



Università degli studi di Padova – Ca' Foscari di Venezia
Facoltà di Lettere e Filosofia
Corso di Laurea Specialistica interateneo in Scienze delle religioni

Tesi di Laurea
Identità cristiana, anti giudaismo e presenza ebraica
nei sermoni di Cesario di Arles

Relatore:
Ch.mo Prof: Marco Zambon

Laureanda: Nicoletta Bressan
Matricola: 552022/SDR

ANNO ACCADEMICO: 2009/2010

INDICE

1	CESARIO, LA SUA EPOCA, GLI EBREI	
	1.1 Storia della costruzione di un'identità.	p. 7
	1.2 Vita ed operato come vescovo di Arles.	p. 8
	1.3 La presenza ebraica nel contesto storico di Cesario	p. 18
2	CESARIO, GLI EBREI, I SERMONI	
	2.1 I sermoni: un'analisi propedeutica	p. 37
	2.2 La divisione interna ai sermoni.	p. 41
	2.3 Lo scopo e i destinatari dei sermoni.	p. 46
	2.4 La teoria esegetica di Cesario.	p. 51
	2.5 Le fonti.	p. 61
3	GLI EBREI NEI SERMONI	
	3.1 Uno spaccato del mondo di Cesario: le <i>Admonitiones</i> .	p. 65
	3.2 I sermoni sulle scritture: il libro della Genesi.	p. 78
	3.3 I sermoni sull'Esodo.	p. 94
	3.4 I sermoni sul Levitico, sui Numeri e su Giosuè.	p. 109
	3.5 I sermoni sul libro dei Giudici.	p. 120
	3.6 I sermoni sui libri di Samuele e sui libri dei Re.	p. 125
	3.7 I Salmi ed Isaia.	p. 129
	3.8 Il Nuovo Testamento.	p. 132
	Conclusioni	p. 137
	Bibliografia	p. 149

CAPITOLO 1

CESARIO, LA SUA EPOCA, GLI EBREI

1.1- Storia della costruzione di un'identità.

La formazione dell'identità cristiana, il costituirsi dell'immagine che la Chiesa ha di sé stessa e propone agli altri è un processo complesso che, per essere compreso nella sua completezza, non può tralasciare l'altro, inteso come portatore di una diversa credenza religiosa. La creazione di una comunità di credenti, che condivide la medesima visione del mondo e gli stessi valori, passa attraverso un processo di differenziazione, in cui vengono prese le distanze da ciò che è alieno. Per definirsi, i cristiani non solo hanno dovuto chiarire la propria dottrina, ma anche distinguerla da quella professata dagli avversari religiosi e giustificarla ai loro occhi. Il rapporto tra cristiani ed ebrei può essere considerato in quest'ottica: ciò che i cristiani hanno pensato e scritto degli ebrei è loro servito per prendere coscienza della propria identità, per identificarsi in ciò che l'altro non era.

In questo lavoro di tesi ho deciso di considerare il processo attraverso cui il cristianesimo prende forma, confrontandosi con la presenza ebraica sul territorio, a partire da una specifica realtà locale, dall'esperienza e dalle parole di un vescovo, Cesario di Arles, che ha dedicato la sua vita all'opera di cristianizzazione delle popolazioni, che rimanevano radicate nella precedente cultura pagana, e di miglioramento del clero.

In questo primo capitolo, dopo una breve presentazione delle tappe fondamentali della vita di Cesario, che permette di delineare un'immagine del vescovo e del suo operato come pastore d'anime, cercherò di descrivere, basandomi sui documenti che la storia ci ha lasciato, un quadro storico della presenza degli ebrei al tempo in cui egli visse. Una volta affrontato il problema della relazione tra cristiani ed ebrei da un punto di vista generale, nei successivi capitoli della tesi, mi concentrerò sui testi dei sermoni che l'Arelatense ha lasciato a testimonianza del suo impegno episcopale. Lo scopo che mi

prefiggo è estrapolare da questi scritti, strettamente legati alla tradizione precedente, la visione che questo uomo di Chiesa aveva di una delle realtà religiose con cui maggiormente i cristiani si sono confrontati nel corso della loro storia e di ricavare da questo lavoro delle informazioni utili a comprendere in che modo il cristianesimo abbia preso coscienza di sé stesso.

1.2- Vita e operato come vescovo ad Arles.

Cesario divenne vescovo di Arles nel 502, ma la sua carriera ecclesiastica era cominciata ben prima, quando all'età di 17 anni, contro la volontà dei suoi familiari, era entrato nel clero della città di Chalon-sur-Saône, che gli aveva dato i natali nel 469, o forse nel 470, all'interno di una benestante famiglia gallo-romana, in un territorio sottoposto alla dominazione burgunda. Il futuro vescovo di Arles nacque nel momento in cui l'impero stava scomparendo, la Gallia era occupata per i tre quarti dai barbari e la Provenza rimaneva l'ultimo bastione imperiale, che si difendeva contro Visigoti e Burgundi¹.

Due anni dopo essere entrato nel clero locale, egli lasciò la città natale, la quale non gli prospettava grandi opportunità di portare a compimento le sue aspirazioni religiose, per divenire monaco nel rinomato cenobio di Lérins, centro della cultura cristiana in Gallia, che offriva ai giovani uomini la possibilità di una formazione sia intellettuale, che spirituale. Durante la sua permanenza nel monastero, Cesario cercò di aderire ad un'ideale di vita ascetica, che lo spinse però ad un'eccessiva mortificazione corporale. I

¹L'introduzione che Delage ha premesso alla propria edizione dei sermoni, per la collana Sources Chretiennes, è fondamentale per una valutazione della vita di Cesario, della sua epoca e dei sermoni stessi. Anche l'introduzione di Klingshirn all'edizione in lingua inglese della *Vita Caesarii* delinea brevemente i caratteri della vita e della personalità di Cesario. Si vedano: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple*, tomo I (sermons 1-20), introduction, traduction et notes par Marie-José Delage, Paris, Les Édition du Cerf, 1971, p. 13-208; W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles: Life, Testament, Letters*, Liverpool, Liverpool University Press, 1994, p. XI-XVI. Klingshirn è autore anche di una approfondita monografia, che considera ogni aspetto della vita di Cesario e restituisce al lettore un quadro completo del periodo storico, della città di Arles, delle popolazioni con cui ha interagito Cesario e del suo operato come vescovo. Si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles. The making of a christian community in late antique Gaul*, Washington D.C., Cambridge University press, 1994. Si veda inoltre: D. BERTRAND et al., *Cesaire d'Arles et la christianisation de la Provence: actes des journées Césaire. Aix en Provence, Arles, Lérins, 3-5 novembre 1988, 22 avril 1989*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994.

prolungati digiuni e le veglie causarono dei profondi danni al suo stato di salute e l'abate prese la decisione di inviarlo nella città di Arles, perché potesse essere seguito da un medico e recuperasse le forze. L'esperienza vissuta in questo luogo impresso alla sua formazione un'impronta decisiva, che lo avrebbe segnato per tutta la vita. Sebbene il soggiorno a Lérins sia stato per Cesario un fallimento, dal momento che non riuscì ad adattarsi alla vita cenobitica o semi-eremitica, questo periodo va valutato in base a quello che l'Arelatense ne ha ricavato e ha portato con sé: abitudini, idee, valori e conoscenza delle Scritture; tutti elementi che hanno avuto un forte impatto sulla sua carriera di vescovo, predicatore, pastore e riformatore della Chiesa. Egli aveva appreso in questo luogo uno stile di vita, di preghiere e di rinunce che avrebbe continuato a seguire anche dopo aver lasciato la vita monastica; inoltre è qui che egli venne in contatto con la tradizione patristica latina e con gli insegnamenti di Agostino². Arrivato nella città di Arles nel 495, fu accolto da Eonio, vescovo del luogo e suo familiare, grazie al quale fu ordinato diacono e successivamente sacerdote. Questi incarichi gli diedero la possibilità di dimostrare le sue capacità come guida di una comunità religiosa. Sempre Eonio si adoperò perché Cesario divenisse abate del monastero maschile della città, nel quale l'Arelatense rimase per più di tre anni, a partire dal 498/499, mettendo in pratica i principi che aveva appreso durante il suo soggiorno a Lérins. L'ultimo atto di benevolenza di Eonio fu designare Cesario come suo successore, poiché vedeva in lui le doti necessarie a ricoprire la carica di vescovo.

Ad Arles, Cesario entrò in contatto con Giuliano Pomerio, che avrebbe giocato un ruolo centrale sulla sua idea di riforma della Chiesa e sulla concezione della predicazione, fatta con uno stile semplice, come nucleo fondamentale dell'attività dei vescovi. Pomerio, traendo ispirazione dalla vita e dagli scritti di Agostino, insisteva sul fatto che i vescovi ed il clero in generale avrebbero dovuto vivere similmente ai monaci e non

²Nell'opera di Klingshirn trova spazio una considerazione del valore che l'esperienza nel monastero di Lérins ha avuto per il vescovo di Arles. Nel testo si trovano, inoltre, delle indicazioni più generali sull'importanza che questa istituzione rivestiva ai tempi di Cesario e sullo stile di vita che si conduceva all'interno del monastero. Si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 20-32. Anche Delage ricorda il periodo che l'Arelatense ha trascorso a Lérins e la formazione che il vescovo ha ricevuto in questo centro monastico; si veda a riguardo: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple*, tomo I (sermons 1-20), 1971, p. 44-47. Una presentazione completa della storia e del valore culturale del monastero di Lérins si trova nell'opera di Salvatore Pricoco, che considera le origini di questa istituzione, la vita di coloro che in questo luogo hanno compiuto l'esperienza monastica e il peso che questo centro ha avuto sulla storia ecclesiastica contemporanea e successiva. Si veda: S. PRICOCO, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma, Edizioni dell'Ateneo e Bizzari, 1978.

come degli aristocratici; egli criticava lo stile di vita lussuoso e mondano che essi conducevano, concedendosi sontuosi banchetti, prendendo parte alle battute di caccia, allargando i propri possedimenti e dedicando il loro tempo agli insegnamenti secolari. Urgeva, secondo Pomerio, un cambiamento radicale: i vescovi avrebbero dovuto rinunciare ai propri beni personali e agli agi a cui erano abituati, per farsi carico dei bisogni dei fedeli. I bisogni spirituali di questi uomini andavano anteposti agli interessi personali del clero ed era necessario che i pastori d'anime fornissero il buon esempio e s'impegnassero nella predicazione regolarmente, non con uno stile retorico elegante, che solo gli aristocratici potevano comprendere, ma con uno stile chiaro e semplice, accessibile a tutti³.

Quando Eonio morì nel 501, o forse nel 502, Cesario gli succedette, probabilmente non senza opposizioni del clero locale, che si era risentito per la decisione del vecchio vescovo di promuovere ad una tale carica e con una tale rapidità un uomo proveniente dall'esterno, senza tenere in considerazione dei candidati molto più qualificati⁴. Nonostante i ripetuti tentativi del clero di farlo dimettere, Cesario ricoprì la carica episcopale fino alla sua morte, avvenuta il 27 agosto 542.

La carriera come vescovo nel V-VI secolo non era così inusuale per gli appartenenti alle famiglie dell'aristocrazia gallo-romana; a causa degli scontri e della presenza sul territorio di Visigoti, Burgundi e Franchi, la possibilità di accedere alle cariche pubbliche, per compiere una carriera imperiale, era molto ristretta. Volendo continuare la tradizione familiare di patronato e di pubblica utilità, l'unica alternativa che rimaneva era entrare a far parte del clero. Allo stesso tempo, le città romane della Gallia necessitavano dell'aiuto dell'aristocrazia locale, spesso confluita all'interno del clero, per promuovere la propria prosperità, per trovare protezione nei periodi di guerra, di

³Per l'influenza di Pomerio sul Cesario, si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 73-82. Per il confronto tra il pensiero di Pomerio e quello di Cesario, per quanto concerne lo stile con cui va svolta la predicazione, rimando all'articolo di Carmelo Rapisarda, che tratta anche i contenuti del *Vita contemplativa* di Pomerio: C. RAPISARDA, "Lo stile umile nei sermoni di Cesario d'Arles. Giustificazioni teoriche e posizioni polemiche", *Orpheus*, 17, 1970, p. 147-154.

⁴Eonio morì il 16 agosto del 501, o forse del 502, ma Cesario venne eletto vescovo solamente nel dicembre del 502, con un intervallo di quattro, o sedici mesi, dalla morte del predecessore. Questo è il dato storico che fa presupporre che l'Arelatense si fosse trovato di fronte all'opposizione del clero locale. Per maggiori informazioni rimando a: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 84-87. Sull'argomento Klingshirn ha scritto anche un saggio specifico, si veda: W. KLINGSHIRN, "Church, politics and chronology: dating the episcopacy of Caesarius of Arles", *Revue des études augustiniennes*, 38, 1992, p. 80-88.

carestia e disordini politici e per avere qualcuno che le rappresentasse davanti ai re e ai nobili barbari. Per questo non deve sorprendere che un aristocratico, come Cesario, arrivasse alla carica di vescovo a partire dalla permanenza in un monastero, dall'appartenenza al clero locale o dalla vita laica. Molti vescovi avevano vissuto in un monastero, anche come abati, prima di accedere all'episcopato e, inoltre, il monastero di Lérins era particolarmente rinomato per aver formato alcune figure episcopali di rilievo⁵.

La diocesi su cui Cesario presiedeva coincideva nei limiti territoriali con un distretto amministrativo, *civitas*, creato dai romani, la cui capitale era collocata ad Arles⁶. Essa comprendeva il territorio cinto da mura della città, il territorio suburbano e le terre adiacenti, in cui erano situate diverse città e villaggi che funsero spesso, a partire dal VI secolo, da centri parrocchiali. La gran maggioranza della popolazione viveva in questi piccoli insediamenti, più che nella città e nelle sue vicinanze, e si manteneva grazie al lavoro agricolo, all'allevamento, al commercio e alla manifattura su piccola scala. Gli abitanti della città sfruttavano, invece, la sua collocazione favorevole e strategica, che la rendeva un punto nevralgico dell'amministrazione e del commercio. Arles si trova, infatti, sulle rive del Rodano, in una zona fertile e adatta alla produzione vinicola; questa collocazione, in passato, le ha permesso di essere un importante porto fluviale, anche per la sua vicinanza allo sbocco sul mare. Fin dal primo secolo a. C. la città era stata un centro romano di moderata importanza, ma nel quarto secolo ottenne una nuova prominenza, poiché l'imperatore Costantino il Grande vi stabilì una residenza imperiale e un conio. Nel 395 circa crebbe in importanza, quando l'imperatore Onorio vi trasferì la sede del prefetto del pretorio per la Gallia da Trier, per proteggerla dagli attacchi delle popolazioni barbariche.

Il cambiamento nello status civile della città comportò un contemporaneo cambiamento dello status ecclesiastico della stessa, infatti, dal 450, grazie ad una legislazione favorevole stabilita da Papa Leone, i vescovi della città ebbero il controllo

⁵ Si veda: S. PRICOCO, *L'isola dei santi*, 1978, p. 61-73.

⁶ Per la descrizione della città in tempo romano, della sua trasformazione dovuta all'espansione del cristianesimo, per la considerazione del primato ecclesiastico di cui è stata investita e per l'analisi dei cambiamenti intervenuti a causa della conquista da parte dei Visigoti, si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 33-72. Anche Delage descrive, nella sua introduzione ai sermoni, i caratteri propri della città e della diocesi di Arles, necessari per comprendere in quale contesto Cesario abbia svolto il suo operato. Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple*, tomo I (sermons 1-20), 1971, p. 13-36.

metropolitano su una più estesa provincia ecclesiastica. Come metropolita, il vescovo di Arles era responsabile della convocazione dei concili dei vescovi suffraganei, doveva supervisionarne l'ordinazione e controllare gli affari delle diocesi che costituivano la sua provincia ecclesiastica.

Nel 476/7 Eurico, re dei Visigoti, terminò la sua conquista dei territori del sud della Gallia, annettendo il territorio compreso tra il Rodano e la Durance; in questo modo la città di Arles passò definitivamente fuori dal controllo dell'impero romano. La conquista del territorio della città da parte dei Visigoti portò con sé delle conseguenze negative per i vescovi di questa sede, infatti, la provincia ecclesiastica, su cui avrebbero dovuto esercitare il loro controllo, si trovava ad essere divisa in due parti: le diocesi a nord della Durance erano nelle mani dei Burgundi, mentre quelle a sud del fiume erano amministrate dai Visigoti. La città rimase sotto il dominio visigoto fino al 508, anno in cui passò nelle mani degli Ostrogoti di Teodorico, entrati in Provenza in appoggio dei Visigoti che erano stati attaccati da una coalizione di Franchi e Burgundi nel 507⁷. Grazie all'intervento di Teodorico, che aveva inviato in quell'anno nella Gallia meridionale un esercito, l'accesso al mare fu impedito ai coalizzati, il territorio compreso tra il Rodano e la Durance venne annesso al regno ostrogoto, fu ripristinata l'organizzazione amministrativa imperiale e fu ristabilita la prefettura del pretorio, affidata nel 510 al patrizio Liberio, un fervente cattolico, che la ricoprì fino al 534⁸. Lo scontro fu molto duro e la Provenza ne uscì profondamente danneggiata; alcuni sermoni di Cesario ricordano gli orrori della guerra, le devastazioni delle campagne, i contadini uccisi o ridotti in schiavitù. Le città cinte da mura, nel resistere all'assedio, si trovarono vittime della carestia a causa dell'aumento della popolazione, dovuto sia all'afflusso dei rifugiati, sia all'elevato numero di prigionieri franchi e burgundi che si ammassavano nelle basiliche. Cesario, coerente con la sua forte propensione pastorale, si occupò di tutti gli sventurati colpiti dalla guerra, compresi i prigionieri pagani ed ariani, e non esitò a far fondere i vasi liturgici per poter pagare il loro riscatto, attirandosi così l'odio del clero locale e contemporaneamente il rispetto e la gratitudine dei sovrani burgundi, che lo ripagarono con l'invio di navi di grano. Lo stesso Teodorico prese provvedimenti

⁷ Per la descrizione degli avvenimenti legati alla guerra del 507/508 si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 111-117.

⁸ Si veda: J.J. O'DONNELL, "Liberius the Patrician", *Traditio*, 37, 1981, p. 71- 172.

per soccorrere la regione che era stata scenario degli scontri e darle la possibilità di risollevarsi: egli inviò aiuti alla città di Arles, concesse un'esenzione delle imposte agli abitanti della provincia, ordinò che fossero restituiti ai proprietari, che ne erano stati privati, i terreni e gli schiavi e stanziò una somma per ripagare la popolazione dei danni dovuti al passaggio dell'esercito. Non va tralasciata neppure la sua grande tolleranza nei confronti dei cattolici e il profondo rispetto dimostrato verso coloro che erano stati investiti della carica sacerdotale.

Con Teodorico Cesario ebbe modo d'incontrarsi nel 513, quando fu costretto a recarsi a Ravenna per scagionarsi, davanti al sovrano, delle accuse che gli erano state rivolte l'anno precedente e che avevano condotto al suo arresto da parte delle autorità ostrogote. Forse si temeva che il vescovo avesse una segreta intesa con i Burgundi⁹, o forse lo si accusava di una cattiva gestione del patrimonio ecclesiastico, a causa della vendita di oggetti, il cui ricavato era servito a riscattare i prigionieri e a soccorrere il monastero di Saint- Jean, da lui stesso fondato e dedicato il 26 agosto 512. Con precisione non si saprà mai la verità, poiché le fonti in nostro possesso non riportano i capi d'accusa.

