'abitudine in grado di condurre l'uomo alla rovina. È pur vero, tuttavia, che l'accostarsi a essa, lungi dal costituire soltanto uno dei piaceri di coloro che non hanno aderito alla fede in Cristo, può favorire l'osservanza della «*Xancta Dei lex*»⁴². Infatti, Dio ha concesso all'uomo di intonare inni affinché gli sia tributato il giusto onore: «*Ymnum sibi soli Dominus proferre praecepit. / Zabolicam legem omnes omnino vitate*»⁴³. In questo capitolo è evidente un solco tracciato per separare la musica “lecita” da quella “illecita” destinato inevitabilmente ad accentuarsi. Solo alla luce di tale considerazione si spiega la simultanea presenza, nelle opere dell'Africano, di una censura senza appelli nei confronti della musica e di una sua parallela rivalutazione. Così, nel *Carmen Apologeticum*

40 Da intendersi, più probabilmente, come uso dell'aristocrazia romana di accompagnare in questo modo i momenti conviviali, come suggerito da Poinssotte, *Commodien. Instructions*, 257, n. 7.

41 V. Loi, “Commodiano nella crisi teologica ed ecclesiologica del III secolo”, in *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica. Atti del V corso della Scuola Superiore di Archeologia e Civiltà Medievali. Erice (Trapani), 6–12 dicembre 1981*, Messina, 1984, 187–207, qui 204–205, ha individuato uno dei tratti più marcati della teologia commodiana nel carattere rigorista della disciplina penitenziale professata dall'Africano.

42 Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 1,35,21, 110.

43 *Ibid.*, 1,35,22, 110.

si allude alla sorte dei redenti i quali, liberati dalla morte grazie alla croce di Cristo, acclamano (in coro?): «*Haec pariter omnes clamant ab infero levati: / "Quemadmodum ante audivimus, ecce videmus!"*»⁴⁴. Del pari, poco sopra, attraverso la citazione del *Sal* 68,5 – «*Et quis in occan-sum prophetarum lege veniret? / Cantate Domino, nomen est deus illi qui venit!*»⁴⁵ –, inserita in una serie ben più ampia di *testimonia*, l'autore sembra riflettere una pratica liturgica in cui l'acclamazione dei fedeli rivela il profondo significato cristologico del canto comunitario⁴⁶. Di conseguenza, risulta ancora più evidente l'attrito nelle intenzioni di Commodiano: non tutta la musica è foriera di condanna, bensì soltanto quella dei coriferi del *saeculum*. Anche in questo caso si avrà modo di approfondire più attentamente tale traiettoria.

L'insistenza con cui Commodiano scorge nel canto uno dei *signa* che connotano le abitudini degli ignari pagani si può dunque cogliere in tutto il suo valore teologico, sintetizzato nell'irriducibile contrasto tra «*Xancta Dei Lex*» e «*Zabolicam legem*». La riprovazione della moltitudine dedita a intonare inni e a danzare al ritmo di canzoni d'amore, la «*turba choraulica*», ritorna in un capitolo dedicato nuovamente ai gentili, la cui colpa è proprio quella di aver sostituito all'unico canto lecito – quello dei Salmi – canzoni profane:

«*Idola, quae sequeris, nihil nisi vanitas aevi. / Levia vos corda perducunt poenali barathro. / Ibi aurum, vestes, argentum ulnis refertis, / Ballatur tibi, dein canta(n)tur pro psalmis amore(s). / Vitam esse putas, ubi ludi(s) aut prospicis ista: / Sortiris, ignare, extincta, aurea quaeris*»⁴⁷.

44 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 799–800, 98.

45 *Ibid.*, 375–376, 70.

46 Sulla cristologia del *Carmen* si veda, in sintesi, Salvadori, *Commodiano. Carmen de duobus populis*, 39–40, la quale, tuttavia, non sottolinea l'ipotetico contesto liturgico entro cui essa fu elaborata.

47 Commodianus, *Instructiones*, 1,34,9–14, 104–106. Come ha adeguatamente messo in risalto Poinssotte, *Commodien. Instructions*, 264–265, nn. 9–10, le allusioni alle invettive cipriane sono qui fortissime: cfr., per un'ampia panoramica

Il cristiano è ben avvertito di quale terribile destino siano araldi musica e canto.

Tra i “*saecularia*” – le attrattive proprie del regno di Satana nelle quali cadono gli stessi cristiani – si collocano, lo si è già anticipato, anche gli spettacoli⁴⁸, la cui partecipazione conduce alla violazione della Legge di Dio. In una *climax* che scandisce tutto il secondo libro delle *Instructiones*, Commodiano, dapprima, biasima il cristiano che si associa colpevolmente alle danze, ai canti e alla musica degli istrioni:

sull'argomento, R. Cacitti, “*Ad caelestes thesauros*’. L'esegesi della pericope del ‘giovane ricco’ nella parenesi di Cipriano di Cartagine”, in *Aevum* 65 (1991), 151–169; 67 (1993), 129–171, cui si rinvia per un'analisi dettagliata delle occorrenze del vescovo di Cartagine. Al contempo, risulta evidente la continuità tra la riflessione commodiana elaborata in questi versi e le istanze del rigorismo evangelico sul rifiuto della ricchezza, condensate soprattutto in *Mt* 5,3–12 // *Lc* 6,20–26. Tenendo presente questa prossimità, l'impiego di un immaginario fortemente connotato da parte di Commodiano (la menzione di oro, argento e vesti pregiate; l'appello alla rovina di chi si mette alla ricerca di beni preziosi; il disfacimento delle ricchezze, che esemplifica la fine di chi ha dedicato l'intera esistenza alla loro ricerca) non sembra casuale. Al contrario, si possono considerare ben più di semplici suggestioni le analogie con la condanna apocalittica del ricco così come elaborata in *Gc* 5,1–6, in cui compaiono diretti riferimenti proprio a quegli elementi testé ricordati: gli abiti rosi dalle tarme («τὰ ἱμάτια ὑμῶν σητόβρωτα γέγονεν»), l'oro e l'argento arrugginiti («ὁ χρυσὸς ὑμῶν καὶ ὁ ἄργυρος κατίωται»), la vita di lussi sfrenati che conduce al “giorno della strage” («ἡμέρα σφαγῆς»). Il plausibile riferimento di Commodiano alla *Lettera di Giacomo* non implica, tuttavia, un abbandono della corrente di pensiero apocalittica, che anzi appare pesantemente rinforzata. Per una breve ricostruzione delle influenze esercitate dall'apocalittica mediogiudaica e dal magistero gesuano sulla polemica giacobita contro i πλούσιοι mi permetto di rinviare a quanto scritto in A. D'Incà, “*Divitiae vestrae putrefactae sunt*” (*Iac.* 5,2). Tra rivendicazioni sociali e letteratura apocalittica. Il contrasto tra πτωχοὶ e πλούσιοι nella lettera di Giacomo”, in *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (I–V sec.)*. *XLII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Roma, 2016, 81–89.

⁴⁸ Cfr., come testimonianza aggiuntiva, Commodianus, *Instructiones*, 2,12,4–5, 42: «*Cum caterva Mali pergis ad expectacula vana, / Ubi Satanas fragoribus comparat (ast)us*».