La faccenda si risolse nel migliore dei modi, infatti, Teodorico trattò con il massimo rispetto l'Arelatense e gli fece dono di 300 soldi d'oro e di un piatto d'argento per la sua tavola. Il sovrano ariano aveva ogni interesse ad assicurarsi l'appoggio del metropolita: se voleva conquistare la fiducia degli abitanti dei nuovi territori annessi al suo dominio e presentarsi come un liberatore ed un restauratore dell'impero romano, doveva cercare di farsi amico il clero, che esercitava sulle popolazioni della regione una certa influenza. Dopo il soggiorno a Ravenna, Cesario si recò a Roma per incontrare Papa Simmaco, dal quale ricevette, per primo in tutto l'occidente, il raro privilegio di vestire il *pallium*, una stola simbolo dell'autorità metropolitana. Nella stessa data (6 novembre 513), egli ottenne la conferma della sua giurisdizione come metropolita su tutta la provincia ecclesiastica di Arles, come era stata definita da Leone Magno nel 450 e ribadita dallo

⁹ Cesario era già stato accusato, in precedenza, di essere un simpatizzante dei Burgundi. Nel 504/505 Liciniano, uno dei notai di Cesario, accusò il vescovo di tradimento, facendo ricorso all'intervento del sovrano Alarico II. L'Arelatense era sospettato perché la città in cui era nato si trovava sotto il dominio burgundo e si temeva che questo potesse determinare un'inclinazione favorevole di Cesario nei confronti degli avversari. La denuncia alle autorità costò all'Arelatense l'esilio a Bordeaux fino al 506, anno in cui si svolse ad Agde un concilio, nel quale si necessitava la presenza del vescovo. Il potere politico si vide costretto a concedere a Cesario la libertà, perché non poteva permettersi che il vescovo non fosse presente a questo importante incontro, che mirava a confermare l'integrazione della Chiesa nel regno dei Visigoti. Si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 93-96.

stesso Simmaco nel 500. Nel 514 la posizione di Cesario fu ulteriormente rafforzata da un nuovo provvedimento papale, che gli attribuì la responsabilità del vicariato apostolico per la Gallia e la Spagna. In virtù di questa decisione egli aveva ricevuto l'incarico di vigilare sulla vita religiosa di tutte le provincie dell'antica Gallia, con il diritto di convocare i vescovi in concilio e di esaminare qualsiasi disputa ecclesiastica, tranne quelle che richiedevano il ricorso al tribunale pontificio. Inoltre egli poteva attribuire ai chierici che si recavano a Roma delle lettere di introduzione, *litterae formatae*, di modo che alla sede pontificia giungessero solamente dei resoconti autorizzati sugli affari che concernevano la Chiesa in Gallia. La decisione del pontefice implicava un reciproco vantaggio: se da una parte il vescovo di Arles otteneva dal rapporto con Roma una nuova fonte di prestigio, che avrebbe potuto sfruttare per portare a compimento le proprie iniziative, dal canto suo il Papa riaffermava il suo primato e vedeva rafforzato il legame tra la sede apostolica e la cristianità gallica, segnata dalla frantumazione dovuta ai regni barbarici¹⁰.

Quando Cesario fece ritorno ad Arles, la sua posizione politica, diversamente da ciò che speravano i suoi oppositori, era stata rafforzata e resa più sicura, grazie al supporto ottenuto sia a Ravenna, che a Roma.

Gli ultimi anni di episcopato videro un declino della fortuna di Cesario; se fino ad allora la situazione favorevole, dovuta alla pace di cui godeva la prefettura del pretorio delle Gallie e al supporto dimostratogli dai pontefici, gli avevano permesso di mettere in atto il suo programma di riforme e di esercitare la sua autorità disciplinare e spirituale sulle Chiese della Provenza, a partire dal 532 circa la situazione subì una svolta in negativo.

Con la morte di Teodorico, nel 526, la situazione politica del regno ostrogoto si fece instabile e, in seguito ad un attacco franco in Provenza, la regina Amalasunta e suo figlio Atalarico furono costretti a cedere ai Burgundi i territori situati tra la Durance e l'Isère, che costituivano parte della provincia ecclesiastica di Arles. Inoltre, nel 535, dopo il pontificato di Giovanni II, che come i suoi predecessori si era dimostrato favorevole nei confronti del Arelatense, vi fu l'elezione alla sede pontificia di Agapito, che segnò un netto cambiamento di orientamento rispetto a chi lo aveva preceduto. Nel 536 il declino dell'autorità di Cesario si manifestò ancora più vistosamente; a causa della

¹⁰ L'incontro di Cesario con l'imperatore ed il Papa è trattato da Klingshirn. Si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 124-132.

guerra in corso contro Giustiniano, il successore di Teodorico, Vitige, dovette spostare le proprie forze armate ed impegnarle in Italia nella lotta contro gli eserciti bizantini. La conseguenza di questa manovra militare non tardò ad arrivare: la Provenza, rimasta indifesa, fu ceduta al re franco Childeberto. Questo cambiamento della sfera politica avrebbe dovuto, almeno in apparenza, essere ben accolto da Cesario, poiché il potere politico passava dalle mani di un sovrano eretico a quelle di un principe cattolico. In realtà, però, il potere ostrogoto era sempre stato discreto in materia ecclesiastica, mentre nel regno dei Franchi le chiese erano sottoposte ad uno stretto controllo politico. Cesario sentiva messi in pericolo la sua indipendenza e il controllo che aveva potuto esercitare sulle diocesi del sud della Gallia. Prima dell'arrivo dei Franchi, Cesario aveva assunto un ruolo ecclesiastico paragonabile a quello politico del prefetto del pretorio, con la piena collaborazione dei Goti e dei vescovi di Roma. Come metropolita aveva dovuto temere solamente l'opposizione dei vescovi suffraganei più anziani, ma, dopo il 536, la Provenza venne incorporata in una struttura amministrativa molto più grande e Cesario, pur mantenendo il controllo sulla sua tradizionale provincia ecclesiastica, divenne uno dei tanti vescovi metropolitani del regno franco¹¹.

In questo modo, il 27 agosto 542, si concluse la vita di un vescovo che si era trovato ad esercitare il suo episcopato attraverso il susseguirsi di tre diversi regimi politici: quello visigoto sotto Alarico II, fino al 507, quello ostrogoto sotto Teodorico, fino al 536 e quello franco, dal 536 in poi.

Nella *Vita Caesarii*, l'Arelatense è descritto principalmente come un monaco, un operatore di miracoli, un riformatore e un vescovo dedito alla cura pastorale con il massimo impegno¹². Le sue simpatie per il mondo monastico sono evidenti, non solo per

11 Per maggiori informazioni sui cambiamenti politici dovuti all'instaurarsi del regno franco e per l'analisi del nuovo orientamento del papato nei confronti di Cesario, rimando a: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 244-259.

12 La narrazione della vita di Cesario è contenuta in due libri, scritti a distanza di sette anni dalla morte del vescovo, per opera di cinque ecclesiastici che lo conoscevano personalmente. Il primo libro ha come autori Cipriano, vescovo di Toulon dal 517 al 545, al quale si deve la struttura complessiva dell'opera, Firmino, vescovo di Uzés dal 534 al 552, e Viventio, vescovo dal 541 al 548 (si ignora però quale fosse la città in cui esercitava il suo ministero). Il secondo libro è l'opera di due ecclesiastici diocesani: Messiano, un prete, e Stefano, un diacono. Nelle occasioni in cui farò ricorso alla vita di Cesario, per sostenere le mie affermazioni, utilizzerò il testo presente nel tomo 67 della *Patrologiae Latinae*, la cui edizione è stata curata dal Migne. Klingshirn ha curato un'edizione inglese di questo testo fondamentale per la conoscenza della vita di Cesario: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles: Life, Testament, Letters*, Liverpool, Liverpool University Press, 1994.

la decisione di entrare a Lérins e per la sua funzione di abate nel monastero di Arles, ma anche per la fondazione del primo monastero femminile della città e per la composizione delle due regole monastiche: la *Regula monachorum*, indirizzata al nipote Teridio, e la *Statuta sanctarum virginum*, la cui compilazione si protrasse dal 512 al 534¹³. Egli, inoltre, concepì la disciplina monastica come un modello da offrire ad esempio non solo agli ecclesiastici, ma anche ai semplici fedeli. La sua opera come riformatore della chiesa in Gallia mette in luce l'impronta della sua personale esperienza monastica e, contemporaneamente, i caratteri di una riforma ecclesiastica ispirata al suo maestro Giuliano Pomerio. Cesario si preoccupò di assicurare ai diversi livelli del mondo ecclesiastico un reclutamento eccellente. A testimonianza del suo impegno, può essere ricordato il concilio che indisse nel 524 ad Arles, in cui si pose l'accento sulla necessità che i candidati alle cariche ecclesiastiche rispettassero le qualità richieste dagli antichi statuti; furono fissati un'età minima per l'accesso agli ordini minori e un anno di prova per i laici, perché potessero dimostrare la fermezza della loro conversione. Si trattava di mettere un freno a pratiche che si erano diffuse nel periodo precedente, come l'accesso diretto, mediante vergognose frodi, alle cariche ecclesiastiche e all'episcopato di laici mal preparati a sostenere il peso di una tale responsabilità¹⁴.

Cesario s'identificò con quest'opera di riforma della Chiesa e divenne il suo principale rappresentante. Quando era entrato nel clero di Arles, egli aveva rinunciato all'eredità della sua famiglia e alle sue proprietà personali, non avendo così nessun bene personale; seguendo l'insegnamento di Agostino e del maestro Pomerio rifiutò l'uso dell'argento sulla sua tavola e gli abiti confortevoli e pregiati, delegò la gestione dei beni della diocesi ai diaconi e organizzò un gruppo del suo clero in una comunità monastica. Inoltre, concepì il suo ruolo come pastore in termini riformati e monastici, incoraggiando la sua congregazione a pregare frequentemente, a leggere la Bibbia regolarmente, a partecipare alle funzioni nella cattedrale, a dare via i loro beni sotto

13 Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple*, tomo I (sermons 1-20), 1971, p. 61-64.

14 Questo non è l'unico concilio a cui Cesario ha presieduto; vanno ricordati anche il concilio di Agde del 506, sul quale mi soffermerò nel seguito del capitolo, di Carpentras del 527, di Orange nel 529, in cui fu affrontata la delicata questione della grazia, in polemica con le tesi semi-pelagiane, e di Vaison sempre del 529, che trattava in particolare della predicazione e della preparazione dei membri del clero. Attraverso questi incontri del clero, Cesario intendeva promuovere il suo progetto di riforme pastorali fuori dalla sua diocesi, disciplinare gli altri vescovi e farsi carico della sua responsabilità come vicario del Papa. Per la trattazione dei concili a cui ha presieduto Cesario, si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 137-145.

forma di elemosine e decime e a seguire, quanto più era possibile, un comportamento che ricalcasse uno stile monastico di vita.

Per superare la diffusa resistenza dei suoi fedeli al sistema cristiano di valori, pratiche e credenze, Cesario s'impegno molto nella predicazione, come dimostra l'insieme dei sermoni¹⁵ che ci sono pervenuti, in cui egli si esprime in un linguaggio vivido, passionale e semplice, in uno stile latino che potesse essere accessibile alle persone poco istruite e per nulla sofisticate che componevano il suo uditorio. Il suo progetto era cristianizzare profondamente le campagne, facendo delle chiese rurali delle vere parrocchie, concepite sul modello urbano della chiesa episcopale. Lo zelo pastorale nel campo della predicazione è il tratto maggiormente significativo e peculiare della figura di Cesario e fa parte di un impegno più vasto, finalizzato a conseguire una più profonda conoscenza del messaggio cristiano da parte di tutti i fedeli¹⁶. L'Arelatense cercò di realizzare il suo progetto autorizzando i sacerdoti delle parrocchie rurali a predicare; consapevole che non tutti i vescovi e i presbiteri avevano la stessa facilità di parola, si adoperò per costituire delle raccolte dei suoi sermoni che, moltiplicate nei laboratori dei copisti, per garantirne una diffusione capillare, offrirono un sostegno per una catechesi elementare¹⁷. Per ampliare le forze a disposizione dell'opera di cristianizzazione, Cesario fece in modo che anche i diaconi fossero autorizzati a leggere le omelie dei Santi Padri così che, in assenza del vescovo o del presbitero, i fedeli potessero comunque ricevere il nutrimento dell'anima¹⁸.

15 Rimando la trattazione approfondita della struttura dei sermoni al secondo capitolo. Per una visione complessiva delle omelie di Cesario e dello scopo per cui sono state scritte si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 9-15. Anche l'introduzione di Delage permette di farsi un'idea generale sulla struttura dei sermoni, sul modo in cui sono stati tramandati, sulle motivazioni che portarono Cesario a scriverli e sulle fonti del vescovo; si veda: CÉSARE D'ARLES, *Sermons au peuple*, tomo I (sermons 1-20), 1971, p. 65-117.

16 Il grandissimo valore che Cesario attribuiva alla predicazione e all'ascolto della parola di Dio, i suoi sforzi per spingere il clero a farsi carico dell'istruzione dei fedeli e l'invito rivolto ai laici, perché si accostassero personalmente alle Scritture, sono ampiamente trattati da Edoardo Bona nel testo: CESARIO D'ARLES, *Predicare la parola. Scelta di sermoni sull'amore per la Scrittura e la predicazione*, introduzione, traduzione e note a cura di Edoardo Bona, Magnano, edizioni Qiqajon, 2000, p. 16-45.

17 Nella *Vita Caesaris* I, 5, 42 (PL 67, col. 1021) gli agiografi ricordano che Cesario compose delle prediche e le preparò in modo tale che potessero essere utilizzate da coloro che gli chiedevano aiuto. Il vescovo fece giungere le raccolte delle sue omelie in ogni luogo: Gallie, Italia, Spagna, per sostenere i vescovi nel loro compito di predicatori.

18 La facoltà per i presbiteri di predicare è ufficialmente sancita nel canone 2 del II concilio di Vaison, del 529 (CCSL 148 A, p. 78-79). Questo canone, inoltre, concede ai diaconi la facoltà di leggere le omelie dei santi Padri; infatti, se i diaconi sono degni di leggere il Vangelo, non c'è motivo perché siano giudicati indegni di leggere in pubblico le esegesi dei Padri. Un'affermazione molto simile si

I sermoni di Cesario vanno considerati con una profonda attenzione teologica e storica; in essi si trovano ben raffigurati gli elementi che caratterizzano le credenze e le pratiche proprie della Chiesa cristiana nella Gallia del VI secolo. I diffusi esempi e illustrazioni utilizzati dal vescovo, che dovevano essere ben comprensibili all'uditorio che egli aveva davanti, restituiscono uno spaccato della vita, delle pratiche e delle credenze proprie della congregazione di fedeli a cui l'Arelatense si rivolgeva.

L'analisi della vita e dell'operato di Cesario nel suo tempo ci permettono di meglio comprendere in che modo si sia venuta formando la cristianità in Gallia, in un'epoca tormentata e problematica, in cui lo stesso territorio fu lo scenario del passaggio di diverse popolazioni, ognuna delle quali portava con sé una diversa verità religiosa.

1.3- La presenza ebraica nel contesto storico di Cesario.

Nel quadro storico che ho cercato di tracciare brevemente, trova posto anche una comunità ebraica, con la quale i fedeli di Cesario e lo stesso vescovo si sono confrontati. Prima di considerare lo specifico punto di vista dell'Arelatense su questa problematica, a partire dal testo dei sermoni, è mia intenzione prendere in considerazione gli elementi che testimoniano la presenza di questa realtà religiosa sul territorio. La documentazione storica ha un peso determinante, quando si cerca di distinguere la finzione letteraria

trova anche nel primo sermone di Cesario, in cui l'Arelatense polemizza con i vescovi poco disposti a predicare. La differenza tra il canone del concilio e l'omelia di Cesario è dovuta al fatto che nel sermone si fa riferimento, anche per i presbiteri, solo alla possibilità di leggere le omelie. Per il confronto con il testo di Cesario ho utilizzato l'edizione che Morin ha curato per la collana *Corpus Christianorum: SANCTI CAESARII ARELATENSIS Sermones*, Editio altera, studio et diligentia D. Germani Morin, Turnhout, Brepols, 2 vv, 1953 (*Corpus Christianorum, Series Latina*, vol. 103-104). Nell'analisi dei singoli sermoni, per l'indicazione delle linee del testo, ho fatto riferimento all'impaginazione della prima edizione dei sermoni, curata da Morin nel 1937, indicando in grassetto il numero di pagina di tale edizione. Per le edizioni dei sermoni si veda questa tesi a p. 41. Per il testo del sermone si veda: *SANCTI CAESARII Serm.* 1,15 (CCSL 103, p. 11; **13**, 10-24). Questo primo sermone è in realtà una lettera enciclica ai vescovi, posteriore al concilio di Agde del 506 e precedente al concilio di Vaison: è possibile che Cesario, con essa, abbia cominciato a diffondere il proprio pensiero, riguardo alla necessità che anche i presbiteri ed i diaconi potessero contribuire all'opera di cristianizzazione, già prima delle decisioni conciliari del 529. Una valutazione accurata del valore di questo primo sermone si trova anche nell'opera di Edoardo Bona: *CESARIO D'ARLES, Predicare la parola*, 2000, p. 49-52. Gli stessi temi sono ripresi nella *Vita Caesarii* I, 5, 41 (PL 67, col. 1021).

dalla realtà dei fatti; se non ci fossero attestazioni concrete della presenza ebraica ad Arles e nelle città ad essa vicine, si potrebbe sospettare che Cesario si sia limitato a riprendere dagli autori cristiani antichi i temi di un confronto che però non era attuale al suo tempo, una discussione cristallizzata, che non aveva più ragion d'essere¹⁹.

Le fonti giudaiche per l'alto medioevo sono carenti ed è necessario fare ricorso a quelle cristiane: storiche, legali e di polemica. Si può fare affidamento a qualche frase di un sermone, o trovare qualche informazione nei testi di esegesi biblica. La documentazione che ho preso in considerazione è costituita dai provvedimenti imperiali contro gli ebrei, dai testi di legge promulgati all'interno dei regni barbarici, dai canoni dei concili, che si sono tenuti nel V e nel VI secolo, in anni vicini all'episcopato di Cesario, e dalle narrazioni sulla vita dello stesso vescovo. Lo scopo dei decreti, sia che provenissero dalla Chiesa, sia che venissero dal potere politico, era differenziare le due comunità ed evitare i contatti che potevano generare tendenze giudaizzanti nei cristiani²⁰.

Gli ebrei erano insediati in Provenza ben prima dell'episcopato di Cesario e si erano installati nei centri commerciali più importanti. Delage ricorda, nella sua introduzione ai sermoni, l'esistenza di una leggenda secondo la quale gli ebrei di Arles erano arrivati in questa città su di una nave senza capitano, né equipaggio, dalla Palestina, dopo la distruzione del Tempio. Sicuramente questa narrazione non rappresenta una prova

19 L'antigiudaismo aveva generato dei luoghi comuni polemici, non necessariamente alimentati da una presenza locale effettiva degli ebrei o, quanto meno, a questa proporzionali. Le idee stereotipate potevano nascere dall'esigenza interna al cristianesimo stesso di cancellare l'eredità di Israele, senza che ci fosse un reale confronto con una comunità ebraica. Cfr. L. CRACCO RUGGINI, "Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico" in *Gli ebrei nell'alto medioevo*, 30 marzo-5 aprile 1978, vol. 1, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1980, p. 99-101.

20 Alcuni dei concili, su cui mi soffermerò nel seguito del paragrafo, sono presi in considerazione da Philippe Bourdrel come esempi della reazione della Chiesa davanti alla presenza ebraica. Lo scopo di questi provvedimenti, secondo l'autore, era accentuare la separazione delle due comunità di credenti. Se non si fossero verificati dei momenti d'incontro tra ebrei e cristiani, probabilmente le autorità religiose non avrebbero avuto la necessità di rimarcare più volte, nel corso del tempo, le medesime regole di comportamento. Anche per Fausto Parente, la ripetizione in diversi concili degli stessi divieti dimostra che il contatto tra le due comunità rimaneva stretto e che le norme antiebraiche erano disattese nella vita quotidiana. Infine va ricordato il saggio di Friedrich Lotter, che delinea chiaramente i provvedimenti presi dai concili e dalle leggi dei regni barbarici, per evitare i contatti tra ebrei e cristiani; nel testo l'autore affronta le tematiche dei matrimoni misti, dei banchetti degli ebrei, a cui i cristiani non devono partecipare, e degli schiavi sottoposti all'influenza dei loro padroni. Si vedano: P. BOURDREL, *Histoire de juifs de France. Des origines à la Shoah*, Paris, Edition Albin Michel, 2004, p. 20-21; F. PARENTE, "La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo" in *Gli ebrei nell'alto medioevo*, vol. 2, 1980, p. 539-540; F. LOTTER, "Le crainte du prosélytisme et la peur du contact: les Juifs dans les actes des synodes mérovingiens" in *Clovis, histoire e mémoire*, vol. I, sous la direction de Michel Rouche, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, p. 849-879.

storica attendibile, tuttavia, dimostra che gli ebrei di Arles avevano coscienza di una loro presenza in questa città da lungo tempo²¹. La loro esistenza nel paese è attestata, su basi più solide, nel 425, da un rescritto dell'imperatore Valentiniano III indirizzato al prefetto del pretorio delle Gallie, che risiedeva ad Arles; in esso venivano interdetti agli ebrei la professione dell'avvocatura, il servizio nell'esercito e il possesso di schiavi cristiani²². Questi provvedimenti erano in linea con i decreti imperiali sugli ebrei venuti in essere dopo Costantino e con le misure antiggiudaiche del codice Teodosiano. Nello stesso periodo, in Provenza e nel resto delle Gallie, i testi conciliari non decretarono nulla che ci permetta di trarre delle conclusioni sulla condizione degli ebrei in questa regione; bisogna aspettare la fine del V secolo perché il problema della presenza ebraica si evidenzi nei provvedimenti presi dai vescovi²³. Se il concilio di Elvira, tenutosi nel 305 circa, prestava attenzione alle relazioni tra il mondo cristiano e quello ebraico²⁴, particolarmente vivace in Spagna, quello di Arles, indetto nel 314 e i cui canoni si rifanno al concilio spagnolo, non ne fa alcuna menzione. Successivamente si tennero nella provincia narbonese e in altre zone della Gallia, nel corso del IV e del V secolo, altri numerosi incontri tra i vescovi, anche sotto l'impulso di Ilario vescovo di Arles, ma nessuno di essi fece alcun riferimento alla popolazione ebraica²⁵.

Nonostante nei documenti ufficiali della Chiesa non se ne parli, ci sono delle testimonianze che fanno pensare a dei rapporti tra la comunità ebraica e la gerarchia ecclesiastica improntati al reciproco rispetto. Nella vita di Ilario di Arles, ad esempio, è raccontato che alla processione per la morte del vescovo, avvenuta nel 449, era presente

21 Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple*, tomo I (sermons 1-20), 1971, p. 128-129. La stessa leggenda è ricordata anche da Rabello, che traccia brevemente la storia della presenza ebraica in Francia, a partire dai primi secoli. L'autore sostiene che i rapporti tra le due comunità erano buoni ed improntati ad uno spirito di collaborazione e parità sorprendenti. Rabello ricorda, inoltre, i concili mediante i quali la Chiesa, a partire dal V secolo, ha cercato di ridurre ogni possibile influenza degli ebrei sui cristiani: A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani. Alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, vol. 1, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1987, p. 58-64.

22 Questo provvedimento imperiale viene considerato da Courreau tra le fonti che testimoniano la presenza ebraica ad Arles: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 92.

23 Si veda: A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 1, 1987, p. 61.

24 Degli 81 canoni, che costituiscono il contenuto del concilio, quattro si occupano direttamente del rapporto tra cattolici ed ebrei, ed altri si riferiscono agli ebrei in modo indiretto. I temi trattati sono gli stessi che si ripeteranno nel corso dei secoli, come il divieto dei matrimoni misti, il divieto della convivialità e l'importanza della domenica rispetto al sabato: A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 497- 504.

25 Si veda: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 92-93.

un gran numero di ebrei, che accompagnò le spoglie mortali del vescovo con pianti e lamenti²⁶.

La prima data significativa, per quanto concerne i concili disciplinari, è il 465; in quest'anno si tenne a Vannes, nella regione Armorica, un incontro tra i vescovi e furono prese delle misure contro gli ebrei²⁷. Il canone 12²⁸ stabiliva il divieto per i chierici di partecipare ai banchetti degli ebrei, o di invitarli ai propri. Si riteneva che, poiché non mangiavano cibo in comune con i cristiani, sarebbe stato vergognoso e sacrilego per un cristiano mangiare con loro. Nel caso in cui un ecclesiastico avesse partecipato ad un banchetto degli ebrei, si sarebbe trovato in uno stato d'inferiorità, infatti, avrebbe accettato delle pietanze da coloro che ritenevano impuro ciò che mangiano i cristiani.

Di poco successiva è la collezione di canoni che va sotto il nome *Statuta Ecclesiae antiqua*, composta nella seconda metà del V secolo, molto probabilmente da un vescovo vissuto nel sud della Gallia²⁹. I due canoni di questa raccolta, che regolano la situazione degli ebrei, permettono di ricostruire la disciplina ecclesiastica in materia in un periodo di poco antecedente all'episcopato di Cesario. Inoltre, le prescrizioni stabilite ad Agde

26 Questo episodio, narrato nella *Vita Hilarii*, xxix, 4-7 (PL 50, col. 1242-1243) è ricordato brevemente anche da Delage, a testimonianza della presenza degli ebrei ad Arles. Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple*, tomo I (sermons 1-20), p. 129. Inoltre, lo stesso episodio è utilizzato da Courreau, come prova della serenità dei rapporti tra gli esponenti della Chiesa e la comunità ebraica e anche Blumenkranz, Massimo Guidetti e Lellia Cracco Ruggini parlano della partecipazione ai funerali dei vescovi, come di momenti in cui gli ebrei dimostravano la loro appartenenza alla comunità civile: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 93; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris, Mouton & Co.- La Haye, 1960, p. 42-44; M. GUIDETTI, *Vivere tra i Barbari, vivere con i Romani, Germani e Arabi nella società tardoantica IV- VI secolo*, Milano, Jaca Book, 2007, p. 297-299; L. CRACCO RUGGINI, "Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico" in *Gli ebrei nell'alto medioevo*, vol. 1, 1980, p. 91-92.

27 Si vedano: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 93; B. BLUMENKRANZ, " 'Iudaeorum convivium' a propos du concile de Vannes (465), c.12" in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, tome 2, Paris, Sirey, 1965, p. 1055-1058; A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 552-556.

28 Concilio di Vannes, canone 12 (CCSL 148, p. 154): «Omnes deinceps clerici Iudaeorum conuiuia euitent nec eos ad conuiuium quisquam excipiant; quia cum apud Christianos cibis communibus non utantur, indignum est atque sacrilegum eorum cibos a Christianis sumi; cum ea quae Apostolo permittente nos sumimus, ab illis iudicentur immunda ac sic inferiores incipiant esse clerici quam Iudaei, si nos quae ab illis apponuntur utamur, illi a nobis oblata contempnant.».

29 C. Munier, nella sua edizione critica degli *Statuta*, sostiene che l'autore della raccolta sia Gennadio e che la raccolta abbia avuto origine in Gallia. Si veda: *Concilia Galliae*, cura et studio C. Munier, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1963 (Corpus Christianorum, vol. 148), p. 163. La trattazione del contenuto dei canoni degli *Statuta* e delle implicazioni per la relazione tra ebrei e cristiani si trova in: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 93-95; A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 543- 551.

nel 506, nel concilio presieduto dall'Arelatense, sono legate da un vincolo di dipendenza a questa raccolta. Il canone 16 raccomanda ai vescovi di non impedire ai pagani, agli eretici e agli ebrei d'intendere la parola di Dio; essi non dovevano essere espulsi dalla messa, ma potevano assistere al culto cristiano fino alla fine della parte di esso aperta ai catecumeni³⁰. Se nella raccolta trova spazio una regola che stabilisce in che modo si debbano comportare i vescovi nei confronti della volontà degli ebrei di partecipare alla messa, si deve supporre che la loro esistenza sia reale. È probabile che la percentuale di ebrei che s'interessava al culto cristiano fosse molto limitata e non è da escludere che la presenza alla messa fosse circoscritta a coloro che, antecedentemente, avevano già dimostrato una propensione alla conversione. Tuttavia, la presenza di convertiti lascia credere che ci fossero dei momenti d'incontro nella vita quotidiana, in cui le credenze della comunità cristiana potevano esercitare la propria influenza su coloro che appartenevano ad una diversa tradizione religiosa. Inoltre il testo indica una certa apertura da parte della Chiesa nei confronti di chi non era cristiano: egli non veniva escluso dalla cristianità, ma visto come potenziale neofita³¹.

Permettendo la partecipazione alla messa di pagani ed ebrei, il predicatore poteva approfittare della loro presenza ed utilizzare un sermone appropriato per spingerli a lasciare la loro fede ed abbracciare quella cristiana³².

30 *Statuta Ecclesiae Antiqua*, canone 16 (CCSL 148, p. 169): «Ut episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam et audire verbum Dei, sive gentilem, sive haereticum, sive iudaeum, usque ad missam catechumenorum.». Blumenkranz ritiene che non vi sia dubbio sul fatto che questa prescrizione servisse a favorire la missione presso le tre categorie di persone estranee alla chiesa cattolica. Si veda: B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 84-85.

31 Blumenkranz ricorda la reciproca influenza che sussisteva tra il culto cristiano e quello ebraico: se gli ebrei partecipavano alla messa, non si deve scordare che i cristiani erano attratti dai banchetti semi-liturgici, dagli azzimi e dalla festa di Purim. Questa attrazione, provata dai cristiani nei confronti delle pratiche ebraiche, sarebbe alla base dei provvedimenti che, di concilio in concilio, venivano ripetuti per arginare il fenomeno. Si veda: B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 54.

32 Klingshirn sottolinea che non vi è dubbio sul fatto che Cesario fosse a favore della conversione degli ebrei ed è probabile che egli condividesse il contenuto del canone 16 degli *Statuta*, ma è difficile stabilire con quanto impegno egli perseguì questo ideale. Nei sermoni, pronunciati in chiesa davanti ai fedeli, l'Arelatense discuteva i difetti del giudaismo e la superiorità della Chiesa. Tuttavia, considerando il fatto che non erano molti gli appartenenti alla comunità ebraica a partecipare alla messa, Cesario aveva ideato un metodo più incisivo per portare il suo messaggio, agli ebrei; il vescovo, infatti, invitava i suoi parrocchiani a riportare ciò che avevano appreso in chiesa ai loro vicini, anche a coloro che non erano cristiani. Nel sermone 104,6 (CCSL 103, p.432-433; **415**, 31-416,19), su cui avrò modo di tornare nel terzo capitolo, dopo aver tracciato un confronto tra Chiesa e Sinagoga, Cesario chiede al suo uditorio di ricordare quanto è stato detto, per poterlo riferire a chi non è cristiano, e di avvalorare ciò che è stato appreso con le buone azioni, in modo tale da dare il buon esempio. Klingshirn, però, ritiene che lo scopo principale dei sermoni non sia convertire gli ebrei, ma differenziare la cristianità dal giudaismo, per coloro che già erano cristiani, e appropriarsi dei temi

Il canone 83 degli *Statuta* è incentrato sulle superstizioni ebraiche³³. Da lungo tempo, i canoni conciliari avevano criticato simultaneamente il giudaismo e la magia; ad esempio il concilio di Laodicea, risalente al IV secolo, aveva interdetto in blocco nei canoni 29, 35, 36, 37, 38³⁴, pena l'anatema, le tendenze giudaizzanti di diverse forme, come il rispetto per il sabato, l'invocazione degli angeli, la consumazione degli azzimi, la partecipazione alle feste degli ebrei e l'uso dei filatteri. Era, inoltre, vietato ai preti e ai chierici di fabbricare questi oggetti, ritenuti catene per l'anima. Secondo Marcel Simon è abbastanza sicuro il carattere ebraico di questi manufatti; senza dubbio, etimologicamente il termine può essere applicato a tutte le tipologie di amuleti e talismani e ci sono esempi di un loro uso profano. Tuttavia, nel vocabolario religioso, soprattutto dopo la diatriba ricordata nel vangelo di Matteo³⁵, il termine designa prima di tutto, se non addirittura esclusivamente, i *tephillin* dei farisei. L'espressione utilizzata per evocare l'effetto che tali oggetti hanno sull'anima dei fedeli fa pensare che in queste parole si manifesti la pratica rituale, che prescriveva di legare sulla fronte e sulle mani questi amuleti³⁶. La prescrizione sarebbe, quindi, una testimonianza della grande attrattiva che questo aspetto magico della religione giudaica esercitava sulle masse. Certo, il giudaismo ufficiale esprimeva la sua ripugnanza per le pratiche magiche e superstiziose e nell'Antico Testamento la magia era considerata un delitto da pagare con la pena di morte³⁷, ma nella quotidianità le cose andavano diversamente. Non si può escludere che queste usanze fossero praticate da alcune sette dissidenti, ai margini del giudaismo ufficiale, che avevano accolto qualche aspetto del paganesimo con cui erano entrate in contatto. E' possibile che le superstizioni ebraiche, messe sullo stesso piano

della Bibbia, facendone un uso cristiano. Si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 178-179. A riguardo della *recapitulatio* del sermone 104 e della volontà di Cesario di far giungere il suo messaggio anche a pagani rimando a: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 71, 1970, p. 105.

33 *Statuta Ecclesiae Antiqua*, canone 83 (CCL 148, p. 179): «Auguriis vel incantationibus servientem servientem a conventu separandum, similiter et superstitionibus judaicis vel feriis inhaerentem.»

34 Nello specifico a legiferare contro i filatteri è il canone 36. Per un confronto con i testi dei canoni si veda l'edizione: HÉFÈLÈ-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, tome I, deuxième partie, Paris, Letouzey et Ané éditeurs, 1907, p. 1015, 1017-1019. I decreti di questo concilio sono analizzati anche da Rabello: A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 524- 529.

35 *Mt.* 23,5.

36 Il fascino che la magia ebraica esercitava sui cristiani è ricordato anche da Massimo Guidetti che, al pari di Simon, considera il canone 36 del concilio di Laodicea contro l'uso dei filatteri ricollegando questi amuleti alla pratica ebraica. Si veda: M. GUIDETTI, *Vivere tra i Barbari*, 2007, p. 206-208.

37 *Lv.* 19,26; 20,6.

delle incantazioni e della divinazione dal canone 83 degli *Statuta*, designino queste pratiche, nate dalla mescolanza di paganesimo e giudaismo e non proprie dell'ortodossia ebraica³⁸. Alcuni elementi che ho riscontrato nei sermoni di Cesario mi fanno presupporre che l'utilizzo di questi oggetti, a cui era attribuito un potere magico, fosse ancora diffuso ai suoi tempi³⁹.

Il concilio di Agde, convocato con l'autorizzazione del re ariano dei Visigoti, Alarico II, e presieduto da Cesario nel settembre del 506, è la fonte più vicina al nostro vescovo. Senza mostrare una particolare ostilità nei riguardi degli ebrei, Cesario manifesta una certa cautela nei loro confronti⁴⁰.

Mediante il canone 40⁴¹, i vescovi riuniti ponevano dei limiti ai rapporti tra ebrei e

38 Queste considerazioni, sul carattere ebraico degli amuleti criticati nel concilio di Laodicea e sulla possibilità che anche il canone 83 degli *Statuta* faccia riferimento ai filatteri degli ebrei, si trovano nel testo: M. SIMON, *Verus Israel: étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, deuxième édition, Paris, Éditions E. de Boccard, 1964, p. 422-423.

39 Courreau ritiene che queste pratiche, nate da una mescolanza di ebraismo e paganesimo, fossero ancora presenti al tempo di Cesario e vede nei sermoni una testimonianza dell'opposizione del vescovo all'utilizzo dei filatteri: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 94-95. Edoardo Bona propone, invece, un diverso punto di vista, e ritiene che il termine *filacteria*, o *phylacteria*, non indichi i filatteri ebraici, ma semplicemente un tipo di amuleto: CESARIO D'ARLES, *Predicare la parola*, 2000, p. 70, nota 101. La stessa idea si riscontra in R. Manselli che, parlando della persistenza delle pratiche pagane tra i cristiani, ricorda i sermoni di Cesario e considera i filatteri di cui parla l'Arelatense come la persistenza di una realtà divina pagana trasferita in area cristiana; essi consistevano in formule protettive che venivano impiegate nella cura di diversi mali. Si veda: R. MANSELLI, "Resistenza dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne" in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica nelle campagne dell'alto medioevo: espansione e resistenze. 10-16 aprile 1980*, vol. 1, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1982 (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, vol. 28), p. 78. Rimando al capitolo tre la trattazione dei passi dei sermoni in cui si nominano i filatteri.

40 Klingshirn tratta le diverse problematiche considerate nel corso del concilio; in esso si parla dell'attività del clero, dell'amministrazione delle proprietà della Chiesa, dell'organizzazione della liturgia, del comportamento del laicato, del rapporto con gli ebrei e della strutturazione della vita monastica. Per la considerazione dei canoni che regolano le relazioni tra il mondo cristiano e quello ebraico; si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 102. Delage ritiene che le decisioni prese durante il concilio di Agde, sulle relazioni tra ebrei e cristiani, lascino trasparire una certa preoccupazione da parte di Cesario, che cercava di limitare i contatti tra le due comunità, per fare in modo di ridurre l'influenza che gli ebrei potevano avere sui fedeli cristiani. In altre parole, secondo Delage, le discriminazioni presenti nei canoni dei concili ci informano indirettamente della vitalità della comunità ebraica ai tempi di Cesario. M. J. DELAGE, "Un évêque au temps des invasions" in *Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence*, 1994, p. 40-41; CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple*, tomo I (sermons 1-20), 1971, p. 129. Anche Courreau ritiene che i canoni del concilio, pur non evidenziando un'ostilità del vescovo nei confronti degli ebrei, manifestino una certa diffidenza; sulla stessa linea di pensiero si pone anche Rabello, che vede in Cesario un atteggiamento diffidente ed ostile nei confronti degli ebrei candidati al battesimo. Per l'analisi dei provvedimenti di Agde si vedano: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 95-100; A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 557-564.

41 Concilio di Agde, canone 40 (CCSL 148, p. 210): «Omnes deinceps clerici sive laici Iudaeorum conuiuia

cristiani: veniva ribadito il divieto per gli ecclesiastici ed i laici di mangiare alla tavola dei giudei e di prendere parte ai loro pranzi. Era considerato indegno e sacrilego che i cristiani mangiassero delle loro pietanze. Questa disposizione riprendeva quasi alla lettera il testo del concilio di Vannes e introduceva solamente due piccole variazioni: l'interdizione veniva estesa anche ai laici, mentre prima era rivolta solo al clero, e la parola "chierici" dell'ultima sentenza era sostituita con la parola "cattolici", che presenta una portata ben più estesa.