«*Indisciplinate quod leve licere praesumis, / Et choros historicos et cantica musica quaeris, / Nec tali subolem evanire licentia curas*»⁴⁹. Poco dopo, addita direttamente il medesimo come trasgressore della Legge per l'incessante ricerca della compagnia di musicisti: «*Transgrederis legem, cum te facis musicis inter*»⁵⁰. Infine, si appella alle matrone cristiane con un'accusa infamante:

«*Quid memorem – incalza il poeta – vestes aut tota(m) Zabuli pompa(m)? / Respuitis legem, mavultis mundo placere, / Saltatis in domibus, pro psalmis cantatis amores. / Tu licet sis casta, non te purgat sinistra sequendo: / Vos ideo tales Christus cum gentibus aequat*»⁵¹.

Si noti come Commodo associ la pratica della danza e del canto al disprezzo della Legge. Alle matrone, specularmente, quest'ultimo oppone il modello della *mulier* fedele a Dio, che serve Cristo con un coro di inni: «*Xancta Dei mulier divitias corde demonstrat. / Ymnificato choro placitoque Christo servite; / Zelantes favorem Christo offerite odorem*»⁵².

È dunque sufficientemente chiaro il posto riservato da Commodo al canto, alla musica e, più in generale, agli spettacoli “profani”. I primi, nel momento in cui non sono conformi al volere divino o funzionali al culto liturgico, appartengono alla *pompa Diaboli* cui l'autore si riferisce subito prima di questo brano, a quell'«*Hebetudo Saeculi*» i cui segni distintivi – ma non esclusivi – sono individuabili nelle attività di aruspici e indovini⁵³, arti non a caso insegnate dai demoni i quali, prima di qualsiasi altra cosa, si sono opposti alla Legge salvifica di Dio trasgredendone i comandi.

49 *Ibid.*, 2,12,21–23, 44.

50 *Ibid.*, 2,13,12, 48.

51 *Ibid.*, 2,15,16–18, 54–56.

52 *Ibid.*, 2,15,22, 56.

53 *Ibid.*, 1,22,2–4, 68–70.

3. I “segni di salvezza”, tra il canto di una Legge non scritta e il silenzio di Dio

È dunque nei nefasti influssi demoniaci, finalizzati alla caduta del fedele, che Commodiano rintraccia la radice delle pratiche sin qui descritte, in cui il canto e la musica “profani” detengono un ruolo di primo piano. Il poeta così esclama, ancora una volta nelle *Instructiones*, ammonendo il proprio pubblico: «*Sic ipsi conplacuit domino dominorum in altis, / Ad probationem nostram daemones in mundo vag(ar)i. [...] Lex docet in medio; oror consulete pro vobis! / In duas intrastis vias: condiscite rectam*»⁵⁴. Musica e canto, peraltro, rappresentano il veicolo principale, insieme alla ricerca della ricchezza e a una vita dissoluta, che conduce l'uomo ad allontanarsi da una piena e integrale osservanza della Legge, aspetto che torna continuamente nelle opere dell'Africano e che dunque costituisce un requisito imprescindibile per la salvezza.

Nel panorama della letteratura cristiana d'Africa, com'è già stato ricordato, le prospettive sin qui prese in considerazione non solo non appaiono isolate, ma costituiscono un ambito comune all'interno del quale ricondurre a pieno titolo anche la teologia di Commodiano. Se quest'ultimo, ad esempio, biasima le matrone cristiane per aver sovvertito la corretta gerarchia delle arti (il canto di motivi amorosi al posto del salterio), Tertulliano, parallelamente, incolpa gli angeli ribelli di aver inventato gli ornamenti femminili, facendo dunque di nuovo ricadere sotto la responsabilità della trasgressione primordiale un'altra abitudine femminile⁵⁵. È impossibile, poi, non avvertire decise somiglianze tra le apostrofi commodiane e quelle del Cartaginese, secondo il quale, si badi bene, gli spettacoli – e dunque a pieno titolo anche le attività a essi legate – non sono altro che un espediente escogitato dai demoni per attirare e far cadere i cristiani⁵⁶. In questo caso, però,

⁵⁴ *Ibid.*, I,22,8–10, 70.

⁵⁵ Cfr. Tertullianus, *De cultu feminarum*, 2,10,2, 365.

⁵⁶ Cfr. ad esempio, Id., *De spectaculis*, 2,10 (ed. E. Dekkers), Turnholti, 1954

il bersaglio di Commodiano ricorda più da vicino la virulenza di Cipriano, piuttosto che quella di Tertulliano. Nelle sue accuse, infatti, il vescovo di Cartagine non risparmia certo il canto e la musica, riprovati a più riprese come espedienti messi a punto da Satana per addolcire l'udito dei fedeli di Cristo e fiaccarne il vigore⁵⁷. Di più, per Cipriano la voce deve essere preservata affinché il cristiano possa lodare Dio. In questo caso, le intenzioni del vescovo e di Commodiano quasi si sovrappongono e anche nel primo, benché implicitamente, ritorna il tema dell'antagonismo tra canto e musica "leciti" e "illeciti": «*Vocem Deus homini dedit, et tamen non sunt amatoria cantanda nec turpia*»⁵⁸.

Si è detto che una componente di tutto rilievo della riflessione di Commodiano può essere ravvisata nel contrasto insanabile tra il *saeculum* e la Legge ed è bene ripartire da qui per porre in risalto un altro aspetto in grado di gettare luce ulteriore sul pensiero dell'Africano. Tale antagonismo, in effetti, sembra elaborato attraverso un'antitesi

(CCSL, 1), 227–253, qui 229. In questo passaggio si può cogliere appieno in che modo funzioni il concetto di "*pompa Diaboli*" nella produzione tertulliana, attestato per la prima volta solo con il Cartaginese e di cui si serve Commodiano: questo è, dunque, un aspetto ulteriore attraverso cui è possibile stabilire un legame decisivo tra il pensiero dei due autori. Se, come ha sostenuto Daniélou, *Le origini del cristianesimo* latino, 387–393, qui 389, «nei testi di Tertulliano, la *pompa diaboli* indica il culto degli idoli che accompagna le diverse manifestazioni della vita della città pagana», è indubbio che gli spettacoli costituiscano uno degli esempi di maggior evidenza in questo senso, sia perché «le arti, soprattutto, sono state inventate dai demoni», sia perché le «recitazioni sono fatte in onore dei morti», anzi, le stesse divinità protettrici del teatro non sono che morti "divinizzati" (p. 388). Tutti aspetti, questi, di cui è profondamente nutrita la riflessione di Commodiano. In generale, un approfondimento sull'idea che Tertulliano ebbe degli "spettacoli" è reperibile in L. Lugaresi, "Tertulliano e la fondazione del discorso cristiano sugli spettacoli", in *RSCr* 2 (2005), 357–407.

57 Cfr. Cyprianus, *De zelo et livore*, 2 (ed. M. Simonetti), Turnholti, 1976 (CCSL, 3A), 75–86, qui 75–76.

58 Cyprianus, *De habitu virginum*, 11 (edd. L. Ciccolini – P. Mattei), Turnhout, 2016 (CCSL, 3F), 283–320, qui 298–300.

altrettanto netta tra i rispettivi segni: non solo il canto e la musica “profani”, da una parte, e il canto della preghiera (se non la vera e propria acclamazione liturgica), dall'altra, ma un vero e proprio “silenzio di Dio” in opposizione agli strepiti degli spettacoli mondani. All'interno di questa duplice polarità, inoltre, si inserisce un altro elemento del tutto peculiare e preliminare alla piena comprensione del “silenzio di Dio”: secondo Commodiano, la comunicazione della Legge agli uomini è avvenuta sostanzialmente in forma orale, se non facendo appello a una vera e propria mediazione “canora”, benché la centralità della Scrittura non risulti sostanzialmente intaccata.

Infatti, nonostante nella *praefatio* delle *Instructiones* l'autore dichiara di essere giunto alla conoscenza del piano di Dio consultando le Scritture («*legendo de lege*»)⁵⁹, è interessante notare che per il poeta la trasmissione della Legge agli uomini sia avvenuta principalmente in forma non scritta, la quale, rispetto all'altro canale, detiene ancora un'autorevolezza maggiore. In un passaggio particolarmente denso del secondo tomo dell'opera, Commodiano tiene a precisare il valore superiore della Legge rispetto ai propri ammonimenti: «*Non sum ego doctor, sed lex docet ipsa clamando*»⁶⁰. La Legge “insegna ad alta voce” – quindi prescindendo dalla sua forma scritta – il comportamento appropriato cui il cristiano deve attenersi durante il combattimento contro le insidie del mondo. L'avvio della storia della salvezza non può ancora coincidere, com'è facilmente intuibile, con un atteggiamento di silenzio da parte di Dio, ma prende le mosse dalla promulgazione “con suono di tromba” della Legge, la quale ancora al tempo del poeta si fa udire chiaramente, con voce celeste:

«*Dissimulas legem tanto praeconio lata(m) / In tuba praesentem caeleste voce clamante(m). / Si propheta tantum (unus) declamasse(t) in nubem, / Sufficeret utique Domini vox missa per illum. / In tot profatorum volumina*

⁵⁹ Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 1,1,6, 24.

⁶⁰ *Ibid.*, 2,18,15, 66.

*vox Domini proclamat; / Malitiam nullus dimittit ita (a)equae de corde. / Vis bona videre et fraudibus vivere quaeris*⁶¹.

Nella serie di avvertimenti che compongono questi versi, Commodo stabilisce una vera e propria “circularità” tra l’annuncio orale della Legge di Dio e la sua fissazione scritta, la cui validità riposa, comunque, proprio sulla «*vox Domini*» mediata dai profeti⁶²: in prima battuta, l’uomo trascura la Legge di Dio, trasmessa con *voce celeste* e con *suono di tromba*; → successivamente, anche se un profeta *avesse proclamato* la Legge dal cielo, la *voce di Dio* sarebbe bastata a garantirne la piena validità; → infine, si sottolinea che la *voce di Dio risuona* negli scritti profetici, ma l’uomo continua a coltivare il male nel suo cuore.

Anche nel *Carmen Apologeticum* l’incarico principale di diffondere il messaggio della Legge è stato affidato ai profeti: per ottemperare a questo compito, Dio non si è servito soltanto della voce di Mosè, ma di quella di molti messaggeri («*testes*») che di lui hanno parlato⁶³. Alcuni di questi, come Malachia, lungi dal limitarsi a comunicarne il solo contenuto, ne hanno letteralmente “cantato” la retta interpretazione. Il canto, allo stesso tempo, diviene un vero e proprio atto di accusa nei confronti delle comunità giudaiche, ree di avere adulterato il significato dei comandi divini:

61 *Ibid.*, 2,11,1–7, 40.

62 Per Poinssotte, *Commodien. Instructions*, 381–382, n. 4, la pluralità degli attori – la voce di Dio e quella dei profeti – è un espediente volto a rafforzare la credibilità del messaggio trasmesso.

63 Cfr. Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 51–52, 48. Non è quindi senza motivo la puntualizzazione che si può muovere all’interpretazione di Salvadori, *Commodiano. Carmen de duobus populis*, 113, secondo la quale qui «si fa riferimento [...] ai libri profetici, alla storia biblica veterotestamentaria successiva a Mosè e in cui si ebbe la prefigurazione di Cristo». È vero, come si è detto più volte, che le intessiture scritturistiche sono frequentissime nelle opere di Commodo. Tuttavia, in questo brano non è tanto la Scrittura in sé, quanto la voce stessa del profeta – in quanto “voce ispirata” – a rendere pienamente ragione del contenuto delle Scritture.

«*Hoc Malachiel canit propheta, qui et angelus ipse, / Cum et Iudaeorum reprobet sacrificia dicens: / "Non erit acceptum mihi sacrificium vestrum, / Sed in omni loco offerunt meo nomini gentes, / Apud quos eximium nomen meum magnificatur, / Qui sine cruore offerunt meo nomini munde"*»⁶⁴.

Il rimando a *MI,10* ben esemplifica il tenore di questa esegesi, che proprio a partire dal cenno al rifiuto dei sacrifici giudaici da parte di Dio, culmina nell'appello a un altro "canto" profetico⁶⁵, questa volta di *Isaia*, il cui contenuto (la glorificazione di Cristo attraverso l'umiliazione della croce)⁶⁶ è esplicitamente garantito dalla voce stessa del veggente, pur fondandosi, anche in questo caso, su un *testimonium* scritto (Is 33,10):

«*Ecce canit alius repentes iterumque propheta, / Cuius voce tamen titulatur talis edictus: / "Nunc exurgam, ait Dominus, nunc clarificabor, / Nunc exaltabor, humilem quem ante vidistis; / Nunc intelletis, nunc erit confusio vestra: / Vana cogitatis, ideo vos ignis habebit"*»⁶⁷.

La Pasqua di Cristo diviene, dunque, la vera e propria chiave ermeneutica in grado di decodificare il significato più profondo della Legge⁶⁸. Se il contenuto delle disposizioni divine è validato dall'oralità

64 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 345–350, 68.

65 Le sfumature "profetiche" del verbo "*cantare*" – di cui si sottolinea altresì il significato "celebrativo", il che può far supporre il suo impiego entro un contesto "ispirato" di ambito liturgico – sono state messe in risalto anche s.v. "*Cano*", in A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 2001, 93–94, qui 93.

66 Che la *Lex* rivelata a Mosè già annunci, per Commodiano, l'evento pasquale della Croce, è stato rimarcato da A. Salvatore, "*Lex secunda*' e interpretazione biblica in Commodiano", in Id., *Commodiano. Instructiones*, 2, 239–273, qui 246–247, secondo il quale «possiamo affermare che, a giudizio di Commodiano, la *lex secunda*, imperniata sul mistero della Croce, fu dal Signore trasmessa e fatta predire a Mosè con la stessa chiarezza [...] con cui gli fu rivelato e fatto proclamare il primo precetto del Decalogo».

67 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 461–466, 76.