Lo scopo di questa prescrizione era impedire i momenti di incontro tra le due comunità, anche se il motivo specificato dal canone è differente. Esso sostiene, infatti, che i cristiani erano impressionati dalle prescrizioni alimentari degli ebrei. Inoltre, pone in primo piano l'orgoglio dei cristiani che, nel momento in cui invitavano alla propria mensa un ebreo, erano sottoposti alle restrizioni alimentari dell'ospite; la consapevolezza che gli appartenenti ad un'altra comunità religiosa ritenessero impuri alcuni cibi poteva far nascere nell'animo dei fedeli, che non erano vincolati da nessun divieto legato all'alimentazione, un senso d'inferiorità. In realtà la preoccupazione nasceva dall'effetto che il confronto poteva avere su una popolazione da poco convertita dal paganesimo e ancora legata a certe superstizioni. La Chiesa temeva che questi uomini si sarebbero avvicinati alle usanze giudaizzanti.

Se i canoni conciliari hanno ripreso frequentemente queste interdizioni, i rapporti tra ebrei e cristiani, nonostante i divieti imposti dalla Chiesa, dovevano essere frequenti ed intimi, tanto da spingere il clero a riaffermare la necessità che i due gruppi sociali si mantenessero distinti.

Inoltre, la ripetizione dei provvedimenti fa presupporre che la liturgia ebraica esercitasse una certa influenza sulle masse. Se il canone 18⁴² criticava l'abbandono della comunione frequente e stabiliva che i cristiani la praticassero almeno tre volte all'anno, dall'altra parte si può supporre che i fedeli negligenti trovassero nella partecipazione ai banchetti degli ebrei, di carattere più o meno liturgico, una compensazione alla

euitent nec eos ad conuiuium quisquam excipiant; quia cum apud Christianos cibus communibus non utantur, indignum est atque sacrilegum eorum cibos a Christianis sumi; cum ea, quae Apostolo permittente nos sumimus, ab illis iudicentur immunda, ac sic inferiores incipiant esse Catholici quam Iudaei, si nos quae ab illis apponuntur utamur, illi vero a nobis oblata contemnant.»

42 Concilio d'Agde, canone 18 (CCSL 148, p. 202):«Saeculares vero qui Natale Domini, Pascha, Pentecosten non communicaverint, catholici non credantur, nec inter catholicos habeantur.»

comunione ricevuta in chiesa. Non è da escludere che i credenti, ancora legati alla tradizione pagana, fossero attratti dalla preparazione degli azzimi e dalle altre pratiche che avevano un sapore magico⁴³.

Nel canone 34⁴⁴ gli ecclesiastici esaminarono le condizioni necessarie per il battesimo degli ebrei e stabilirono un periodo di prova per i catecumeni sufficientemente lungo, indispensabile per essere sicuri che il convertito non ritornasse alla propria fede⁴⁵. Questa disposizione, che evidenzia le riserve della Chiesa nei confronti delle conversioni, fa pensare che precedentemente, per gli ebrei che passavano alla fede cristiana, ci fosse una situazione privilegiata. La formazione dei catecumeni provenienti dal paganesimo richiedeva più tempo, perché essi non avevano nessuna conoscenza dell'Antico Testamento; gli ebrei, invece, avevano dimestichezza con le Scritture e il compito del clero, che si occupava del loro periodo di catecumenato, consisteva nella spiegazione del vero significato del testo sacro e delle verità della fede proprie del cristianesimo⁴⁶. Dal II secolo, fino all'inizio del IV, gli ebrei erano sottoposti ad un periodo di preparazione al battesimo più corto rispetto agli altri catecumeni; erano inoltre dispensati dall'esorcismo e non veniva loro richiesta neppure la rinuncia a Satana, imposta agli altri candidati. Con il passare del tempo la situazione mutò e dall'inizio del V secolo furono sottomessi alle stesse formalità di iniziazione dei convertiti dal paganesimo, con la sola differenza che la rinuncia al diavolo, nel loro caso, fu sostituita da una dichiarazione che riconosceva Gesù come il Cristo, come il Messia predetto dall'Antico Testamento. Inoltre si richiedeva ai nuovi cristiani di rinunciare per sempre alla pratica dei riti giudaici. L'irrigidimento della preparazione dei neofiti potrebbe essere legato alla volontà di evitare conversioni interessate, compiute

43 Si vedano: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 96-97; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 171-174; M. SIMON, *Verus Israel*, 1964, p. 414-415.

44 Concilio d'Agde, canone 34 (CCSL 148, pp. 207-208): «Iudaeis, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad legem catholica venire voluerint, octo mensibus inter catechumenos ecclesiae limen introeant, et si pura fide venire noscuntur, tunc demum baptismatis gratiam mereantur. Quod si casu aliquo periculum infirmitatis intra praescriptum tempus incurrerint, et desperati fuerint, baptizentur.»

45 Secondo Blumenkranz, questo periodo di prova, stabilito dal concilio di Agde, non sempre veniva rispettato: B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 148-149. Anche Rabello sostiene che il canone 34 cadde in disuso già nella seconda metà del VI secolo; sia perché, con la conversione di massa degli Ariani al cattolicesimo, era scomparso il catecumeno degli adulti, sia perché le conversioni ottenute mediante le minacce non potevano rispettare la norma conciliare: A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 561.

46 Si veda: B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 150-151.

solamente per ottenere dei vantaggi materiali⁴⁷.

Il concilio di Agde fu seguito da numerosi altri concili, in cui furono presi provvedimenti per impedire le relazioni tra ebrei e cristiani⁴⁸. Il concilio di Epaone⁴⁹, tenutosi nel 517, fu convocato da Sigismondo, re dei Burgundi, subito dopo la sua conversione al cattolicesimo. Ventiquattro vescovi (molti dei quali delle provincie di Arles, Lione e Vienne) e un delegato, con altri chierici e laici, presero parte a questo lavoro con Avito di Vienne e parteciparono alla stesura dei 40 canoni.

Anche in questo caso i vescovi riuniti si premurarono di vietare la partecipazione ai banchetti degli ebrei, sia agli ecclesiasti, che ai laici⁵⁰.

Fece seguito il secondo concilio di Orleans⁵¹, del 533, a cui non partecipano rappresentanti della provincia ecclesiastica di Arles (Cesario forse era già troppo provato dagli anni per intraprendere questa fatica). Nel canone 19⁵², come era già avvenuto in passato, si vietarono i matrimoni misti e si stabilì che i trasgressori fossero rimossi dalla grazia della comunione, fino al momento in cui il matrimonio non fosse stato sciolto. Tali decisioni derivavano dalla paura che il coniuge non cattolico esercitasse una certa pressione su quello cattolico, per indurlo alla conversione, ed erano strettamente legate ai provvedimenti stabiliti dalla legislazione civile romana, ovvero dal *Codex Theodosianus*, poi ripreso dalla *Lex Romana Visigothorum*, che tratterò tra breve.

47 Per gli elementi che caratterizzano il battesimo degli ebrei, si vedano: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 98-99; J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, vol. 1, New York, Burt Franklin, 1914, p. 110-114. La posizione di Juster rispetto all'abiura richiesta agli ebrei è analizzata da Rabello, che se ne distacca e approfondisce la tematica: A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 619-656.

48 Per la trattazione dei concili della Gallia, i cui canoni concernono gli ebrei, si veda: A. LINDER, *The jews in the legal sources of the early middle ages*, edited with introductions, translations, and annotations by Amnon Linder, Detroit: Wayne State University Press; Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1997, p. 465-473.

49 Si veda: A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 565.

50 Concilio di Epaone, canone 15 (CCSL 148 A, p. 27-28): «Si superioris loci clerici heretici cuiuscumque clerici convivio interfuerint, anni spatio pacem ecclesiae non habebit. Quod iuniores clerici si praesumserint, vapolabunt. A Iudaeorum vero convivio etiam laicus constitutio nostra prohibuit, nec cum ullo clerico nostro panem comedat, quisquis Iudaeorum convivio fuerit inquinatus.».

51 Si veda: A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 566-570.

52 Concilio di Orleans, canone 19 (CCSL 148 A, p. 101):«Placuit, ut nullus Christianus Iudeam neque Iudeus Christianam in matrimonio ducat uxorem, quia inter huiusmodi personam illicitas nuptias esse censuimus. Qui si commoniti a consortio hoc se separare distulerint, a communionibus sunt gratia sine dubio submovendi.».

A due anni di distanza si svolse il concilio di Clermont (535)⁵³, in cui vennero nuovamente respinte le unioni miste, con pena l'espulsione dalla comunità e dalla comunione con la Chiesa, per essersi unito ai suoi nemici. La formulazione di questo concilio è più aspra, se confrontata con il canone 19 di Orleans; probabilmente il divieto di due anni prima non aveva raggiunto il risultato desiderato e i vescovi si erano trovati a dover utilizzare un linguaggio più violento e ad aggravare la pena.

Inoltre, si legiferò che un ebreo non potesse essere giudice nei confronti di un cristiano⁵⁴. Lo scopo di questo divieto era, con ogni probabilità, evitare che un cristiano patisse l'umiliazione di essere soggetto ad un ebreo e che questo non avesse la possibilità di infliggere delle pene ad un cristiano. Tale prescrizione era già presente nella legge romana ed era stata ripresa anche nella *Lex Romana Visigothorum*; il fatto che la costituzione romana, caduta in disuso, sia ripresa in questo concilio e in altri ad esso successivi, come il concilio di Macon del 581-583, lascia presupporre che la situazione, che tale norma doveva correggere, continuasse a sussistere⁵⁵.

Il terzo concilio di Orleans⁵⁶, del 538, avvenne senza la partecipazione di un rappresentante per la città di Arles. Nei decreti di questo concilio si riscontrano i medesimi temi che già avevano sollevato la preoccupazione dei vescovi negli anni precedenti. Il canone 14⁵⁷ tornò sulla questione degli schiavi⁵⁸ che, nel caso si fossero

53 Si veda: A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 571-573.

54 Concilio di Clermont, canone 6 (CCSL 148 A, p. 106-107): «Si quis Iudaeae pravitati iugali societate coniungetur et seu Christiano Iudaea sive Iudaeo Christiana mulier consortio carnali miscetur, quique horum tantum nefas admisisse dinoscetur a Cristeanorum coetu adque convivio et a communione aeclesiae, cuius sociatur hostibus, segregetur.»

55 Si veda: A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 573.

56 Per la trattazione di questo concilio si veda: A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 574-585.

57 III Concilio di Orleans, canone 14 (13) (CCSL 148 A, p. 120): «De mancipiis Christianis, quae in Iudaeorum servitio ditentur, si eis, quod Christiana religio vetat, a dominis inponitur aut si eos, quos de ecclesia excusatos tollent, pro culpa, quae remissa est, adfligere aut caedere fortasse praesumpserint et ad ecclesiam iterato confugerint, nullatenus a sacerdote reddantur, nisi praecium offeratur hac detur, quod mancipia ipsa valere pronunciaverit iusta taxacio. Christeanis quoque omnibus interdicimus, ne Iudeorum coniugiis misceantur. Quod si fecerint, usque ad sequestrationem, quisque ille est, cummunione pellatur. Idem Christeanis convivium interdicimus Iudeorum; in quibus si forte fuisse probantur, annuali excommunicatione pro huiusmodi contumacia subiacebunt.»

58 La problematica del possesso degli schiavi cristiani da parte degli ebrei ricorre frequentemente nei canoni conciliari e viene fatta oggetto d'attenzione anche nella *Lex Romana Visigothorum*, di cui tratterò tra breve. Blumenkranz presenta un'analisi della questione nel suo testo: B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 184-190. La preoccupazione della Chiesa per la situazione degli schiavi è ricordata anche da Rabello, che ripercorre brevemente i provvedimenti imperiali, e da Guidetti: A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 577-582. M. GUIDETTI, *Vivere tra i Barbari*, 2007, p. 296-297.

rifugiati in chiesa, potevano essere liberati dal sacerdote, a seguito del pagamento del loro prezzo al padrone⁵⁹, dei matrimoni misti, vietati sotto pena di scomunica, valida fino allo scioglimento del legame, e della partecipazione ai banchetti, punita con un anno di esclusione dalla comunione. Dal contenuto del canone 31⁶⁰ si apprende l'esistenza di usanze giudaizzanti tra i cristiani, dovute all'influenza del modo di vita degli ebrei. I cristiani non fecero propria la festa del sabato, ma ammantarono la domenica di elementi culturali mutuati dal giudaismo. Perchè una simile acquisizione si rendesse possibile, era necessario un contatto intimo e frequente tra le due religioni. Inoltre, se le usanze proprie del giudaismo venivano considerate degne di imitazione, l'immagine dell'ebreo doveva essere vista positivamente⁶¹. Infine, i vescovi nel canone 33⁶² stabilirono il divieto per gli ebrei di mescolarsi ai cristiani nel periodo della Pasqua. Ad Orleans si tenne un altro concilio, nel 541, un anno prima della morte di Cesario, al quale parteciparono anche dei rappresentanti della provincia di Arles⁶³. Ancora una volta, nel canone 30, fu considerata la situazione degli schiavi appartenenti ad un padrone ebreo e si stabilì che potessero essere liberati mediante il pagamento di una giusta somma, cercando di porre un freno all'influenza che la fede ebraica poteva avere su questi servitori⁶⁴. Questo canone, rispetto al 14 del precedente concilio di Orleans,

59 Il testo del canone 14, in cui si parla di schiavi, presenta alcune difficoltà d'interpretazione: si potrebbe intendere ritenendo che fosse il padrone ebreo a dover pagare il valore dello schiavo, come garanzia che non gli sarà fatto alcun male, oppure si potrebbe interpretare attribuendo al sacerdote la possibilità di liberare lo schiavo, a seguito del pagamento del suo prezzo; Rabello propende per questa seconda interpretazione: A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 576-577.

60 III Concilio di Orleans, canone 31 (28) (CCSL 148 A, p. 125): «Quia persuasum est populis die Dominico agi cum caballis, aut bubus et veiculis itinera non debere neque ullam rem ad victum praeparari, vel ad netorem domus vel hominis pertenentem ullatenus exerciri, quae res ad Iudaicam magis quam ad Christeanam abservantiam pertinere probatur, id statuimus, ut die Dominico, quod ante fieri licuit, liceat. De opere tamen rurali, id est arata vel vinea vel sectione, messione, excussione, exarto, vel saepe, censuimus abstenendum, quo facilius ad ecclesiam venientes orationis gratiae vacent. Quod si inventus fuerit quis in operibus supra scriptis, quae interdicta sunt, exercere, qualiter emundari debeat, non in laici districtione, sed in sacerdotis castigatione consistat.»

61 Si veda: A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 583-584.

62 III Concilio di Orleans, canone 33 (30) (CCSL 148 A, p. 126): «Quia Deo propitio sub catholicorum regum dominatione consistimus, Iudei a die ciniae Domini usque in secunda sabbati in pasca, hoc est ipso quadriduo, procedere inter Christeanus neque catholicis populis se ullo loco vel quacumque occasione miscire praesumant.» Il canone 33 del concilio di Orleans è trattato da Blumenkranz, come esempio dell'isolamento degli ebrei durante le feste cristiane; il clero, con questo provvedimento, mirava a separare, con il ricorso ad una misura autoritaria, gli ebrei e i cristiani: B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 116-117.

63 Per la trattazione dei contenuti di questo concilio si veda: A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 586-593.

64 IV Concilio di Orleans, canone 30 (CCSL 148 A, p. 139-140): «Licit prioribus canonibus iam fuerit difinitum, ut, de mancipiis Christianis quae apud Iudaeos sunt, si ad ecclesia confugerint et redemi se

implica l'estensione del diritto di asilo, che viene ampliato al di fuori dell'edificio della chiesa, alla persona di ogni cristiano. Il provvedimento serviva ad agevolare il ricorso all'asilo e al meccanismo di riscatto. Inoltre, secondo questa nuova normativa, era sufficiente che lo schiavo cristiano facesse appello al diritto d'asilo e chiedesse di essere riscattato dal dominio del padrone, motivando la richiesta con il semplice rifiuto di servire gli ebrei. In precedenza, invece, lo schiavo poteva ricorrere alla protezione della Chiesa solo se il padrone aveva interferito nella sua libertà all'osservanza religiosa. Il canone 31⁶⁵ era generato dalla volontà di impedire i casi di proselitismo che si potevano verificare nella famiglia di un proprietario ebreo. Nel testo della normativa sono prese in considerazione diverse categorie di individui, che potevano essere convertiti al giudaismo: il proselito, il pagano battezzato, l'ancella sposata dal padrone e fatta ebrea per questo motivo e il cristiano di nascita, che veniva spinto alla conversione a seguito della promessa di essere liberato.

Le leggi istituite presso le popolazioni barbariche, stanziato sul territorio di Arles e nelle zone adiacenti, danno la possibilità di confrontare i testi redatti dai vescovi con i provvedimenti presi dalle autorità politiche nello stesso periodo.

Il testo di legge più rilevante, per la sua relazione con l'operato di Cesario, è la *Lex Romana Visigothorum* o *Breviarium Alarici*⁶⁶. Essa fu codificata e promulgata nel 506, anno in cui si tenne il concilio di Agde, da Alarico II, con la partecipazione dei vescovi gallo-romani, e rimase in vigore fino al 654. I destinatari a cui si rivolgeva erano i cittadini romani del regno visigoto, che comprendeva, tra le altre, la città di Arles.

Le fonti che i compilatori utilizzarono per dare vita alla costituzione del regno visigoto

postolaverint, etiam ad quoscumque Christianos refugerint et servire Iudaeis noluerint, taxato et oblato a fidelibus iusto praetio ab eorum dominio liberentur, ideo statuimus, ut tam iusta constitutio ab omnibus Catholicis conseruetur.».

65 IV Concilio di Orleans, canone 31 (CCSL 148 A, p. 140): «Id etiam decernimus observandum, ut, si quicumque Iudaeos prosilitum, qui advina dicitur, Iudaeum facere praesumpserit aut Christianum factum ad Iudaeicam superstitionem adducere vel si Iudaeo Christianam ancillam suam crediderit sociandam vel si de parentibus Christianis natum Iudeum sub promissione fecerit liberatis, mancipiorum amissione multetur. Ille vero, qui de Christianis natus Iudaeus factus est, si sub condicione fieri manumissus, ut in ritu Iudaeico permanens habeat libertatem, talis condicio non valebit, quia iniustum est, ut ei libertas maneat, qui de Christianis parentibus veniens Iudaeis vult cultibus inherere.».

66 Per una presentazione delle leggi del *Breviarium Alarici* che si occupano degli ebrei, si vedano: A. LINDER, *The jews in the legal sources of the early middle ages*, p. 217- 233; A. M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, vol. 2, 1988, p. 601-617; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 300. Per il testo delle leggi ho fatto riferimento all'edizione principale: G. HAENEL, *Lex Romana Visigothorum*, editio post Sichardum prima, instruxit Gustavus Haenel, Lipsiae, Teubneri, 1848.

sono il *Codex Theodosianus* e le Novelle successive, di cui il *Breviarium* rappresenta una versione ridotta. Le normative religiose, contenute nel libro sedici del *Codex*, furono sottoposte ad una profonda epurazione, a causa dell'ostilità e del sospetto nutriti dal governo ariano verso una legge di origine cattolica. Questa riduzione fu compensata dal fatto che gli ebrei erano il soggetto di altre leggi accolte nel *Breviarium*, come il testo completo della Novella 3 di Teodosio II. Gli editori di Alarico impiegarono una cura particolare nel redigere la raccolta, affinché il testo delle norme fosse conservato come era stato trovato nel *Codex Theodosianus*. Per adattare le leggi alla situazione concreta della pratica, furono aggiunti dei commenti e questo apparato di note rispecchia la specificità della situazione della Gallia a partire dalla seconda metà del V secolo.

La legge stabiliva che gli ebrei potessero discutere, all'interno della propria comunità, secondo il diritto ebraico, solo su ciò che riguardava la disciplina della loro religione; negli altri casi erano soggetti alla legge romana e al governatore della provincia, a meno che le due parti, se entrambe ebrei, non si fossero accordate nel trasferire la loro lite civile al tribunale rabbinico, come se fosse un arbitro⁶⁷. La legislazione prescriveva, inoltre, che non fossero disturbati nel giorno di sabato o negli altri giorni in cui praticavano il culto⁶⁸.