68 Legge che in Commodiano sembra comunque mantenere il significato giudaico

degli annunci profetici, prima ancora che dalle stesse Scritture, non può quindi più destare alcun tipo di stupore il fatto che la venuta di Cristo sia stata, in prima battuta, proclamata *oralmente* dai veggenti di Israele. Soprattutto, è interessante notare che Cristo – proprio in quanto “Parola di Dio” – si sia autoproclamato attraverso i vaticini⁶⁹, dimostrando la sua piena divinità proprio grazie all’uso della parola⁷⁰: questo è un aspetto che si salda perfettamente nell’articolato quadro proposto da Commodiano. Si colgono, a questo punto, echi nemmeno troppo velati della teologia giovannea del λόγος⁷¹, che sfociano, in particolare, nel rifiuto del suo popolo («*Is erat, quem propter vates de tuba canebant / In sua venturum propria, quem sui negarent*») e nel conseguente successo che la Parola avrebbe ottenuto presso le genti («*De quo iam audistis qualiter prophetae canebant: / Venturum in terras Dominum, quem gentes adorabunt*»)⁷². Entrambi questi momenti – com’è ora naturale pensare – sono mediati dall’oralità (dal “canto”) e non ancora (o non più, per il poeta) dalla Scrittura codificata su uno specifico supporto materiale⁷³.

L’inveramento della “*Lex vetus*” in Cristo, tema frequente altresì nelle *Instructiones*, è un soggetto particolarmente caro al *Carmen Apologeticum* e contribuisce a strutturare la cristologia di stampo mo-

co di “alleanza”, assente com’è, nelle sue opere, l’opposizione di matrice paolina tra “legge” e “grazia”, opposizione che tanto peso avrebbe avuto, invece, in Agostino: cfr. Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, 104.

69 Cfr. Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 352, 68.

70 Cfr. *ibid.*, III–II2, 52. Cfr. A. Salvatore, *Commodiano. Carme Apologetico. Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici*, Torino, 1977, 142–144, che ha chiamato in causa con forza il carattere “giudeo–cristiano” di questo passaggio, rinvenendo numerosi paralleli con la letteratura cristiana del II secolo.

71 Nonostante Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, 112, sostenga che in Commodiano «non si parla assolutamente della preesistenza del Verbo».

72 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 227–228, 60.

73 *Ibid.*, 743–744, 94.

narchiano propria di Commodiano⁷⁴. Nel poema, quel Dio che “si racchiuse nella carne” manifestandosi nel Nazareno è lo stesso che “prima apparve tra le fiamme facendo udire la sua voce”⁷⁵, chiaro riferimento alla teofania del rovetto ardente di *Es* 3,2–4. Nel cuore della vicenda mosaica, l’attendibilità dell’annuncio di Dio è comprovata, ancora una volta, dal suono delle sue parole, che già era echeggiato al tempo dei patriarchi, quando dal cielo Dio stesso comunicò a Rebecca con la sua voce la futura incarnazione del Cristo⁷⁶. Al suono, però, si affiancano alcuni segni specifici, come espressamente indicato:

«*Quem ut crederemus, non tantum verbo sonavit, / Sed et demonstravit fortia Pharaone decepto. / Non solum hoc fecit: et Noe sub tempora quoque / Ostendit quae poterat, quoniam Deum nemo quaerebat*»⁷⁷.

- 74 Che la cristologia commodiana rifletta alcuni tratti schiettamente monarchiani (tra i quali si colloca la tendenza patripassiana) è argomento ormai pienamente consolidato. Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, 113, ha cercato di puntualizzare ulteriormente le principali caratteristiche del pensiero di Commodiano, riconducendone la struttura entro la «tendenza “monarchiana”, che corrisponde alla teologia latina della fine del secondo secolo». Si consideri, inoltre, Loi, “Commodiano nella crisi teologica”, 190–203, il quale, proprio a motivo della teologia professata da Commodiano, ne colloca l’opera nella «Pentapoli, regione situata tra l’Africa Proconsolare e l’Egitto, aperta ai contatti con l’Oriente e l’Occidente». Più di recente, anche E. Prinzivalli – M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I–V)*, Brescia, 2012, 92–93, hanno attirato l’attenzione sul carattere monarchiano del pensiero del poeta.
- 75 Cfr. Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 119–120, 52. Insieme alle tonalità monarchiane di questa asserzione, pare significativo sottolineare il rapporto decisivo «tra la veterotestamentaria teofania del fuoco e il mistero dell’Incarnazione», come suggerisce il commento di Salvatore, *Commodiano. Carme Apologetico*, 146. Pertanto, andrebbe riconsiderata la conclusione di Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, 106, secondo cui in Commodiano «le teofanie dell’Antico Testamento sono riferite a Dio e non al Verbo».
- 76 Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 1,39,5, 118. Cfr. Poinssotte, *Commodien. Instructions*, 291, n. 7.
- 77 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 39–42, 46.

L'allusione alla disfatta degli Egiziani e al diluvio trova qui una plausibile interpretazione se rapportata agli *eschata* in cui Commodiano pensa di vivere. Tali accadimenti, infatti, sono soltanto “figura” di quelli ultimi che avrebbero accompagnato la condanna del *saeculum*, già profilata attraverso la citazione di *Gen* 4,10 – il grido del sangue di Abele verso il cielo – nel ventiseiesimo capitolo del primo libro delle *Instructiones*:

«*Sed conditor orbis et auctor / Requisivit enim fratrem a fratre peremptum: / “Impie, dic, inquit, ubinam frater?” Ille negavit. / “Sanguis enim fratris ad me perclamavit in altum / Torqueris, video, ubi nil sentire putabas; / Illem autem vivet et loca dextera tenet, / Delicias fruitur, quas tu perdidisti, nefande! / Et cum renovasti saeculum, et ille praegressus / Iam (in)mortalis erit, nam tu sub tartara planges”*»⁷⁸.

Non è un caso che alla voce di Dio faccia seguito l’invocazione della vittima, il cui assassinio si inserisce tra i *signa* avversi ricordati nei versi precedenti: ingiurie, liti, guerre, frodi, furti sanguinosi, crimini abominevoli e malattie ripugnanti⁷⁹. Il clamore suscitato dal sangue di Abele, infatti, si rivolge a YHWH perché affretti il suo intervento giudiziale, come il poeta lascia intuire con un sinistro avvertimento che chiude il capitolo: «*Incipe sentire iudicia Dei, seducte!*»⁸⁰.

Si può presumere, tuttavia, che il periodo seguente l’epoca dei patriarchi e dei profeti non sia stato caratterizzato, allo stesso modo del precedente, dalla diretta mediazione di Dio con la sua parola. A dominare non è più la voce di Dio, bensì, come anticipato poc’anzi, un silenzio che si prolunga sino ai giorni del poeta, silenzio che, si può presumere, è seguito al tempo della rivelazione (considerato definitivamente concluso), ma che, in ogni caso, è destinato a essere bruscamente interrotto nell’immediato futuro:

78 Id., *Instructiones*, I,26,28–36, 84.

79 Cfr. *ibid.*, I,26,10–13, 80–82.

80 *Ibid.*, I,26,40, 84.