Veniva posto il divieto agli ebrei di acquistare schiavi cristiani, di contaminarli con i sacramenti delle loro credenze e di convertirli da cristiani ad ebrei, nel caso che già avessero un appartenente al cristianesimo al loro servizio. Se lo schiavo fosse stato circonciso contro la propria volontà, avrebbe acquisito subito la libertà a seguito del pagamento del giusto prezzo da parte dei cristiani⁶⁹. In uno degli articoli che

67 *Lex Romana Visigothorum* II, 1,10 (HAENEL p. 34). Si veda anche: B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 353.

68 *Lex Romana Visigothorum* II, 8, 3 (HAENEL p. 44). Il *Breviarium*, che riprende le precedenti leggi romane, garantisce agli ebrei il libero esercizio del loro culto. Si veda: B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 308-309.

69 *Lex Romana Visigothorum* III, 1, 5; XVI, 4, 1 (HAENEL p. 74; 250). Courreau ricorda che tutte le leggi imperiali, da Costantino a Teodosio II, cercarono di impedire agli ebrei di possedere schiavi cristiani. Ideologicamente, sembrava inammissibile che un cristiano fosse alle dipendenze di un ebreo, dal momento che si credeva che la Sinagoga fosse al servizio della Chiesa, come l'Antico Testamento era da intendere in relazione al Nuovo. Nella pratica, si temeva che lo schiavo cristiano, sottoposto ad un padrone ebreo, rischiasse di vedere compromessa la sua fede, a causa delle pressioni dello zelo ebraico e dell'imposizione della circoncisione. La *Lex romana Visigothorum* riproduceva le leggi del *Codex* di Teodosiano che riguardavano gli ebrei e gli schiavi, ma, evidenzia Courreau, il numero di queste leggi era sensibilmente ridotto e la loro interpretazione era complicata dalla contraddizione

costituiscono il *Breviarium* è addirittura stabilita la pena capitale per coloro che, non curanti della legge, abbiano fatto circoncidere un loro servo⁷⁰.

La normativa ribadiva anche il divieto di matrimoni misti, che già abbiamo incontrato parlando dei canoni dei concili; queste unioni erano considerate pari all'adulterio⁷¹. Chiunque si fosse contaminato con il culto degli ebrei sarebbe stato punito per il suo atto disgraziato⁷² e nel caso di una vera e propria conversione, una volta provata la colpa, era previsto il sequestro delle proprietà del mal capitato⁷³.

Dall'altra parte, agli ebrei era vietato ingiuriare contro un proprio correligionario che si convertiva al cristianesimo; chi non avesse rispettato la libertà del cambiamento di fede sarebbe stato punito in base al crimine commesso⁷⁴.

I legislatori s'impegnarono affinché gli ebrei non potessero ricoprire le cariche pubbliche, perché sarebbe stato indegno che un nemico della Suprema Maestà e della legge romana potesse emettere delle sentenze contro un cristiano e, in alcuni casi, anche contro dei preti⁷⁵. Infine fu vietata la costruzione di nuove sinagoghe e concessa solamente la sistemazione di quelle già esistenti⁷⁶.

La presenza degli ebrei, documentata dalla legislazione, trova un'ulteriore conferma nel testo di una lettera che Gregorio Magno indirizzò a Virgilio, vescovo di Arles dal 588 al 610, e a Teodosio, vescovo di Marsiglia dal 575 al 594⁷⁷.

interna esistente tra i decreti. Se da una parte veniva interdetta ogni possibilità di possedere degli schiavi cristiani, dall'altra si decretava che gli ebrei non potevano far circoncidere i loro schiavi. Questa seconda legge presupponeva la possibilità che gli ebrei acquisissero degli schiavi cristiani, ma contraddiceva la precedente disposizione. Si veda: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 100-101.

70 *Lex Romana Visigothorum* XVI, 4, 2 (HAENEL p. 250-252). La medesima pena è stabilita delle *Pauli Sententiae* che costituiscono parte del *Breviarium: Pauli Sententiae* V, 24, 3-4 (HAENEL p. 434).

71 *Lex Romana Visigothorum* III, 7, 2; IX, 4, 4 (HAENEL p. 82; 178). Blumenkranz ritiene che il divieto dei matrimoni misti fosse dovuto all'apprensione suscitata dal proselitismo degli ebrei; la stessa preoccupazione si evince anche dai canoni dei concili, che ho già trattato. Si veda: B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 320.

72 *Lex Romana Visigothorum* XVI, 2, 1 (HAENEL p. 248).

73 *Lex Romana Visigothorum* XVI, 3, 2 (HAENEL p. 250).

74 *Lex Romana Visigothorum* XVI, 3, 1 (HAENEL p. 250).

75 Il divieto di ricoprire cariche pubbliche non è stabilito solamente nel *Breviarium*, ma viene rimarcato anche nei canoni dei concili, ad esempio, nel concilio di Clermont del 535, si vietava agli ebrei di giudicare i cristiani. La frequenza con cui l'interdizione viene ripetuta fa supporre che si verificassero dei casi in cui la legge non veniva rispettata. Si veda: B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 178; 341-342.

76 Si veda: B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 309-310. Le normative sulla costruzione delle sinagoghe e sulla possibilità di ricoprire cariche pubbliche sono contenute nella Novella III di Teodosio II, incorporata nel *Breviarium: Nov.Th. III* (HAENEL p. 256-258).

77 Courreau ricorda questo avvenimento, sottolineando che la tolleranza dimostrata fino al quel momento

La lettera papale rimproverava i vescovi a causa dei battesimi forzati che avevano imposto alle comunità giudaiche delle città in cui svolgevano il loro episcopato. Il Papa invitava i due ecclesiastici ad ottenere lo stesso risultato mediante la predicazione e l'insegnamento, perché con la forza si rischiava di perdere le anime che si volevano salvare. Il pontefice riteneva auspicabile che il cambiamento di vita avvenisse grazie all'insegnamento e non a causa della costrizione.

Il fatto ha avuto luogo dopo la morte di Cesario, ma fa presupporre che la comunità, a cui fu imposto il battesimo, fosse presente nella città fin da prima.

Oltre ai documenti legali, generati all'interno della Chiesa e dei regni barbarici, ci sono attestazioni della presenza ebraica anche negli scritti agiografici: tra questi testi spicca la *Vita Caesarii*.

Durante l'assedio della città di Arles, nel 508, un membro del clero, legato a Cesario da un vincolo di parentela, temendo di finire nelle mani dei Burgundi come prigioniero, lasciò la città per recarsi nel campo nemico e guadagnarsi la libertà tradendo i suoi concittadini. Il sospetto ricadde sulle spalle di Cesario, che fu accusato di essere l'artefice di un complotto finalizzato a cedere la città ai Burgundi. A causa di questi avvenimenti, scoppiarono dei disordini nella popolazione e Cesario fu arrestato e rinchiuso nel palazzo dalle autorità visigote. Gli autori della *Vita* attribuiscono agli ebrei un ruolo preminente nei tumulti che seguirono l'accusa di tradimento rivolta al vescovo, ma lo scopo di questa polemica anti giudaica diviene chiaro procedendo nella lettura e considerando le motivazioni che spinsero i Goti a rilasciare l'uomo di Chiesa. Nel seguito del testo, infatti, è narrato che una notte un ebreo, appartenente alle truppe a cui era affidata la guardia di una parte delle mura, legò una lettera ad un sasso e la lanciò al nemico. Nel testo della lettera erano riportati il suo nome e la sua religione e si invitavano i nemici ad entrare nella città, poggiando le scale nella porzione di mura, la cui difesa era affidata agli ebrei. In cambio del favore, l'uomo richiedeva che nessun

dalle gerarchie ecclesiastiche era venuta meno. Se Cesario e i vescovi riuniti al concilio di Agde si erano accontentati di ridurre la frequenza dei rapporti tra ebrei e cristiani e di mettere alla prova la sincerità degli ebrei, che domandavano il battesimo, i vescovi del periodo successivo dimostrarono una minore apertura verso coloro che non erano cristiani. Si veda: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p.100. Anche Blumenkranz, parlando dei battesimi forzati, imposti agli ebrei, ricorda questo avvenimento e l'importanza che Gregorio Magno attribuiva alla persuasione, ottenuta mediante la predicazione: B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 105; 141. Per la lettera inviata dal papa ai vescovi in Gallia si veda: S. GREGORII MAGNI *Registrum epistularum* I, 45 (CCSL 140, p. 59).

ebreo della città fosse fatto prigioniero o depredato. Tuttavia, la mattina seguente alcuni cittadini uscirono fuori dalle mura, tra le macerie, e trovarono la lettera. Il colpevole del tradimento fu punito e Cesario venne rilasciato⁷⁸.

Il racconto non sembra attendibile: sia la lettera, che il suo ritrovamento, sono sospetti. Un traditore non si sarebbe mai esposto così apertamente, fornendo tante informazioni sul proprio conto, in un documento che poteva cadere nelle mani sbagliate. Inoltre è difficile credere che gli ebrei, che avevano attaccato Cesario per il suo ipotetico tradimento, avessero abbandonato in così poco tempo la loro lealtà verso i Goti. Infine, anche se i sospetti fossero ricaduti sugli ebrei, non è chiaro come questo potesse spingere le autorità politiche a rilasciare il vescovo, dal momento che i due casi erano distinti ed indipendenti. Le incongruenze della storia narrata dagli agiografi possono essere risolte a partire da due supposizioni. Prima di tutto si potrebbe sostenere che la lettera contenente le indicazioni incriminanti non fosse l'opera di un ebreo, ma di un sostenitore di Cesario; si spiegherebbero in questo modo i particolari in essa contenuti, la facilità con cui fu ritrovata e la contraddizione con la lealtà che gli ebrei avevano precedentemente dimostrato verso i Goti.

È possibile poi che gli autori della vita, sottolineando che gli ebrei erano stati i principali accusatori di Cesario, volessero evidenziare che coloro che si opponevano al vescovo non erano i cristiani cattolici, ma gli estranei a questa comunità, ovvero gli ebrei e gli ariani. In questo caso, il racconto sulla lettera sarebbe servito a discreditare coloro che si erano opposti a Cesario e lo avevano accusato, ottenendo un maggior supporto della popolazione nei confronti del vescovo innocente. Il sostegno della popolazione cristiana nei confronti del proprio vescovo avrebbe spinto le autorità a rilasciarlo⁷⁹.

Nonostante le perplessità che il racconto può suscitare, da questo episodio apprendiamo che la comunità ebraica aveva il compito di fare la guardia per la difesa della città. Questo ci lascia presupporre che essa godesse di un ruolo di rilievo nella società del

78 Per la narrazione di questi fatti si veda: *Vita Caesarii* I, 3, 21-22 (PL 67, col. 1011-1012).

79 Gli avvenimenti che hanno avuto luogo durante l'assedio della città di Arles, che hanno per protagonisti gli ebrei e Cesario, sono presi in considerazione da Klingshirn, che cerca di motivare le incongruenze della narrazione presente nella *Vita Caesarii*. Si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 107-110. Si vedano anche: J. JUSTER, *Les Juifs*, vol. 2, 1914, p. 213; J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 112.

tempo⁸⁰. Si potrebbe ipotizzare l'esistenza di un quartiere ebraico nelle vicinanze di questa porzione di mura, ma purtroppo non ci sono documenti che ci permettano di affermarlo con sicurezza⁸¹.

Dalla vita di Cesario ci proviene un'altra attestazione della presenza ebraica nella città di Arles. Gli ebrei potevano provare il loro inserimento nella società in alcuni avvenimenti che la riguardano e la toccano da vicino; il dolore davanti alla morte di un santo uomo cristiano, che aveva dimostrato benevolenza nei loro confronti, è un aspetto che ricorre nelle biografie del medioevo. Nel caso della città di Arles e delle figure di rilievo ad essa legate, l'episodio si ripete un paio di volte. Nel 459 un canto ebraico accompagnò la sepoltura di san Ilario e nel 543, per i funerali di Cesario, gli ebrei della città si unirono ai cristiani per gli ossequi al vescovo defunto⁸².

Questa sentita partecipazione a quello che sembra un momento prettamente cristiano mette sotto una nuova luce i rapporti che potevano intercorrere tra gli ebrei e i rappresentanti della Chiesa. Nel momento del funerale del vescovo si dimostra l'unità della comunità civile, oltre le differenze di religione⁸³.

La *Vita Caesarii* offre un ultimo spunto di riflessione sulle preoccupazioni che la presenza di una comunità ebraica poteva suscitare nell'animo del vescovo. Cesario ha sempre dimostrato uno zelo caritatevole profondissimo, tuttavia, quando si trattava di liberare i prigionieri, non era spinto solo dall'amore. Lo scopo era sottrarli al pericolo di finire sotto la sfera d'influenza ebraica, impedire che abbandonassero la vera fede e aderissero ad una credenza antica, ma osteggiata dalla Chiesa⁸⁴. Tra gli schiavi, tra i prigionieri, si trovava una massa di gente che gli ebrei potevano influenzare; un contatto giornaliero dei servitori con i loro padroni avrebbe potuto guastare la fede cristiana ed insinuare, con il tempo, delle usanze giudaizzanti⁸⁵.

80 L'episodio narrato nella vita di Cesario testimonia che gli ebrei prestavano un servizio militare locale nei regni in cui vivevano: J. JUSTER, *Les Juifs*, vol. 2, 1914, p. 279, nota 1.

81 Si veda: B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 35; 37.

82 Si veda: *Vita Caesarii* II, 4, 35 (PL 67, col. 1042).

83 Si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 180-181.

84 Si veda: *Vita Caesarii* I, 3, 23 (PL 67, col. 1012).

85 Per l'influenza degli ebrei sugli schiavi e l'impegno di Cesario nella liberazione dei prigionieri si veda: B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, 1960, p. 160-161.

CAPITOLO 2

CESARIO, GLI EBREI, I SERMONI

2.1- I sermoni: un'analisi propedeutica.

I canoni dei concili, che ho considerato nel precedente capitolo, invitano gli ecclesiastici ed i fedeli a non intrattenersi con gli ebrei e ad evitare di prendere parte ai loro banchetti, ma, nonostante le indicazioni contenute in essi, nella vita di tutti i giorni i contatti erano inevitabili. Si poneva perciò la necessità di rafforzare il messaggio indirizzato ai cristiani, per limitare l'influenza che le credenze ebraiche potevano avere sui fedeli, contrapponendo ad esse un pensiero cristiano ben strutturato e coerente.

Fin dai primi secoli del cristianesimo, la controversia con gli ebrei ha dato vita alla creazione di testi destinati a smentire le posizioni degli avversari e a stabilire la verità cristiana⁸⁶. Lo testimoniano i discorsi di Giovanni Crisostomo, rivolti ai giudaizzanti di Antiochia, e i trattati più moderati di Agostino⁸⁷.

86 Marcel Simon ricorda che il confronto tra la Chiesa ed il giudaismo nasce dalla volontà di dimostrare la legittimità della prima, a discapito dell'alleanza con Dio del secondo. Le due religioni si sono contese reciprocamente il diritto all'esistenza e l'autorità verso i fedeli: M. SIMON, *Verus Israel*, 1964, p. 165.

87 La letteratura che ha come scopo la distinzione tra giudaismo e cristianesimo è molto vasta e comprende testi di autori e periodi differenti. Basta pensare all'opera di Eusebio di Cesarea, *De praeparatione evangelica*, in cui l'autore cerca di connettere la religiosità cristiana a quella praticata dai patriarchi, oppure al *Dialogo con il giudeo Trifone* di Giustino, scritto tra il 155 e il 160, con lo scopo di affermare che la cristianità è il vero Israele e con il risultato che l'unica lettura possibile della Bibbia è quella cristiana. Se Giustino rappresenta la cristianità greca, per parte latina non si può non considerare l'opera di Tertulliano, infatti, il suo *Adversus Judaeos* rappresenta l'inizio di un genere che ebbe una particolare fortuna in epoca medievale. Anche il vescovo di Milano, Ambrogio, tratta della problematica ebraica nei suoi scritti, come l'*Explanatio in psalmos* e il *De interpellatione Job et David*, e nella lettera indirizzata all'imperatore Teodosio, l'*Epistola* 40, in cui il vescovo si oppone alla ricostruzione della sinagoga di Callinico, che era stata distrutta da una folla di cristiani. Di Crisostomo si devono ricordare le otto *Omellie contro i giudei*, in cui si cerca di dimostrare i vizi e i peccati di cui i giudei erano colpevoli, con toni molto accesi. Un'altra figura di rilievo nella disputa tra ebrei e cristiani è San Gerolamo, anche per la sua permanenza in Palestina, durante la quale apprese la lingua ebraica da maestri ebrei; uno studio questo che gli permise la traduzione dei testi dell'Antico Testamento. Gli attacchi polemici che questo autore rivolge agli ebrei si ritrovano nelle sue lettere, ma anche nei testi di commento delle Scritture, come il *Comm. in Esaiam*, il *Comm. in Ezechielem*, il *Comm. in Oseam* e il *Comm. in Amos*. Agostino riveste una particolare importanza in relazione al lavoro di Cesario e avrà modo nello svolgimento della tesi di mettere in evidenza il legame che li accomuna. Per il momento ricordo solamente alcune opere di questo vescovo che concernono lo statuto degli ebrei, come l'*Adversus Judaeos*, le *Enarrationes in Psalmos* e il *De civitate Dei*.

I pastori della Chiesa dovevano difendere i fedeli dall'attrazione che i riti ebraici potevano esercitare su di loro, dovevano prepararli ad affrontare i discorsi che avrebbero tentato di convincerli della superiorità della religione ebraica, la più antica fede monoteista.

L'utilizzo dell'Antico Testamento era frequente nella liturgia antica e per questo motivo era molto importante, durante l'omelia, dimostrare il senso cristiano dei libri tramandati, rivelare che la Chiesa, composta da tutti i fedeli, era il vero Israele di Dio, che aveva definitivamente soppiantato l'Israele secondo la carne. Si trattava di rendere manifesti il compimento della Legge e la verità del cristianesimo⁸⁸.

Al tempo in cui Cesario scrisse i suoi sermoni, gli autori cristiani antichi avevano da tempo dissertato sulla questione degli ebrei, apportando il loro contributo alla definizione dell'identità cristiana; egli s'inserisce quindi in una lunga tradizione di controversie e discussioni. I temi di questo confronto si ritrovano in un numero consistente delle sue omelie, in particolare in quelle che si occupano dell'interpretazione dei passi dell'Antico Testamento. Nelle Scritture il vescovo ricerca le più antiche testimonianze della validità del cristianesimo, anche se non manca qualche fugace riferimento nella parte di sermoni che Morin ha definito *Admonitiones*⁸⁹.

L'Arelatense, nei sermoni che traggono ispirazione dalla Scrittura, basa le sue argomentazioni sugli elementi del testo sacro, il cui carattere rivelato e la cui infallibilità sono riconosciuti da entrambe le parti in confronto e che rappresenta, proprio per questo motivo, il punto di contatto tra il giudaismo e il cristianesimo, che permette di porre in discussione il ruolo che spetta a queste due religioni⁹⁰.

L'insieme dei testi che costituiscono la testimonianza della controversia tra ebrei e cristiani è passato in rassegna da F. Vernet; si veda la voce "Juifs" (controverses avec les) nel *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. 8, 1947, col. 1870-1914. Si vedano anche: P. STEFANI, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Bari, Laterza, 2004; G. GARDENAL, *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Brescia, Morcelliana, 2001.

88 Si veda: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 101.

89 Si veda: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 101-102. Tratterò in modo più approfondito il legame di Cesario con le sue fonti ed il modo in cui sono utilizzate nel seguito di questo capitolo.