«*Summittit oculos Dominus, ut terra tremescat, / Adclamat et (iam), ut audiant omnes in orbem: / "Ecce diu tacui sufferens tanto tempore vestra!"*»⁸¹.

Il tema del “silenzio di Dio”, come i precedenti sin qui vagliati, affonda le proprie radici sia nella letteratura profetica (si veda, ad esempio, il brano messianico di *Is* 42,14–15), sia in quella apocalittica: si pensi soltanto ad *Ap* 8,1, dove l'apertura del settimo sigillo – e il conseguente silenzio di mezzora che si diffonde sulla terra – non è altro che il preludio al castigo finale. Dio stesso, per Commodiano, avrebbe chiuso quell'arco cronologico compreso tra la piena rivelazione della Legge e i tempi del poeta dando avvio sia alla catastrofe cosmica e alla consumazione del creato, sia alla risurrezione dei giusti e al giorno del giudizio. La voce di Dio (fino al pieno svelamento della Legge, il cui valore pare prescindere dalla sua forma scritta) e il suo silenzio (incominciato dopo i profeti) diventano, nella teologia dell'Africano, non solo “segni” che preannunciano la fine, ma, come si vedrà, veri e propri “segni” latori di salvezza.

4. Dal silenzio di Dio al canto dei perseguitati: il martirio e il compimento del giudizio escatologico

Le apocalissi inserite nelle battute conclusive del *Carmen Apologeticum* e del primo libro delle *Instructiones* offrono un vivido resoconto della fine del mondo⁸² ed è al loro interno che pare possibile rinvenire il passaggio decisivo dal silenzio divino all'inizio dei cataclismi cosmici⁸³: non è casuale, ad esempio, che Commodiano collochi l'improvvisa interruzione della quiete da parte di Dio proprio entro la sezione apocalittica dell'opera in acrostici.

81 *Ibid.*, I,43,3–5, 132.

82 Per una più ampia disamina sul millenarismo di Commodiano, oltre alle opere già citate, cfr. J. Gagé, “Commodien et le moment millénariste du III^e siècle (258–262)”, in *RHPPhR* 41 (1961), 355–378.

83 Negli scritti di Commodiano, le cosiddette “sezioni apocalittiche” sono così ripartite: *Instructiones*, I,41–45, 122–140; *Carmen Apologeticum*, 791–1059, 96–118.

Alla luce di un quadro simile, anche il richiamo insistente al rispetto dei precetti della Legge, che come si è visto occupa una parte corposa nella riflessione commodiana, si colora di nuovi significati. In attesa della battaglia finale, i pressanti inviti rivolti dal poeta all'osservanza delle disposizioni legali pare sintetizzabile nella pratica del silenzio, che conforma il seguace di Cristo al volere di Dio e al suo atteggiamento. Solo così, infatti, si possono spiegare i numerosi appelli prevalentemente circoscritti all'ambito liturgico. Il cristiano, per prima cosa, deve tenere a freno la lingua con la quale prega: «*Maledicti retinete linguam, unde Dominum adoras*»⁸⁴. Egli, inoltre, è ripetutamente esortato, con ugual veemenza, a mantenere un rigoroso silenzio durante la lettura delle Scritture, quando, invece, troppo spesso le orecchie si chiudono alla “tromba dei profeti” e le labbra si aprono in inutili chiacchiere: «*Bucina praeconum clamat lectore legente, / Ut pateant aures, et tu magis obstruis illos; / Luxaris labia, quibus ingemiscere debes*»⁸⁵. Di più, durante la preghiera eucaristica :

«*Sacerdos Domini cum “Susum corda” praecepit, / In prece fienda ut fiant silentia vestra, / Limpide respondis nec temperas quodque promittis. / Exorat ille Altissimum pro plebe devota, / Ne pereat aliquis; at tu te in fabulis vertis, / Tu subridis ibi aut detrahes proximi fama; / Indisciplinata loqueris, quasi sit Deus absens, / Omnia qui fecit, nec (audiat) neque cernat*»⁸⁶.

84 Id., *Instructiones*, 2,18,6, 64.

85 *Ibid.*, 2,31,5–7, 98.

86 *Ibid.*, 2,31,14–21, 99.

La descrizione a tinte vivide di un'assemblea⁸⁷ a dir poco indisciplinata risulta funzionale allo schema “silenzio–parola” che determina non solo il corretto funzionamento della liturgia, ma dell'intera storia della salvezza così come disposta dall'ordinamento divino: la liturgia terrena, di conseguenza, si mostra, nelle intenzioni di Commodiano, come “specchio” di quella celeste, in ciò ricalcando un'attitudine tipica della letteratura apocalittica e, in particolare, dell'*Apocalisse* giovannea. Se dunque per il poeta esiste uno stretto legame tra liturgia terrena e liturgia celeste, il silenzio dei fedeli durante la celebrazione – che assume, pertanto, le caratteristiche di una celebrazione “escatologica” – corrisponde al silenzio di Dio alla vigilia della fine, mentre l'ostinata chiusura dell'udito durante l'ascolto delle Scritture favorisce l'intervento di Cristo, che dal cielo «*penetrat totum oculis et auribus audit*»⁸⁸.

A partire da queste considerazioni, non sembra casuale il nesso stabilito tra il pressante invito al silenzio rivolto dall'Africano al proprio pubblico e l'elaborazione del concetto di “*martyrium sine cruore*”. Così, ad esempio, si legge nelle *Instructiones*:

«*Multa sunt martyria, quae sunt sine sanguine fuso. / Alienum non cupire, velle martyrii habere, / Linguam refrenare, humilem te reddere debes, /*

87 L'ipotesi volta a ravvisare in un contesto “liturgico” lo sfondo entro cui collocare la genesi delle apostrofi commodiane pare illuminare un triplice passaggio progressivo nelle intenzioni dell'autore: 1) gli ammonimenti, dapprima, sarebbero indirizzati ai singoli fedeli; 2) i moniti si estenderebbero, di conseguenza, all'intera assemblea; 3) l'assemblea mostrerebbe, alla luce dell'imminente conflitto apocalittico, il suo carattere “collettivo” e prettamente escatologico. Questa scansione, non sembra sia stata adeguatamente messa in risalto da M. Cerati, “L'identité individuelle à l'épreuve de la catastrophe cosmique dans la poésie latine tardive”, in *Identité romaines. Conscience de soi et représentations de l'autre dans la Rome antique (IV^e siècle av. J.-C. – VIII^e siècle apr. J.-C.)* (ed. M. Simon), Paris, 2011, 113–127, qui 115–118, la quale tende a rimarcare l'attenzione unicamente sull'ultimo momento.

88 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 128, 52.

*Vim ultro non facere nec factam reddere contra; / Mens patiens fueris: intellege martyrem esse*⁸⁹.

Saper rinunciare all'uso del linguaggio verbale è una delle caratteristiche peculiari del "martirio bianco", prima che si scateni la persecuzione vera e propria. Si può presumere che quella del poeta sia un'ingiunzione affinché i fedeli si preparino alla prova celebrandola come fosse una liturgia, abbandonando cioè i canti illeciti e ogni forma di comunicazione orale per ricalcare l'atteggiamento di Dio alla vigilia del giudizio. D'altronde, stando al *Carmen*, Commodiano vive in un contesto in cui gli accusati sono tenuti ad affrontare senza parlare i processi intentati contro di essi nei tribunali, in attesa, forse, del supporto pneumatico. La reminiscenza dell'atteggiamento cui è chiamato il discepolo nelle cosiddette "piccole apocalissi sinottiche" (si vedano *Mc* 13,9–11 // *Mt* 10,17–20 // *Lc* 12,11–12 + 21,12–15) è qui più che probabile ed emerge nel corso di una violenta critica indirizzata sia contro i giudici dei tribunali civili, sia contro gli imputati che sperano di ottenere qualche vantaggio attraverso l'esborso di denaro: «*In-felix est ille, qui venerit illis in ore; / Illi ferunt laudes et ille victoria(m) damnis. / Stat miser in medio mutus, cui plus dolet intus; / Illi tonant ore et ille silentio nummis*»⁹⁰.

Si tenga presente, inoltre, che lo scontro tra l'esercito di Cristo e quello di Satana – descritto con maggiori dettagli nel *Carmen* rispetto alla *Instructiones* – è innescato dalla «*septima persecutio*»⁹¹ ed è

89 *Ibid.*, 2,3,14–18, 24. Questo passaggio testimonia, insieme a Cyprianus, *De zelo et livore*, 16, 13, non tanto l'impossibilità di collocare cronologicamente Commodiano in un contesto segnato dalla persecuzione, quanto, piuttosto, il lento strutturarsi di un teologumeno (l'idea del martirio senza effusione di sangue) che avrebbe definitivamente preso piede in seguito alla svolta costantiniana: cfr. anche Poinssotte, *Commodien. Instructions*, 350–351, n. 12.

90 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 595–598, 84.

91 *Ibid.*, 807–808, p. 98. Un sintetico *status quaestionis* utile per ricostruire le principali posizioni della storiografia volte a identificare questa persecuzione – da

anticipato dal ritorno di Elia, incaricato di contrassegnare i membri del popolo dei salvati durante il regno del Nerone redivivo: questi è identificato con il primo Anticristo (che nella rielaborazione di Commodiano ricalca i tratti dell'imperatore Valeriano)⁹², al cui simulacro è concesso di parlare⁹³. La persecuzione, dunque, riflette un ruolo centrale nello svolgimento del dramma escatologico e il *martyrium cum et sine cruore* può divenire l'ultima occasione di salvezza. Il giudizio di Dio, secondo il *Carmen*, gioverà infatti solo ai martiri, a coloro cioè che – come i centoquarantaquattromila di *Ap* 7,1-17 e 14,1-5, sulla scorta di *Ez* 9,1-11 – hanno ricevuto la σφραγίς, il “sigillo di Cristo”⁹⁴, probabile allusione al *signaculum* battesimale inteso come segno di appartenenza alla *militia Christi*, il cui significato martirologico è ben noto alla letteratura cristiana d'Africa⁹⁵.

cui dipende strettamente la datazione del poema – è reperibile in Salvadori, *Commodiano. Carmen de duobus populis*, 176-178. Potestà – Rizzi, *L'Anticristo*, 562-563, n. 20, che pure non escludono a priori la possibilità di interpretare simbolicamente (in chiave apocalittica) la persecuzione “settima”, optano decisamente per scorgere un'allusione alle violenze occorse durante il regno di Decio.

92 Cfr. Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 839-840, p. 100 e Id., *Instructiones*, 1,41,7-8, 122. Su questa figura si veda, in dettaglio, J.-M. Poinssotte, “Un ‘Nero redivivus’ chez un poète apocalyptique du III^e siècle (Commodien)”, in *Neronia, V: Néron, histoire et légende. Actes du V^e Colloque International de la SIEN (Clermont-Ferrand et Saint-Étienne, 2-6 novembre 1994)* (edd. J.M. Croisille – R. Martin – Y. Perrin), Bruxelles, 1999, 201-213. L'identificazione del “Nero redivivus” con Valeriano – un altro aspetto da cui dipende la datazione del *Carmen* e delle *Instructiones* – è stata suggerita da M. Sordi, “Dionigi d'Alessandria, Commodiano ed alcuni problemi della storia del III secolo”, in *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 35 (1962-1963), 123-146, qui 139-140.

93 Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 1,41,17, p. 124.

94 Cfr. Id., *Carmen Apologeticum*, 1017, p. 112.

95 Un termine di paragone imprescindibile è costituito dall'allusione all'unico *signaculum* (il «*signum Christi*») che, secondo Cyprianus, *Ad Demetrianum*, 22 (ed. M. Simonetti), Turnholti, 1976 (CCSL, 3A), 35-51, qui 48, è in grado

Il tempo della penitenza è ora terminato e, facendo ancora una volta affidamento all'interpretazione "speculare" della storia, si può presumere che al *signum Christi* si opponga il segno che il catecumeno peccatore, escluso dal popolo dei salvati, è costretto a mostrare come indice del proprio peccato⁹⁶. È il marchio che, secondo *Ap* 13,16–17, viene impresso a tutti coloro che desiderano praticare il commercio, attività necessaria (forse qui implicitamente riprovata) per i compagni della «*turba choraulica*», la cui esistenza è emblematicamente dedicata al lusso e ai banchetti⁹⁷. La *patientia* di Dio, del pari, si è ormai esaurita – «*Et deus exclamat: "Quamdiu me ferre putasti(s)?"*»⁹⁸ – ed egli può dare libero corso alla propria ira, mentre si sta consumando il martirio di quei fedeli di cui Commodiano stesso aveva lodato proprio

di preservare gli uomini dall'ira escatologica di Dio. Inoltre, anche dagli *Acta Maximiliani* (redatti entro un arco cronologico pressoché coevo rispetto al *Carmen Apologeticum*) risalta il medesimo dualismo tra "*militia Christi*" e "*militia saeculi*" proprio della teologia commodiana, dualismo che poggia su fondamenta schiettamente battesimali. Questa dinamica – che prende forma dal rifiuto opposto da Massimiliano, in quanto già soldato nell'esercito di Cristo in virtù del proprio battesimo, all'arruolamento nell'esercito romano – è stata analizzata con grande acribia da R. Cacitti, "*Mihi non licet militare*". Fondamento biblico, sacramento battesimale e istanze morali del rifiuto della guerra nel cristianesimo delle origini", in *Lombardia monastica e religiosa. Per Maria Bettelli* (ed. G.G. Merlo), Milano, 2001, 11–64, qui 26–33, cui si rinvia per un esame dettagliato del testo cipriano. L'*Ad Donatum* e gli *Acta Maximiliani*, tuttavia, non sono gli unici esempi della letteratura cristiana d'Africa in cui il sacramento battesimale gioca un ruolo di primo piano nella definizione dei due "campi" che si sarebbero contrapposti durante la battaglia apocalittica: si vedano, infatti, gli *Acta Scilitanorum*, databili qualche decennio prima del *Carmen* (poco dopo il 180), per il cui commento cfr. A. Rossi, "*Mysterium simplicitatis*". Escatologia e liturgia battesimale negli '*Acta Scilitanorum*', in *ASR* 9 (2004), 227–270, qui 249–250.