90 Per Cesario la Scrittura costituisce un aspetto fondamentale, che arricchisce ed alimenta la sua predicazione. Per una sintesi dell'uso che il vescovo fa della Bibbia nei sermoni si veda: S. FELICI, "L'integrazione tra esegesi e catechesi in Cesario di Arles", in *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. IV-VII). Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis). Roma 25-27 marzo 1993*, a cura di Sergio Felici, Roma, LAS, 1994, p. 186-188. Anche Delage descrive accuratamente l'utilizzo che Cesario fa della Bibbia e Courreau

La diatriba tra ebrei e cristiani è quindi incentrata sull'esegesi, che dischiude il senso recondito della rivelazione⁹¹; se, confrontandosi con pagani e filosofi, i cristiani dovevano far ricorso alla ragione e alle argomentazioni dialettiche, nel caso delle discussioni con gli ebrei, gli argomenti portati a sostegno della propria posizione non potevano essere dissociati dall'utilizzo delle Scritture e dalla loro esegesi. Non si può dimenticare, a riguardo, il valore dei *Testimonia*, ovvero delle raccolte di citazioni dell'Antico Testamento raggruppate per temi, utilizzate per dimostrare che quanto era stato detto dai profeti aveva trovato compimento in Gesù⁹².

La ricerca di corrispondenze tra gli avvenimenti, le istituzioni e i personaggi dell'Antica Alleanza e quelli della Nuova, che si trova nei sermoni di Cesario, crea un'esegesi che viene definita tipologica⁹³. Essa consente di attribuire a quanto è scritto nell'Antico Testamento un valore diverso, innalzando delle semplici narrazioni, apparentemente prive di valore per l'edificazione dei fedeli, al ruolo di prefigurazioni di Cristo e della

ricorda che il testo sacro è il punto d'incontro tra cristianesimo e giudaismo, che ne riconoscono l'autorità infallibile e il carattere rivelato: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple*, tomo I (sermons 1-20), 1971, p. 110-117; J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 102.

- 91 Il ricorso alle Scritture permetteva ai contendenti di avere una base comune su cui fondare la discussione; il perno del confronto era la dimostrazione di quale fosse la lettura corretta del testo sacro. L'esegesi allegorica, messa in atto dagli autori cristiani, dava la possibilità di fondare la verità del cristianesimo e al tempo stesso di rifiutare il giudaismo. Con l'ausilio delle Scritture essi cercarono di affermare la cristologia, rifiutare la Legge, soprattutto le prescrizioni rituali abrogate dalla nuova Alleanza, e rinnegare l'antico Israele, che aveva ceduto il passo all'elezione dei gentili. Per l'uso delle Scritture e dell'esegesi allegorica si veda: M. SIMON, *Verus Israel*, 1964, p. 177-180; 188-207. Secondo Courreau, Cesario preferiva il senso spirituale delle Scritture perchè la comprensione alla lettera dell'Antico Testamento era banale, ma soprattutto perchè doveva cercare negli avvenimenti veterotestamentari le figure di Cristo, verso il quale convergono tutte le Scritture. Questa ricerca delle prove della verità del cristianesimo era dettata dalla necessità di rifiutare gli ebrei. Come gli altri autori cristiani, Cesario si trovava nella condizione di dover rifiutare gli aspetti giudaici delle Scritture, pur conservando la validità dell'Antico Testamento. Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, texte critique par G. Morin, introduction, traduction et notes par Joel Courreau, Paris, Les Édition du Cerf, 2000, p. 42.
- 92 La messianicità di molti passi dell'Antico Testamento era riconosciuta sia dai cristiani che dagli ebrei, anche se quest'ultimi si rifiutavano di applicarla a Cristo. In questo contesto polemico s'inseriscono le prime raccolte cristiane di *Testimonia*. Anche gli ebrei avevano l'abitudine di fare florilegi dei passi dell'Antico Testamento, ma i cristiani adottarono questo procedimento per stabilire la specificità della loro religione. Si vedano: M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1985, p. 21-22; M. MARIN, "Orientamenti di esegesi biblica nei Padri", in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a cura di Antonio Quacquarelli, Roma, Città Nuova Editrice, 1989, p. 310-311.
- 93 Sergio Felici ritiene che Cesario sia il tipico modello dell'integrazione nell'insegnamento dottrinale e nella prassi pastorale, specialmente nelle omelie e nella catechesi, dell'esegesi allegorico- tipologica. Si veda: S. FELICI, "L'integrazione tra esegesi e catechesi in Cesario di Arles", in *Esegesi e catechesi nei Padri*, 1994, p. 185.

sua vita. I personaggi positivi divengono figure di Gesù, che annunciano ora un aspetto della sua esistenza, ora un altro, tratteggiando degli esempi di comportamento che un vero cristiano dovrebbe cercare di imitare. I soggetti il cui comportamento è riprovevole sono invece usati da Cesario per mettere in guardia i suoi uditori dai vizi che possono corrompere l'anima. Quel che è più interessante è che questi personaggi sono ritenuti anche immagini degli ebrei, ciechi davanti alla venuta del Messia, e della Sinagoga, della quale è prefigurata la sorte⁹⁴.

Cesario vuole dimostrare, mediante la sua interpretazione dell'Antico Testamento, ma anche del Nuovo, che l'alleanza che legava Israele a Dio è stata rimpiazzata dalla Chiesa, che si è unita a Cristo, e che questo cambiamento epocale si trovava già annunciato nel testo biblico. Esso era da sempre manifesto a coloro che avevano la sensibilità di non soffermarsi alla semplice lettera, ma sapevano di dover cercare dietro ad essa una verità più profonda⁹⁵.

Per dimostrare quale sia il posto che spetta alla Chiesa, come ho già detto, il nostro vescovo usa nelle sue argomentazioni i passi scelti dai due Testamenti, con particolare attenzione all'Antico; nel fare questo egli non è però il padre di un'impresa pionieristica, poiché i procedimenti che utilizza erano già stati messi in atto molto tempo prima da Origene, alle cui opere Cesario fa spesso riferimento per la stesura dei sermoni e sulla cui influenza ritornerò tra breve⁹⁶.

94 Gli episodi e i personaggi della storia sacra divengono, nei sermoni, *exempla*, facilmente ricordabili, delle virtù da imitare e delle colpe da evitare; altre volte sono prefigurazioni della realtà futura e Cesario mediante essi insinua la tematica dell'ostilità e del rifiuto dei giudei verso il Salvatore. Si vedano a riguardo due saggi di Sergio Felici: S. FELICI, "L'integrazione tra esegesi e catechesi in Cesario di Arles", in *Esegesi e catechesi nei Padri*, 1994, p. 191; 194; "La catechesi al popolo di San Cesario di Arles" in *Valori attuali della catechesi patristica. Convegno di studio e aggiornamento. Pontificium Institutum Altioris Latinitas (Facoltà di Lettere cristiane e classiche). Roma 24-25 Aprile 1978*, a cura di Sergio Felici, Roma, LAS, 1979, pp. 177-178. Anche Courreau ricorda che l'ostilità degli ebrei verso Cristo, per Cesario, è prefigurata nell'Antico Testamento, nelle vite dei Patriarchi: J. COURREAU, "L'exegese allegorique de Saint Cesaire d' Arles", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 78, 1977, p. 191-193.

95 L'universalità della Chiesa, per Cesario, non è solo annunciata e predicata dopo la nascita di Cristo, ma già dall'origine del mondo, da un elevato numero di segni e figure misteriose. Essa è nata da popolazioni pagane ed ha definitivamente soppiantato il giudaismo. Si vedano: S. FELICI, "L'integrazione tra esegesi e catechesi in Cesario di Arles", in *Esegesi e catechesi nei Padri*, 1994, p. 195; J. COURREAU, "L'exegese allegorique de Saint Cesaire d' Arles", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 78, 1977, p. 241-260.

96 Origene non è il solo autore, nei confronti del quale Cesario è in debito; l'esegesi che il vescovo propone nei suoi sermoni non brilla per originalità e le figure a cui fa ricorso, per illustrare le verità di fede, si riscontrano nei precedenti autori cristiani. Il merito di Cesario è aver saputo assimilare e riassumere con intelligenza pastorale i numerosi commenti elaborati nel tempo dalla tradizione

È doveroso, prima di procedere oltre ed addentrarsi nell'analisi del contenuto dei singoli sermoni, mettendoli a confronto, dove possibile, con le fonti, compiere delle osservazioni propedeutiche alla loro comprensione. Esse approfondiranno quanto ho sommariamente introdotto nelle righe precedenti e i diversi aspetti su cui va focalizzata l'attenzione, per ricavare un'immagine esauriente di Cesario e del suo operato. È necessario operare una distinzione interna agli scritti del vescovo, soffermarsi sulla teoria esegetica, che sostiene i sermoni, e sull'analisi della terminologia che Cesario utilizza quando propone al lettore la propria interpretazione delle Scritture; si devono considerare, inoltre, gli uditori a cui si rivolge, lo scopo per il quale mette per iscritto le sue omelie e le fonti a cui ricorre per comporre il mosaico dei propri pensieri. Le indicazioni, che si possono ricavare prestando attenzione alle diverse angolature da cui si possono guardare i sermoni, permettono di avere una traccia da seguire nel tentativo di raggiungere un'immagine dell'atteggiamento che Cesario assume nei confronti degli ebrei. Qualche volta ciò che non è scritto in maniera esplicita risulta eloquente, o almeno ci permette di tessere delle ipotesi verosimili, poiché non sempre è possibile giungere ad una conclusione certa.

2.2- La divisione interna ai sermoni.

Morin, nel curare l'edizione dei sermoni, ottenuta grazie ad un impegnativo lavoro di ricerca su una vasta quantità di manoscritti, che ci ha restituito 238 omelie⁹⁷, distingue

ecclesiastica, adattandoli alla condizione culturale dei suoi uditori. Si vedano: F. SERGIO, "L'integrazione tra esegesi e catechesi in Cesario di Arles", in *Esegesi e catechesi nei Padri*, 1994, p. 196; J. COURREAU, "L'exegese allegorique de Saint Cesaire d' Arles", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 78, 1977, p. 267-268.

97 Prima di giungere alla pubblicazione del lavoro critico di Morin i sermoni sono stati raccolti in alcune edizioni antiche; la prima edizione, risalente al XVI secolo (1508), ha permesso la conoscenza di solo 44 sermoni che figuravano tutti nelle collezioni arelatensi. Nel XVIII secolo il lavoro dei benedettini della congregazione di Saint-Maur ha permesso di attribuire a Cesario numerose omelie che erano passate sotto il nome di Agostino; dei 106 *Sermones de Scriptura*, 64 dipendono dalle ricerche di questi studiosi. Si deve attendere la metà del XX secolo per avere un'edizione critica e completa delle opere di Cesario, anche se alcune scoperte sono state fatte successivamente. Stampati per la prima volta nel 1937 a Maredsous, si ebbe una seconda edizione dei due volumi contenenti i 238 sermoni nel 1953 nella serie *Corpus Christianorum, Series Latina* CIII, CIV sotto la direzione di C. Lambot. Per avere un'idea completa del lavoro che si cela dietro l'edizione dei sermoni si veda l'introduzione che Courreau ha premesso alla sua edizione dei sermoni: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 61-72. Anche l'introduzione di Delage fornisce delle informazioni a riguardo: CÉSAIRE D'ARLES,

cinque categorie nelle quali essi possono rientrare, a seconda dei temi che vengono trattati: *Sermones de diversis seu admonitiones*, che vanno dal primo sermone all'ottantesimo; i *Sermones de Scriptura*, che comprendono le omelie dalla 81 alla 186, che rappresentano il raggruppamento più importante dal punto di vista numerico e mettono in risalto la cultura patristica di Cesario che, nel commentare il testo biblico, attinge costantemente agli autori precedenti, dimostrando una peculiare devozione per Agostino ed Origene⁹⁸; seguono i *Sermones de Tempore*, dal 187 al 213, i *Sermones de Sanctis*, dal 214 al 232, ed infine i *Sermones ad monachos*, che comprendono le ultime sei omelie.

Questa distinzione interna ai sermoni va ricordata nel momento in cui si procede nella lettura a caccia delle informazioni che riguardano il nostro oggetto di ricerca. Cercando delle indicazioni sul rapporto che intercorre tra il nostro vescovo, la società in cui egli vive e gli ebrei, si nota, innanzitutto, che la quantità di riferimenti alla questione ebraica aumenta sensibilmente nel momento in cui si passa dai sermoni che comprendono le ammonizioni al popolo a quelli in cui il nucleo centrale dell'omelia è costituito dai passi biblici. Dei testi tratti dalla Scrittura viene fornita un'interpretazione, finalizzata a renderli comprensibili agli ingenui occhi dei fedeli, che nella loro semplicità non sarebbero in grado di recepire pienamente i grandi misteri celati nelle narrazioni bibliche e che è compito del vescovo rendere noti.

La prima categoria di sermoni presenta solamente dei fugaci riferimenti, che sembrerebbero non dimostrare un particolare interesse del vescovo per la presenza della comunità ebraica nella città in cui risiede. Questi testi restituiscono una visione nitida della società in cui il vescovo opera e il loro contenuto è fortemente legato ai fenomeni che in essa hanno luogo⁹⁹. Cesario ha cura di ammonire i fedeli perché abbandonino i costumi che non sono degni di veri cristiani e che risentono fortemente del permanere di pratiche pagane. Nei sermoni si trova una grande quantità di notazioni sulla società

Sermons au peuple, tomo I (sermons 1-20), 1971, p. 70-80.

98 Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 9.

99 Cesario e la sua sensibilità verso le problematiche della società in cui ha svolto il suo compito di vescovo sono trattati nel testo: L. NAVARRA, "Motivi sociali e di costume nei sermoni al popolo di Cesario di Arles", *Benedictina*, 28, p. 229-260. Anche Alberto Ferreiro ricorda che le omelie sono un prezioso strumento per comprendere la mentalità medioevale; esse riflettono i valori, le aspirazioni e gli elementi propri dell'epoca in cui sono state scritte. Questo vale anche per i sermoni prodotti da Cesario: A. FERREIRO, "Frequenter legere. The propagation of literacy, education, and divine wisdom in Caesarius of Arles", *The Journal of ecclesiastical history*, 43, 1992, p. 5.

altomedioevale, che ci permettono di delineare il quadro sociale dell'epoca sul quale Cesario cerca di lasciare un'impronta, mediante un costante insegnamento volto a cristianizzare e migliorare la comunità che lo circonda.

La comunità ebraica era inserita in questo contesto, ma nei sermoni non si trovano riferimenti al comportamento che i cristiani dovevano osservare, per non subire la deleteria influenza delle sue pratiche di culto e delle sue errate credenze. I contatti con gli ebrei erano stati criticati e messi al bando dai canoni conciliari e dalla legge, che quindi testimoniano l'esistenza di relazioni tra i due gruppi religiosi, e le omelie di Cesario avrebbero potuto essere un altro mezzo con cui richiamare i fedeli sulla retta via. La realtà è differente, perché, se si tralasciano i problematici riferimenti all'uso dei filatteri, su cui avrò modo di soffermarmi a tempo debito¹⁰⁰, non ci rimangono che tre brevi frasi, nelle quali gli ebrei sono presentati come termine di paragone per descrivere il rispetto che i cristiani avrebbero dovuto avere nei confronti della domenica e dell'elemosina¹⁰¹.

La quantità di informazioni sulla visione che Cesario ha degli ebrei e della Sinagoga diventa rilevante nel momento in cui si procede nella lettura e ci si addentra nel secondo gruppo di sermoni basati sulle Sacre Scritture. A questo punto, i riferimenti al processo che ha visto emergere e trionfare la Chiesa, a discapito della Sinagoga, diventano innumerevoli ed ogni personaggio dell'Antico Testamento presenta almeno un aspetto che prefigura Cristo, la Chiesa e la sorte degli ebrei¹⁰². Un'azione, un oggetto, un sogno, una parola, ogni cosa si fa immagine della realtà che ha trovato compimento in Cristo;

100Ho già introdotto l'argomento nel precedente capitolo, trattando dei canoni conciliari, ora non resta che analizzare i passi di Cesario in cui compare il termine. Si veda questa tesi a p. 23-24; 67-76.

101Courreau valuta le osservazioni, che Cesario compie sul rispetto del sabato e sull'elemosina, come la manifestazione da parte del vescovo di una certa ammirazione nei confronti degli ebrei. Certamente l'Arelatense non aveva tracciato un'immagine negativa degli ebrei che risiedevano nella città di Arles. Si veda: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 104. Anche D' Alès, prima di Courreau, aveva attribuito a Cesario un sentimento di compassione nei confronti degli ebrei che, all'interno dei sermoni, sono spesso definiti *infelices Iudaei*; inoltre, anche questo studioso non manca di ricordare il riconoscimento che il vescovo aveva fatto nei confronti degli ebrei, rispettosi del sabato e del dovere di compiere l'elemosina: A. D'ALÈS, "Les 'sermones' de Saint Césaire d' Arles", *Recherches de science religieuse*, 28, 1938, p. 377.

102D'Alès nota che Cesario, nei *Sermones de Scriptura*, oppone volentieri la vocazione della Chiesa a quella della Sinagoga; se l'Antico Testamento aveva promesso agli ebrei le benedizioni temporali, il Nuovo orientava i cristiani verso quelle spirituali. Probabilmente questa distinzione da parte del vescovo era dovuta al contatto con la comunità di ebrei residenti ad Arles, la cui grandezza doveva essere importante. Si veda: A. D'ALÈS, "Les 'sermones' de Saint Césaire d' Arles", *Recherches de science religieuse*, 28, 1938, p. 346.

anche la vicenda più insignificante, che solitamente passa inosservata, diventa eloquente ed annuncia il glorioso destino della Chiesa sposa di Cristo, al cui confronto la Sinagoga può solo apparire come la sposa indegna, che è stata ripudiata¹⁰³.

Nonostante questa differenza quantitativa, vi è un elemento che accomuna entrambe le categorie di sermoni, ovvero la terminologia che Cesario utilizza per caratterizzare gli ebrei e il loro culto. Nei suoi scritti egli non usa quasi mai epiteti o espressioni ingiuriose, ponendosi su di un piano argomentativo ben diverso da quello che si può riscontrare, ad esempio, in Giovanni Crisostomo, che nel suo *Adversus Judaeos* si scaglia contro l'avversario con un tono aspro ed acceso, deridendo e diffamando il culto ebraico e la stessa Sinagoga.

Cesario dimostra nei loro confronti una certa benevolenza, o compassione, di cui non dà prova, invece, con gli eretici presenti nella città, contro i quali usa espressioni più violente. Eretici e filosofi sono paragonati alle piaghe d'Egitto e le loro dottrine al veleno degli insetti¹⁰⁴; l'eresia ariana è qualificata come empia e crudele¹⁰⁵, i manichei sono detti immondi¹⁰⁶, mentre gli ebrei sono, nella maggior parte dei sermoni, qualificati come *Infelices Judaei*¹⁰⁷.

La città di Arles era la sede di una importante comunità ebraica e Cesario, con ogni probabilità, ne temeva l'influenza sui cristiani; per questo, grazie alla sua esegesi, cercò di mostrare il senso cristiano dell'Antico Testamento, impedendo che i fedeli, limitandosi al senso letterale, si mettessero a giudaizzare¹⁰⁸. Il fatto che la Chiesa sia giunta solamente in un secondo momento avrebbe potuto far dubitare della divinità della sua istituzione e gli ebrei avrebbero potuto rivendicare per la loro religione una maggiore antichità, esercitando un certo fascino anche sui cristiani. Ai loro occhi e agli

103L'unione della Chiesa con Cristo è, per Cesario, annunciata attraverso la narrazione dei matrimoni dei patriarchi. Nel momento in cui questi venerabili personaggi disdegnano le donne dei loro paesi e cercano una moglie presso altri popoli, essi rappresentano il Cristo che, rifiutata la razza infedele, cerca la sua sposa, la Chiesa, nelle nazioni pagane. Si veda: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 109; "L'exegese allegorique de Saint Césaire d' Arles", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 78, 1977, p. 246.