96 Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 2,1,9–10, 18–20.

97 Sugli aspetti "sociali" della riflessione teologica commodiana si veda P. Gruszka, "Kommodian und seine sozialen Ansichten", in *Klio* 66 (1984), 230–256.

98 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 1004, 112.

la pazienza, intesa quale caratteristica precipua del loro imminente sacrificio⁹⁹.

Una volta che la persecuzione ha inizio, nello schema apocalittico di Commodiano gli eventi si affrettano. È una musica tutt'altro che lieta, questa volta, a esprimere l'improvviso cambio di passo della storia umana e a scandirne le fasi risolutive. Innanzitutto, squilla una tromba dal cielo il cui suono genera spavento tra gli uomini¹⁰⁰ e accompagna l'ascesa di un secondo Anticristo – un «*rex ab Oriente*», probabilmente identificabile con Shapur I¹⁰¹ – per la cui sanzione «*e caelo increpat vox [...] Summi*»¹⁰². In seguito, il suono cupo di un'altra tromba¹⁰³ prepara la conflagrazione della terra (che brucia battuta dal fuoco con fragore di tuono) e mostra, per converso, la completa inefficacia del tuono di Giove¹⁰⁴.

99 Per il rapporto tra persecuzione e concetto di “*patientia*” nella letteratura cristiana d’Africa pre-agostiniana, rinvio a quanto già scritto in A. D’Incà, “*Novam patientiam docet Christus*” (Tert., Adv. Marc., 4,16,2). Tra persecuzione e attesa del giudizio di Dio: la ricezione di *Rm* 12,19–20 negli autori cristiani dell’Africa romana (secc. III–IV ineunte), in *Cristianesimo e violenza. Gli autori cristiani di fronte a testi biblici “scomodi”*. XLIV Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana, Roma, 2018, 295–303.

100 Cfr. Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 901–902, 104.

101 Sulle motivazioni che spinsero l’autore a scorgere nel re persiano un Anticristo dai marcati tratti messianici, si tenga conto dell’ottima ricostruzione di M. Sordi, “*Commodianus, Carmen Apol. 892ss.: Rex ab Oriente*”, in *Augustinianum* 22 (1982), 203–210. A prescindere dalla testimonianza commodiana, per l’Anticristo come figura regale cfr. A. Monaci Castagno, “La figura dell’Anticristo nei primi secoli cristiani”, in “*Millennium*” (ed. Ugliione), 209–225, qui 218–219.

102 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 931–932, 106.

103 Cfr. *ibid.*, 1001–1002, 112.

104 Cfr. *ibid.*, 1005–1006, 112. E. Heck, “*Iuppiter–Iovis* bei Commodian”, in *VChr* 30 (1976), 72–76, ha scorto nell’alternanza tra l’impiego dei due nominativi non tanto la spia di un’instabilità morfologica, quanto, piuttosto, un tratto del processo di “demitizzazione” messo a punto da Commodiano nei confronti della divinità del mondo greco-romano.

La traccia principale intorno alla quale Commodiano ha articolato questi brani è chiaramente l'*Apocalisse* giovannea. Rispetto a essa, tuttavia, l'autore si è sentito libero sia di modificare l'ordine di alcuni eventi (l'inversione tra il compimento del settimo millennio e la discesa della Gerusalemme celeste, che per Commodiano si compie *all'inizio* dell'ultimo millennio e non *dopo* la sua fine, è paradigmatica)¹⁰⁵, sia di attingere ad altre fonti (prototestamentarie e intertestamentarie)¹⁰⁶. È rileggendo, in particolare, l'*Apocalisse siriana di Baruch* (*2Baruch*)¹⁰⁷ e *4Ezra*¹⁰⁸, ma anche *Bar 5,5–9*, che l'Africano ha incastonato, tra la comparsa dei due Anticristi e il giudizio del fuoco, l'avanzata dalla Persia verso Occidente di un «*populus absconsus*»¹⁰⁹, soggetto in apparenza assente nell'*Apocalisse* considerata canonica. I connotati di questo popolo misterioso, formato dalle due tribù e mezzo prelevate dalle dodici dell'Israele biblico e poi relegate in Oriente, sono palesemente escatologici:

105 Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 1,44,1–20, 136–138. Bisogna ricordare, comunque, che Commodiano non è l'unico autore a rielaborare gli eventi escatologici a prescindere dall'ordine a essi imposti dalla scansione giovannea: in particolare, sull'inversione tra discesa della Gerusalemme celeste e regno millenario, si legga quanto evidenziato da Simonetti, "Il millenarismo in Occidente", 183.

106 La fitta trama testuale cui si fa riferimento nell'elaborazione della "sezione escatologica" delle due opere è stata ricostruita compiutamente da Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, 118–125: a questo contributo imprescindibile si rinvia per una disamina più approfondita dei passi che in questa sede non verranno esplicitamente presi in considerazione.

107 Cfr. *2Baruch*, 62,5; 73,2–5; 74,1; 77,17–22; 78,1 (la traduzione, curata da Paolo Bettio, è reperibile in *Apocrifi dell'Antico Testamento* [ed. P. Sacchi] [5 vols.], Torino, 2006, 2, 147–233, qui 216, 222–223 e 226).

108 Cfr. *4Ezra*, 13,39–50 (traduzione di Paolo Marrassini: ivi, 235–377, qui 370–371).

109 Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 1,42,1–48, pp126–132 e Id., *Carmen Apologeticum*, 941–988. Le rimanenti fonti impiegate per delineare la fisionomia di questo misterioso popolo sono ricordate da Salvatore, *Commodiano. Carme Apologetico*, 213–222.

«Mendacium ibi non est, sed neque odium ullum; / Idcirco nec moritur filios suos ante parentes, / Nec mortuos plangunt nec lugunt more de nostro, / Expectant quoniam resurrectionemque futuram. / Non animal ullum vescuntur additis escis, / Sed olera tantum, quod sit sine sanguine fuso. / Iustitia pleni inlibato corpore vivunt, / In illis nec genesis exercit impia vires. / Non febres accedunt in illis, non frigora saeva, / Obtemperant quoniam universa candide legis»¹¹⁰.

Si tratta di un popolo che non genera prole, non è affetto da malattia né è colpito da dolore alcuno, se si eccettuano la fatica e la morte; osserva integralmente e senza menzogna la Legge praticando uno stretto vegetarianesimo; durante il cammino, guidato da Dio (o da un suo angelo), procede alla devastazione di tutto ciò che incontra fino alla vittoria sul secondo Anticristo nella città santa. L'avanzata del popolo, inoltre, mostra caratteristiche squisitamente messianiche¹¹¹, che affondano le radici sia nel modello dell'Esodo di Israele, sia nella letteratura profetica, in particolare in *Is* 4,5; 40,3–5; 66,20 e in *Mic* 5,8¹¹²:

«Cum ipsi et deus veniet implere promissa; / Qui per totum iter exultat deo praesente. / Omnia virescunt ante illos, omnia gaudent: / Excipere sanctos ipsa creatura laetatur; / Omni loco fontes exurgunt esse parati, / Qua graditur populus Summi cum terrore caelesti. / Umbraculum illis faciunt nubes, ne vexentur a sole, / Et ne fatigentur, substernunt se montes et ipsi; / Praemittetur enim ante illos angelus Alti, / Qui ducatum eis pacificum praestet eundo. / Hi sine labore leviter gradiuntur euntes / Et quasi leones, qua transeunt, omnia vastant»¹¹³.