104S. CAESARII *Serm.* 99,2 (CCSL 103, p. 404; **387**, 26- **388**, 4).

105S. CAESARII *Serm.* 123, 1 (CCSL 103, p. 512; **489**, 11- **490**, 16); *Serm.* 123, 3 (CCSL 103, p. 513; **490**, 28).

106S. CAESARII *Serm.* 101, 1 (CCSL 103, p. 416; **399**, 24).

107Sulla terminologia utilizzata da Cesario per indicare gli ebrei e gli eretici, si vedano: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 102-103; CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 25-27; A. D'ALÈS, "Les 'sermones' de Saint Césaire d'Arles", *Recherches de science religieuse*, 28, 1938, p. 377.

108Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 28; 42.

occhi dei pagani la Chiesa poteva passare per un'invenzione dovuta all'opera degli uomini e, per questo, Cesario s'impegnò a fornire argomenti utili a consolidare gli uditori nella loro fede e a metterli in grado di difendersi, nel momento in cui si fossero trovati a discutere con le altre componenti religiose della società¹⁰⁹.

La diffidenza nei confronti dell'influenza giudaica, tuttavia, non sfocia mai in un'aggressione verbale e quando l'Arelatense parla degli ebrei sembra soprattutto compatirli¹¹⁰. Il vescovo, nel corso dei sermoni, rimprovera agli esponenti del giudaismo la mancata comprensione dei testi sacri, dovuta al carattere carnale che li caratterizza e che impedisce loro di avere accesso al senso spirituale ed autentico delle Scritture¹¹¹. Essi non sono riusciti ad andare oltre il senso puramente letterale della Bibbia, per accedere a quello simbolico, che racchiude la prefigurazione degli eventi futuri, e a causa di questa incapacità non hanno saputo accogliere Cristo e la Chiesa annunciata.

Cesario ricorda la superbia che ne ha sopraffatto i cuori e ha causato loro la perdita della posizione di cui godevano presso Dio e la dispersione su tutta la terra¹¹²; riconosce, inoltre, che il loro zelo contro la Chiesa continua ancora ai suoi tempi¹¹³.

Nel complesso, però, quando si considera l'operato del vescovo di Arles nei confronti degli ebrei, non si può parlare di ostilità, ma piuttosto di circospezione, come si era già ipotizzato concentrando l'attenzione sui canoni del concilio di Agde. Le parole dell'Arelatense non fanno mai trasparire la volontà di forzare la comunità ebraica ad abiurare la propria fede, per riconoscere la verità del cristianesimo. Non ci sono tracce

109Courreau ritiene che i sermoni rappresentino un arsenale di argomenti creati per permettere ai cristiani di rispondere alle obiezioni degli ebrei. Forse Cesario credeva nella possibilità della loro conversione, tuttavia, fino al momento in cui essa si fosse compiuta, l'importante per il vescovo era proteggere la fede dei cristiani. Si veda: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 106-107.

110All'interno dei sermoni vi è un passo in cui Cesario si esprime con una terminologia che si distacca dalla consuetudine e in cui, commentando il *Salmo 103*, diventa particolarmente acceso nei toni, paragonando il cuore degli ebrei, che hanno crocifisso Cristo, ad un covo di bestie feroci, le quali rappresentano i demoni. La modalità d'espressione utilizzata in questo caso, nota Courreau, è però simile a quella utilizzata da Crisostomo nel suo *Adversus Iudaeos* I,6 (pg. 48, col. 852). Nel complesso però Cesario non ricorre ad espressioni ingiuriose, ma cerca solamente di dare voce alle verità della fede. Si veda: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 104.

111Courreau riassume le critiche che Cesario rivolge agli ebrei; a mio parere, da questo breve sommario si evince che il nucleo centrale della discussione è legato alla comprensione delle Scritture e al riconoscimento di Cristo: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 103-104.

112S. CAESARII *Serm.* 127, 3 (CCSL 103, p. 526; **503**, 30-31).

113S. CAESARII *Serm.* 163, 3 (CCSL 104, p. 671; **634**, 27-29).

del tentativo di imporre un battesimo forzato a coloro che non condividono il Credo cristiano, come è avvenuto nel caso di Avito di Clermont o con vescovi successivi. Cesario conta di più sulla sincerità della decisione di coloro che, abbandonata l'antica fede, si volgono verso il Cristo, ma tale sincerità e convinzione sembra cercata mediante la continua cura dedicata alla parola e alla sua circolazione¹¹⁴. L'arma che un vescovo può utilizzare non è legata alla forza della minaccia di espulsione, non è l'appoggio del potere temporale, ma la verità nascosta nelle parole del testo sacro, che è compito dei ministri di Dio portare alla luce, perché tutti le possano comprendere e farne tesoro, per nutrire la propria fede e, quel che più conta, la propria anima.

Alcune delle ultime osservazioni legate alla terminologia utilizzata nei sermoni mi conducono alla trattazione di altri due aspetti non trascurabili, ovvero lo scopo per il quale sono stati scritti e i destinatari a cui si rivolgono.

2.3- Lo scopo e i destinatari dei sermoni.

Lo scopo delle omelie è rendere manifesta la verità cattolica in un mondo in cui l'eresia, i residui del paganesimo e la presenza degli ebrei ne minano le fondamenta. La preoccupazione pastorale che guida il vescovo è istruire il popolo e, al contempo, difendere la dottrina cattolica contro i suoi detrattori¹¹⁵. Cesario sentiva la profonda necessità di correggere i comportamenti scorretti dei cristiani di cui aveva cura, invitandoli ad avere la meglio sui loro vizi. Per giungere a questo fine, egli si serviva

114Si veda: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 111-112.

115Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 25. Anche Sergio Felici osserva che gli scritti di Cesario nascono da una utilità pratica e sono determinati da una necessità normativa; i sermoni miravano a combattere errori teologici o morali, a regolare incertezze dottrinali, a spiegare ad uomini privi di una adeguata formazione intellettuale i termini precisi della verità cristiana, per renderla più facilmente assimilabile. Si veda: S. FELICI, "La catechesi cristologica di San Cesario di Arles" in *Cristologia e catechesi patristica. Convegno di studio e aggiornamento. Pontificium Istitutum Altioris Latinitatis (Facoltà di Lettere cristiane e classiche). Roma, 17-19 febbraio 1979*, vol. 1, a cura di Sergio Felici, Roma, Las, 1980, p. 150. Interessante, a riguardo, è un'osservazione contenuta nel saggio di Irma Bonini; l'autrice sottolinea che la preoccupazione letteraria di Cesario ed il suo stile scaturiscono dalla necessità di adeguare il discorso del vescovo al modello biblico, affinché i fedeli possano, per mezzo della sua guida, familiarizzarsi con la Sacra Scrittura: I. BONINI, "Lo stile nei sermoni di Cesario di Arles", *Aevum*, 36, 1962, p. 242.

degli esempi di vita delle grandi personalità bibliche¹¹⁶ e del continuo richiamo alla vita dopo la morte, che attendeva sia coloro che avevano vissuto rettamente, sia coloro che avevano perso l'opportunità di meritarsi la beatitudine eterna. I catecumeni dovevano essere pronti ad affrontare il momento del battesimo, dovevano essere consapevoli dei loro doveri da buoni cristiani e della grazia che ricevevano da Dio¹¹⁷.

L'uditorio, a cui si rivolgeva, era composto da differenti gruppi sociali, che implicavano una profonda differenza nelle capacità di comprensione. Cesario dimostrava un'attenta cura per tutto il suo gregge; egli si esprimeva sempre in modo tale da essere capito non solamente da coloro che facevano parte dei ceti più elevati, ed erano culturalmente privilegiati, ma da tutti, a costo di rinunciare alle eleganze oratorie, optando per un linguaggio semplice e pedestre¹¹⁸. La scelta di un linguaggio comprensibile a tutti, anche se stilisticamente non aulico, veniva raccomandata dal vescovo anche a coloro che lo affiancavano nella cura delle anime, perché non aveva alcun valore l'essere intesi solamente dai pochi forniti di una cultura sufficiente a comprendere un'omelia troppo complessa¹¹⁹.

116Si veda: S. FELICI, "L'integrazione tra esegesi e catechesi in Cesario di Arles", in *Esegesi e catechesi nei Padri*, 1994, p. 191; "La catechesi al popolo di San Cesario di Arles" in *Valori attuali della catechesi patristica*, 1979, p. 177-178.

117Sulla preparazione dei catecumeni al battesimo, a cui era rivolta la preoccupazione pastorale di Cesario, si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, pp. 12-13; 23-25.

118Si vedano: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 10-11; G. BARDY, "La prédication de Saint Césaire d'Arles", *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 29, 1943, p. 228. Anche A. Salvatore sottolinea che la preoccupazione di Cesario è adattarsi alla capacità di comprensione del suo popolo, il cui livello culturale era basso, adottando un linguaggio semplice: A. SALVATORE, "Uso delle similitudini e pedagogia pastorale nei 'Sermones' di Cesario di Arles", *Rivista di cultura classica e medievale*, 9, 1967, p. 178-179. Infine, per comprendere le motivazioni che spinsero Cesario ad adottare uno stile semplice, è molto utile il saggio di Carmelo Rapisarda: C. RAPISARDA, "Lo stile umile nei sermoni di Cesario d'Arles. Giustificazioni teoriche e posizioni polemiche", *Orpheus*, 17, 1970, p. 115-159.

119S. CAESARII *Serm.* 1, 20 (CCSL 103, pp. 16-17; **18**, 33-19, 2): «Unde etiam si sit in aliquo sacerdote pulchra et exuberant eloquentia saecularis, sicut iam supra suggesti, satis incongruum est, si ita voluerit in ecclesia loqui, ut admonitio eius non ad totum, sicut expedit, dominicum gregem, sed vix a paucos possit scolasticos pervenire. Unde magis simplicis et pedestri sermone, quem totus populus capere possit, debent dominici mei sacerdotes populis praedicare.»

Le parole del vescovo manifestano chiaramente la volontà che le prediche fossero comprensibili a tutti, a riguardo si deve ricordare anche ciò che Cesario scrive nel *Serm.* 86, 1 (CCSL 103, p. 353; **338**, 9-10): «Et quia imperiti et simplices ad scolasticorum altitudinem non possunt ascendere, eruditi se dignentur ad illorum ignorantiam inclinare.» La principale preoccupazione di Cesario è adattarsi quanto più è possibile alle esigenze ed al grado di intelligenza del suo popolo; per questo motivo egli fa un ampio uso di similitudini tratte dalla vita quotidiana, la cui familiarità rende facilmente memorizzabile il messaggio pedagogico che il vescovo rivolge al suo gregge. Grazie alle similitudini egli può tessere una fitta rete di parallelismi tra materia e spirito, per stabilire un costante richiamo alla realtà morale. La realtà quotidiana, con tutte le sue sfaccettature, viene utilizzata da Cesario come una risorsa, che permette ai suoi fedeli di ricavare una costante lezione di morale e di spiritualità. Per l'uso

La grande importanza che l'insegnamento rivestiva per Cesario si può evincere anche dal fatto che il vescovo non pensava le sue omelie come opere rivolte ad una cerchia ristretta, ma come scritti destinati ad essere distribuiti in un'area il più ampia possibile, perché tutti potessero leggerli¹²⁰.

La *Vita Caesarii* ci informa che il vescovo diede l'ordine di copiare e distribuire i sermoni non solo in Francia, ma anche in Italia, in Spagna e in Germania¹²¹; anche nel secondo sermone della raccolta il vescovo manifesta la volontà che i suoi scritti siano letti frequentemente, passati di parrocchia in parrocchia e trascritti, per garantire l'edificazione spirituale di un numero sempre maggiore di fedeli¹²². Sicuramente l'utilità dei sermoni non era circoscritta all'istruzione dei laici, infatti, Cesario sperava che essi potessero essere d'aiuto anche a quegli uomini di Chiesa che non leggevano le Scritture e la cui ignoranza era oltremodo dannosa non solo per loro stessi, ma anche per i fedeli di cui avrebbero dovuto avere cura¹²³.

Il vescovo doveva, inoltre, giustificare la sopravvivenza del giudaismo. In questo caso Cesario non doveva solamente dare una spiegazione del Credo cristiano per evangelizzare le masse, ma apportare delle prove che testimoniassero la continuità tra i due Testamenti, che garantissero la validità della salvezza che Cristo aveva portato agli uomini e la vittoria della Chiesa, Nuovo Israele, che, lontana dall'essere un'invenzione umana, era da sempre stata annunciata alle genti per volontà di Dio¹²⁴. È come se Cesario abbia tentato di tracciare una retta lungo cui corre tutta la storia umana,

delle similitudini in Cesario si vedano: S. FELICI, "La catechesi al popolo di San Cesario di Arles" in *Valori attuali della catechesi patristica*, 1979, p. 172-177; A. SALVATORE, "Uso delle similitudini e pedagogia pastorale nei 'Sermones' di Cesario di Arles", *Rivista di cultura classica e medievale*, 9, 1967, p. 180-225. Per l'utilizzo non solo delle *similitudines*, ma anche degli *exempla* e dei *testimonia*, si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 48-60.

120 Per la trattazione dell'impegno che Cesario ha investito nella diffusione della predicazione, rimando al primo capitolo di questa tesi a p. 17. Si veda anche: A. FERREIRO, "Frequenter legere. The propagation of literacy, education, and divine wisdom in Caesarius of Arles", *The Journal of ecclesiastical history*, 43, 1992, p. 6.

121 *Vita Caesarii* I, 5, 42 (PL 67, col. 1021).

122 S. CAESARII *Serm.* 2, 1 (CCSL 103, p. 18-19; 20, 2-21, 38).

123 Sull'importanza attribuita da Cesario alla lettura della Bibbia, sia da parte del clero, che da parte dei laici, si veda: A. FERREIRO, "Frequenter legere. The propagation of literacy, education, and divine wisdom in Caesarius of Arles", *The Journal of ecclesiastical history*, 43, 1992, p. 5-15. Anche Bardy sottolinea l'importanza che la predicazione e la diffusione della parola avevano per Cesario: G. BARDY, "La prédication de Saint Césaire d'Arles", *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 29, 1943, p. 202-212.

124 Si veda: J. COURREAU, "Saint Césaire d'Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 71, 1970, p. 101-102.

seguendo una direzione prestabilita: la legittimità di Cristo è dimostrata dall'Antico Testamento, che in lui trova adempimento, su Cristo si fonda la forza degli Apostoli e di coloro che ne hanno seguito le orme e la Chiesa cattolica è legittimata dalla continuità della tradizione, che ha portato il messaggio cristiano da questi primi fedeli agli attuali cristiani.

I sermoni che, sfruttando le Scritture, puntano il dito sul ripudio della Sinagoga, che è stata accantonata per fare posto alla Chiesa¹²⁵, sono controbilanciati dal primo gruppo di sermoni. Essi, nonostante la brevità dei riferimenti, ci restituiscono un'immagine di quella che doveva essere la reazione di Cesario davanti agli ebrei che vivevano nella città di Arles al suo tempo, la cui presenza era tangibile e non solamente legata alla narrazione di fatti lontani.

Sebbene le parole utilizzate dal vescovo non siano una esplicita lode e pongano il termine di confronto, ovvero gli ebrei, su di uno scalino inferiore rispetto ai cristiani, ciò non toglie che egli attribuisca alla comunità ebraica un riconoscimento, per un comportamento degno di nota e di emulazione. Gli ebrei, che frequentano assiduamente la sinagoga e si astengono dai lavori servili, rispettando il riposo del sabato, trovano un posto nei sermoni come esempio, che ha lo scopo di mostrare ai fedeli come dovrebbero comportarsi in merito al rispetto del riposo domenicale e alla presenza alla messa. Altrove si riconosce agli ebrei l'abitudine di fare l'elemosina, un'altra pratica che sarebbe bene che i cristiani facessero propria¹²⁶.

A conti fatti non si può accusare Cesario di evocare un ritratto negativo degli ebrei del suo tempo, ma, al contrario, egli riconosce una motivazione che ne spiega la permanenza nel mondo dopo la venuta di Cristo, che è legata ad un servizio importante che essi rendono alla Chiesa, anche se non volontariamente. Gli ebrei, infatti, non solo sono un esempio che sprona i cristiani ad assumere un comportamento confacente al nome che portano, ma sono per essi anche un archivio nel mondo, poiché custodiscono

125Nei sermoni sulla Scrittura, Cesario cerca di stabilire la superiorità della Chiesa sulla Sinagoga, dimostrando, grazie all'allegoria, che la Chiesa, contro l'apparenza storica, è più antica. Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 28.

126Cesario riconosce agli ebrei alcuni meriti, inerenti al rispetto del sabato e alla pratica dell'elemosina. Si vedano: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 104; A. D'ALÈS, "Les 'sermones' de Saint Césaire d'Arles", *Recherches de science religieuse*, 28, 1938, p. 377.

e diffondono la Legge e i Profeti che prefigurano il Vangelo¹²⁷.

Essi sono definiti “*capsarius christianorum*” e il termine “*capsarius*” designa, fin dall'antichità, lo schiavo che porta i libri. L'espressione si trova già in Sant'Agostino, che ben prima di Cesario aveva considerato questa funzione del popolo ebraico per poter giustificare la sua permanenza nel mondo, anche dopo il compimento della salvezza avvenuta con la Passione di Cristo.

Il servizio reso dagli ebrei ai cristiani non è per Cesario un'invenzione dei suoi tempi, poiché era già annunciato dalle Scritture che il popolo più antico avrebbe servito il più recente. Come Esaù fu designato profeticamente come il servitore del fratello cadetto Giacobbe, allo stesso modo i giudei, dispersi sulla terra, sono stati posti al servizio della giovane Chiesa dei gentili¹²⁸.

L'Arelatense, come ho già ricordato, trae ispirazione dal pensiero di Agostino¹²⁹, per il quale la nuova missione del popolo ebraico è la testimonianza che esso rende alla verità cristiana. Questa utilità ne giustifica la permanenza, contemporaneamente alla decadenza, all'uscita dal piano divino. Il ruolo degli ebrei nella conversione dei pagani, pur non essendo volontario, è ad ogni modo fondamentale ed imprescindibile; se qualcuno dovesse nutrire dei dubbi sulla verità dei libri utilizzati dai cristiani, la presenza ebraica basterebbe a confermare l'antichità e la validità dei testi.

Il fine a cui tendono i sermoni, inoltre, non si limita all'istruzione dei fedeli ancora grezzi e alla presentazione delle prove della validità del cristianesimo. Leggendo i testi, si ha l'impressione che il vescovo nutrisse la speranza di avere un certo impatto anche su coloro che appartengono al giudaismo. Come ho già accennato, Cesario non sembra incline a forzare l'avversario a compiere il passaggio alla fede cristiana, ma non gli è estranea l'idea della possibile conversione degli ebrei mediante la persuasione della parola; a questo scopo sembrano in parte rivolti i sermoni. Nella *recapitulatio* del sermone che traccia il confronto tra Chiesa e Sinagoga¹³⁰ con l'uso di figure bibliche, il

127S. CAESARII *Serm.* 86, 3 (CCSL 103, p. 355; **340**, 1-16). Questo riconoscimento, che Cesario compie nei confronti degli ebrei, è ricordato da D'Alès: A. D'ALÈS, “Les ‘sermones’ de Saint Césaire d’Arles”, *Recherches de science religieuse*, 28, 1938, p. 377.

128Si veda: J. COURREAU, “Saint Césaire d’Arles et les juifs”, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 71, 1970, p. 104-105.