Ebbene, anche i centoquarantaquattromila prescelti di *Ap* 7,1–17 e 14,1–5 condividono la medesima fisionomia: qui, infatti, si fa riferimento a un resto di vergini, senza macchia, che non si è contaminato

¹¹⁰ Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 947–956, 108. Cfr. anche Id., *Instructiones*, I,42,5, 126.

¹¹¹ Cfr. Salvadori, *Commodiano. Carmen de duobus populis*, 196–197.

¹¹² Cfr. Salvatore, *Commodiano. Carme Apologetico*, 216–217.

¹¹³ Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 961–972, 108.

con donne e che è destinato, sotto la guida dell'Agnello, alla futura distruzione della terra. Ma il punto focale verso cui convergono le identità dei due popoli può essere rinvenuto nella comune designazione al martirio. I centoquarantaquattromila, poiché “hanno lavato le loro vesti, rendendole candide nel sangue dell'Agnello” in quanto reduci dalla “grande tribolazione” (*Ap* 7,14), sono identificabili con le anime “degli immolati a causa della parola di Dio e della testimonianza che gli avevano reso”, alle quali, del pari, è stata donata una veste bianca (*Ap* 6,9–11). Di più, i centoquarantaquattromila sarebbero stati liberi di raziare il creato solo dopo aver ricevuto la *σφραγίς* del Nome sulla fronte (*Ap* 7,3 e 14,1).

Alla luce delle similitudini rilevate, non stupirebbe associare la *σφραγίς* apocalittica a quella che, secondo Commodiano, è stata impressa da Elia sugli eletti prima dell'inizio della «*septima persecutio*». Anche il poeta, difatti, lascia intuire che la vocazione del *populus celato*, in quanto erede dei profeti perseguitati, sia proprio il martirio:

*«Obrelictæ duæ tribuum et dimidia: quare. / Ab istis dimidia tribuum?
/ Ut martyres essent, / Bellum cum infer(r)et electis suis in orbem, / Seu
certe sanctorum chorus prophetarum ad illam / Consurgere(t) plebem, qui
frenum imponeret illis, / Obsceni quos equi trucidarunt calci remissa, / Nec
rueret ad manus pacem aliquando tenere. / Semotæ sunt istæ tribuum, ut
mysteria Christi / Omnia per istas compleatur saeculo toto»¹¹⁴.*

114 Id., *Instructiones*, 1,42,8–16, 126–128. V. Loi, “Il termine ‘*mysterium*’ nella letteratura latina cristiana prenicena: Parte I”, in *VChr* 19 (1965), 210–232, qui 226, ha confermato questa interpretazione: il sintagma «*mysteria Christi*», infatti, indicherebbe una predisposizione divina riguardante l'inevitabile sofferenza dei giusti durante la battaglia finale. Anche Potestà – Rizzi, *L'Anticristo*, 561, nn. 7–8, chiamando in causa un'allusione a *Ger* 8,16 e interrogandosi sulle ragioni che spinsero Commodiano a motivare la separazione oltre il Giordano delle tribù di Ruben, Gad e della mezza tribù di Manasse (cfr. *Nm* 34,13–15), sostengono che per il poeta la mezza tribù rimasta sarebbe stata designata a opporsi all'Anticristo subendo, se necessario, le estreme conseguenze del martirio.

Entro il quadro qui delineato, spicca ancor più il comune atteggiamento di entrambi i popoli in vista dell'imminente disfatta dell'Anticristo. Come la moltitudine giovannea, una volta radunata dall'Angello, canta un cantico nuovo davanti al trono divino (*Ap* 14,3), così anche i membri del popolo commodiano, avanzando verso la Giudea, prorompono esultanti in canti di vittoria:

«*Expugnant gentes, civitates quoque deponunt, / Permissione dei viduant colonias omnes, / Auro vel argento locupletanturque praedando, / Et sic honestati hymnos pariterque decantant*»¹¹⁵.

Bisogna precisare, infine, che il canto, qui inteso come elemento di giubilo, non è un *unicum* in Commodiano, ma è una delle componenti peculiari, insieme alla pratica della razzia di beni preziosi, della battaglia apocalittica anche in ambiente qumranita. Così è attestato nella *Regola della Guerra* (1QM):

«*Riempi la tua terra di gloria, / e la tua eredità di benedizione: / bestiame nei tuoi campi, / oro, argento e pietre preziose nei tuoi palazzi! / Gioisci con forza, Sion! / Riluci di gioia, Gerusalemme! / Rallegratevi, voi tutte città di Giuda! [...] E dopo che si saranno allontanati dai morti per rientrare nell'accampamento, tutti canteranno l'inno del ritorno*»¹¹⁶.

115 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 975–978, 110.

116 1QM 12,13; 14,2. Cfr. *Testi di Qumran* (trad. F. García Martínez), tr. it., Brescia, 2003, 210–211 e 213. Cfr. anche Salvatore, *Commodiano. Carme Apologetico*, 218. Secondo F. Schmidt, “Une source essénienne chez Commodien”, in *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1967, 11–25, Commodiano, per costruire i versi in cui sono descritte la fisionomia del «*populus absconsus*» e la sua marcia vittoriosa, avrebbe tenuto presenti sia 2*Baruch* e 4*Ezra*, sia un'ipotetica fonte essena. Sebbene, come rilevato anche da Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, 119, questa conclusione appaia tutt'altro che certa, è comunque degno di nota ritrovare, nel *Rotolo della Guerra* e nel *Carmen Apologeticum*, l'elaborazione di medesimi teologumeni attraverso le stesse immagini, peraltro entro un uguale contesto apocalittico.

Mano a mano che si compie il dramma escatologico, il prorompere del canto del «*populus absconsus*» sembra favorire sia l'interruzione del silenzio di Dio, sia l'avvio delle sciagure apocalittiche. In effetti, dopo la sconfitta del secondo Anticristo e l'ingresso dei santi nella dimora escatologica, ha luogo il giudizio del fuoco, emblematicamente annunciato – sulla scia della tradizione apocalittica giudaica e cristiana – dal suono della tromba e dai fragori del cielo, segni inequivocabili dell'ormai imminente consumazione del creato¹¹⁷. Per Commodiano, a questo punto, si è compiuta la totale sovrapposizione tra liturgia celeste e liturgia terrena: come il rombo divino avrebbe decretato il giudizio, così gli inni festanti avrebbero garantito la piena partecipazione del popolo dei martiri all'ineluttabile sentenza inflitta contro le schiere di Satana e già da tempo preparata dalla voce tonante di Dio.

117 Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 1,43,1–2, 132 e Id., *Carmen Apologeticum*, 1001–1006; 1039–1040, 112 e 116.