129 Per la presenza del tema del servizio che gli ebrei rendono ai cristiani in Agostino si vedano: *Enarr. In Ps.* 40,14 (CCSL 38, p. 459, 9-34); *Serm.* 5,5 (CCSL 41, p. 55-56, 177-216); *De Civitate Dei* 18,46 (CCSL 48, p. 644-645, 13-50); *Tractatus advesus Judaeos* 7,9 (PL 42, col. 57-58).

130S. CAESARII *Serm.* 104, 6 (CCSL 103, p. 432-433; **415**, 31- **416**,19).

vescovo invita i fedeli a tenere a mente quanto è stato loro esplicito, affinché possano esporlo a loro volta, non solamente agli ebrei, ma anche ai pagani, insegnando loro i misteri della religione cristiana¹³¹. La speranza, riposta nella possibilità che gli ebrei fossero spinti a convertirsi grazie alla persuasione operata dalla parola ed entrassero finalmente a far parte della Chiesa, traspare dagli scritti di Cesario, ma non va tralasciata l'influenza che su tale idea potrebbe aver esercitato il pensiero dell'apostolo Paolo, che confidava nella loro salvezza alla fine dei tempi, come lo stesso Cesario ricorda nel sermone 163¹³².

Questo invito, rivolto da Cesario ai suoi uditori, potrebbe essere considerato un ulteriore indizio del fatto che, nel tempo in cui visse il nostro vescovo, vi fossero contatti tra ebrei e cristiani. Non è da escludere che, nei momenti di scambio quotidiani, i due gruppi avessero modo anche di discutere sui passaggi controversi della Scrittura.

2.4- La teoria esegetica di Cesario.

L'esegesi fornita per la corretta comprensione della Bibbia, come ho già sostenuto, potrebbe essere un'arma dialettica da utilizzare nelle occasioni di confronto; Cesario forse era spinto a scrivere anche dalla preoccupazione di munire i suoi fedeli con una riserva di argomentazioni a cui far ricorso, nel caso in cui si fossero trovati nella condizione di dover contrapporre una risposta alle obiezioni degli ebrei.

I diversi brani delle Scritture, commentati nei sermoni, sono sottoposti di volta in volta ad un'esegesi che si sforza di mettere in rilievo il punto cruciale della storia della salvezza, in cui la Legge mosaica e il popolo ebraico sono stati rigettati, per fare posto

131 Ricordo ancora una volta che secondo Klingshirn lo scopo principale dei sermoni non era spingere alla conversione gli ebrei, ma differenziare la cristianità dal giudaismo, per coloro che già erano cristiani, e appropriarsi dei temi della Bibbia, facendone un uso cristiano. Si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 178-179. A riguardo della *recapitulatio* del sermone 104 e della volontà di Cesario di far giungere il suo messaggio anche a pagani rimando a: J. COURREAU, "Saint Césaire d'Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 71, 1970, p. 105-106.

132S. CAESARII *Serm.* 163, 3 (CCSL 104, p. 671; 634, 27-33): «Quod indignatus est, significat populum Iudaorum contrarium futurum esse salutem gentium; denique adhuc usque hodie in eis contra ecclesiam zelus iste perdurat. Quod vero pater illius exiens rogavit eum, forte hoc significavit, quod per misericordiam dei in fine mundi credituri esse dicuntur omnes Iudaei, secundum illud quod Paulus apostolus dicit: "cum plenitudo gentium introierit, tunc omnis Israhel salvus fiet".».

alla Chiesa dei gentili, che si fonda sugli insegnamenti del Vangelo¹³³.

L'osservanza della Legge antica e del giudaismo, per l'Arelatense, sono definitivamente aboliti e non rappresentano più un obbligo per i cristiani. Questa convinzione viene chiaramente esternata in un'omelia che concerne Aronne¹³⁴ e che può essere intesa come un invito a rigettare le prescrizioni della Legge e le pratiche giudaizzanti, che, come si evince dai canoni dei concili, persistevano tra i cristiani¹³⁵.

La venuta di Cristo ha messo fine all'osservanza della Legge mosaica, che conteneva le ombre delle cose che si sarebbero adempiute. Dopo il compimento delle promesse, la Legge va compresa correttamente, ma non la si deve più osservare alla lettera, come emerge dal sogno di Pietro¹³⁶, che viene presentato nel sermone 176¹³⁷.

Gli animali nel cesto del sogno di Pietro, che gli ebrei non possono mangiare, sono segni e ombre delle cose che devono venire; essi rappresentano le persone che non sono sagge o non hanno una buona condotta di vita. Le prescrizioni alimentari, quindi, non sono fini a sé stesse, ma legate alle figure del futuro, e gli animali del sogno sono una prefigurazione delle persone indegne di prendere parte alla Chiesa. La Legge prefigura ciò che deve venire e non impedisce ai cristiani di mangiare di tutti gli alimenti. Anche

133Per Cesario la venuta di Cristo ha posto fine all'osservanza della Legge mosaica, che conteneva in ombra le realtà che dovevano compiersi e hanno trovato la loro realizzazione nel Vangelo; inoltre, gli ebrei sono stati rigettati a causa della loro incredulità, mentre i gentili sono stati scelti per la loro fede. Si veda: J. COURREAU, "L'exegese allegorique de Saint Cesaire d' Arles", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 78, 1977, p. 193-194.

134Num. 17, 1-8.

135S. CAESARII *Serm.* 111, 1-2 (CCSL 103, p. 458; 439, 1-22). Secondo Courreau, in questo sermone Cesario dimostra la caducità della Legge e il rifiuto che il popolo cristiano le deve opporre: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 106-107. Lo stesso sermone, che avrà modo di considerare tra breve in modo più approfondito, risulta utile anche alla definizione della teoria esegetica di Cesario, che distingue nelle Scritture tre diversi livelli di significato: corporale, morale e mistico. L'Arelatense, compiendo questa divisione tripartita, riprende alla lettera Origene, tuttavia, nei suoi sermoni egli non parla mai del senso morale delle Scritture, anche se impartisce degli insegnamenti moralizzanti. Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 30-31; 37; 39. Per il confronto con Origene si veda: ORIGÈNES, *Hom. Num.* 9,7 (sc 415, p. 252-255; 356-393).

136Atti 10, 9-15.

137S. CAESARII *Serm.* 176, 1 (CCSL 104, p. 713-714; 673, 4-19): «Modo cum lectio Actuum apostolorum legeretur[...]. Omnia animalia quae prohibita sunt Iudaeis manducare, signa sunt rerum, et, sicut dictum est, umbrae futurorum[...]. Sic cetera quae in hunc modum praecepta sunt data Iudaeis, umbraticae sunt significationes futurorum. Posteaquam venit lux mundi dominus noster Iesus Christus, tantummodo ut intellegantur, non etiam ut observentur, leguntur. Data est ergo licentia christianis, ut non secundum hanc vanam consuetudinem faciant, sed manducent quod velint cum moderazione [...].». Il contenuto di questo sermone di Cesario riprende alla lettera il testo di un sermone di Agostino; si veda: AUGUSTINUS, *Serm.* 149, 3-4 (PL 38, col. 801-802). Per la considerazione di questo sermone di Cesario si veda: J. COURREAU, "L'exegese allegorique de Saint Cesaire d' Arles", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 78, 1977, p. 193.

il miracolo dell'acqua trasformata in vino da Gesù, durante le nozze di Cana, dimostra come Cristo abbia operato il passaggio dalla Legge al Vangelo, non distruggendola, ma portandola a compimento¹³⁸.

L'invito a liberarsi delle vuote prescrizioni della Legge, che non rappresentano un vincolo per i cristiani, ci conduce però a porci un interrogativo: se le usanze giudaiche vanno rigettate, come può la Chiesa rivendicare il possesso dell'Antico Testamento, che vede queste usanze tra i suoi contenuti? Torniamo così ancora una volta allo scopo che guida Cesario e al compito a cui deve attendere come pastore d'anime, ovvero dimostrare la continuità esistente tra i due Testamenti, per quanto concerne la salvezza promessa agli uomini, rifiutando, al contempo, le pratiche carnali dell'Antico Testamento, dovute unicamente all'incapacità di comprensione degli ebrei.

I testi che gli ebrei non hanno compreso, perché si sono fermati soltanto alla lettera, vanno interpretati correttamente, ovvero secondo lo Spirito. Il postulato di base del metodo interpretativo utilizzato da Cesario è che Cristo e la Chiesa si sono manifestati chiaramente nei personaggi e negli avvenimenti che hanno interessato il popolo eletto. L'interpretazione allegorica dei fatti dell'Antico Testamento è in funzione del Nuovo e della dimostrazione della sua verità, poiché negli accadimenti del passato c'è già la prefigurazione di ciò che si compie con la venuta di Cristo, con la sua morte e resurrezione.

Su questo modo d'intendere la Scrittura ha un peso determinante Origene, con il quale si sviluppa il metodo esegetico, secondo cui nell'Antico Testamento non solo erano presenti alcuni tratti, ma tutto il Nuovo Testamento. Anche San Paolo è fonte prediletta dal nostro vescovo, che frequentemente lo cita per avvalorare il tipo di lettura delle Scritture che propone¹³⁹.

138S. CAESARII *Serm.* 169, 7 (CCSL 104, p. 694; **655**, 18-23): «Veniens vero Christus non illam aquam iactavit et aliam misit, sed illam ipsam in vinum convertit. Quare hoc? Quia non venerat legem solvere, sed adimplere. Non repulit vetus testamentum, et sic condidit novum; sed illud quod in littera legis aquam sapiebat, dum spiritaliter intellegi fecit, aquam in vinum convertit.». Sullo stesso tema si veda anche: S. CAESARII *Serm.* 168, 4 (CCSL 104, p. 689-690; **650**, 22-**651**, 15). Il miracolo compiuto durante le nozze di Cana è trattato anche da Agostino e da Eusebio Gallicano, che individuano in esso un segno del passaggio dalla Legge al compimento nel Vangelo. Si vedano: AUGUSTINUS, *Tract. in Ioh.* IX, 3 (CCSL 36, p. 91-92, 1-189); EUSEBIUS GALLICANUS, *Hom.* 5, 3 (CCSL 101, p. 58-59, 46-53).

139Per la dimostrazione, in Cesario, della continuità tra i due Testamenti e per l'importanza rivestita dall'influenza di Origene e Paolo sul metodo esegetico del vescovo si veda: J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 107. Anche nell'introduzione ai sermoni, Courreau ricorda il peso che Origene ha sull'esegesi operata da Cesario:

Il ruolo determinante, nel confronto che si gioca tra cristiani ed ebrei sul significato delle Scritture, va assegnato al procedimento esegetico che si utilizza per dare una spiegazione alle parole dei profeti, oppure agli avvenimenti veterotestamentari. Cesario nel presentare la sua personale lettura della Bibbia parte da un presupposto metodologico che è completamente impregnato della fede cristiana; in altre parole, egli cerca nell'Antico Testamento una conferma della validità del cristianesimo solo a posteriori, avendo già dato per scontato che la fede che difende sia corretta. Il suo punto di vista, se mi si concede l'espressione, è carico di teoria, una teoria che ha la propria origine soprattutto in Origene e in Agostino.

Cesario non presenta quella che si può propriamente definire una teoria esegetica, ma molto spesso, negli esordi dei sermoni, egli esprime, con qualche parola di commento, in che modo vadano comprese le Scritture e soprattutto l'Antico Testamento¹⁴⁰.

Un solo caso fa eccezione: nel sermone 111¹⁴¹, che come ho anticipato presenta un invito a superare le pratiche dettate dalla Legge, Cesario considera il miracolo avvenuto al bastone di Aronne. L'importanza di questo sermone è determinata dal fatto che esso è il solo testo della raccolta in cui Cesario teorizza l'esistenza di tre livelli di lettura delle Scritture: storico, morale e spirituale¹⁴². Negli altri sermoni, il vescovo si limita a

CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, p. 30-31. Per una visione complessiva del metodo esegetico di Origene si veda: M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 1985, p. 73-98. Irma Bonini ricorda che la tendenza a vedere nell'Antico Testamento una prefigurazione del Nuovo, che si riscontra in Cesario, risale a San Paolo: I. BONINI, "Lo stile nei sermoni di Cesario di Arles", *Aevum*, 36, 1962, p. 246.

140 Irma Bonini, analizzando i metodi retorici utilizzati da Cesario, compie un'osservazione sul ricorso al simbolismo da parte del vescovo, che può essere utile a circoscrivere l'approccio che egli aveva nei confronti delle Sacre Scritture. Spesso Cesario presenta il confronto tra i fatti e le narrazioni dell'Antico e del Nuovo Testamento; da questa tendenza, che ha per scopo la spiegazione ed il completamento della storia ebraica, nasce appunto il simbolismo presente negli scritti del vescovo. La tendenza risale a San Paolo, che aveva indicato nell'Antico Testamento una prefigurazione di quello che si è realizzato nel Nuovo. Da questo approccio alle Scritture, scaturisce l'allegoria e Cesario è, tra gli autori cristiani, secondo la Bonini, uno di quelli che maggiormente hanno cercato il significato allegorico, proponendo un'interpretazione mistica dei fatti più ordinari e dei personaggi più comuni. Riproponendo le parole della studiosa: «Si può dire che tutti i *Sermones de Scriptura* svolgevano un'attenta ricerca dei vari significati mistici di ogni particolare anche piccolo di una pagina biblica.». Si veda: I. BONINI, "Lo stile nei sermoni di Cesario di Arles", *Aevum*, 36, 1962, p. 246-247.

141 S. CAESARII *Serm.* 111, 1-2 (CCSL 103, p. 458; **439**, 1-22).

142 Come ho anticipato, questo testo di Cesario riprende alla lettera Origene. Si veda: ORIGÈNES, *Hom. Num.* 9,7 (sc 415, p. 252-255, 356-393). Vi è però una piccola differenza, che potrebbe passare inosservata, ma che ritengo doveroso sottolineare, per dimostrare come Cesario, in questo passo, cerchi di contrapporre gli ebrei ai gentili. Nel testo di Origene della *Hom. Num.* 9,7 (sc 415, p. 252-253, 360-366), che Cesario riprende quasi alla lettera, si trova scritto: «Omnes ergo principes tribuum habeant necesse est virgas suas, sed unus solus est, sicut Scriptura refert, Pontifex Aaron, cuius virga germinavit. Verum quoniam, ut saepe ostendimus, verus Pontifex Christus est, ipse solus est cuius virga crucis non solum germinavit, sed et flouit et omnes hos credentium populorum attulit fructus.»

spiegare ai fedeli quale sia la corretta interpretazione da dare ai brani della Bibbia, letti durante la messa, utilizzando le espressioni che avrò modo di trattare approfonditamente tra breve, ma non si addentra mai in una spiegazione teorica delle stratificazioni di significato presenti nelle Scritture. Nel sermone 111, invece, il vescovo fornisce una spiegazione del suo modo di procedere, sfruttando l'immagine evocativa della struttura del frutto del mandorlo.

La copertura esterna della mandorla ricorda il rivestimento aspro della Legge, che ordina la circoncisione della carne, richiede sacrifici per il rispetto dovuto alla lettera e costituisce l'elemento superficiale della Legge stessa. Il frutto più interno è poi custodito da una copertura protettiva, che può essere intesa come simbolo della dottrina morale; essa è necessaria per la protezione di ciò che si trova all'interno, ma qualche volta può essere rotta o distrutta, come avviene con il corpo mortale. La mandorla vera e propria, che è racchiusa al suo interno, è il segreto mistero della saggezza e della conoscenza della dottrina cristiana, con cui le anime sante sono nutrite, non solo in questa vita, ma anche nella futura. Il frutto è il simbolo dell'insegnamento spirituale racchiuso dalle aspre parole della Legge; è ciò che si deve ricercare nel momento in cui si accede alle Scritture, è l'elemento che determina la loro reale importanza. Se all'interno del guscio non fosse racchiusa la dolcezza del frutto, il rivestimento da solo non avrebbe alcun valore, non apporterebbe nessun nutrimento all'uomo.

Sebbene non si faccia menzione di ebrei e cristiani, si possono trarre delle conclusioni sulla diversa condizione in cui essi si trovano in relazione agli insegnamenti divini; infatti, è risaputo che gli ebrei non riuscirono a penetrare oltre il rivestimento esterno della Legge, mentre i cristiani, grazie alla loro fede in Cristo, hanno potuto comprendere il mistero che si celava dietro i precetti, che altrimenti non avrebbero avuto alcuna valenza.

All'interno delle omelie, anche se non si trovano altri testi che esplichino chiaramente le diverse stratificazioni presenti nelle Scritture, si possono individuare un certo numero di

In Cesario la versione è leggermente differente; S. CAESARII *Serm.* 111, 1 (CCSL 103, p. 458; **438**, 25-439, 4): «Omnes ergo principes tribuum habeant necesse est virgas suas; sed unus solus est, sicut scriptura dicit, verus pontifex, cuius ille Aaron sacerdos praeferebat figuram, huius ergo virga germinavit. Sicut enim virga Aaron germinavit in populo Iudaeorum, ita crux Christi floruit in populo gentium: verum quoniam, ut saepe diximus, verus pontifex Christus est, ipse solus est, cuius virga crucis non solum germinavit, sed et floruit et omnium credentium populorum fructus exhibuit».

espressioni, che ricorrono soventemente per designarne i differenti sensi e il passaggio da quello letterale a quello spirituale.

Quando Cesario parla di una figura dell'Antico Testamento, che annuncia una realtà del Nuovo, usa frequentemente i termini *figura, typus, imago e similitudo*¹⁴³.

L'utilizzo del termine *typus*, ad eccezione del sermone 117, che viene ripreso quasi completamente da Ambrogio, non dipende dalle fonti di Cesario, ma rappresenta una terminologia specifica del nostro vescovo. Lo stesso non può essere detto per gli altri termini, che nella maggior parte dei casi dipendono dai modelli usati e si riscontrano già negli autori antichi conosciuti da Cesario. Egli sembra usare questi termini indifferentemente, come se avessero il medesimo significato e volesse solamente rompere la monotonia del discorso. Tali espressioni, inoltre, non indicano unicamente i tipi o le prefigurazioni del Nuovo Testamento che si trovano nell'Antico, ma sono usate anche per designare delle semplici metafore.

Qualche volta il passaggio dal senso letterale a quello spirituale è indicato dall'uso del verbo¹⁴⁴, che solitamente è *significare*, oppure, abbastanza spesso, *intellegere*; entrambi questi verbi sembrano essere dovuti all'influenza di Agostino, poiché li si ritrova nelle sue predicazioni.

Un altro verbo che compare con una certa frequenza è *figurare*, solitamente messo in opposizione ad altri verbi come: *complere, adimplere, implere*. Il verbo *complere*, che Cesario utilizza in alcuni sermoni sull'Antico Testamento, indica il passaggio da una figura veterotestamentaria al suo compimento in Cristo o nei cristiani. Altri verbi sono utilizzati un po' meno, come ad esempio *praefigurare* e *designare*; quest'ultimo verbo, che mette in rilievo il senso spirituale del testo, s'incontra maggiormente nella *recapitulatio*, ovvero nella parte terminale del testo, in cui il vescovo ha modo di riassumere i suoi insegnamenti con un'accentuazione più personale.

Nel momento in cui Cesario considera il senso spirituale, egli parla spesso di *mysterium* e di *sacramentum*¹⁴⁵. Il primo termine ricordato è la translitterazione latina della parola

143Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, p. 32. Anche Irma Bonini nota che, parlando di una fatto dell'Antico Testamento e svelando il valore quasi profetico da esso assunto rispetto al Nuovo, Cesario usa frasi come: "*in mysterio factum esse*", "*figuram habere*", "*typum...designare*" oppure "*in typo esse*". Si veda: I. BONINI, "Lo stile nei sermoni di Cesario di Arles", *Aevum*, 36, 1962, p. 255.

144Sull'uso dei verbi caratteristici dell'esegesi di Cesario si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 33

145Per l'uso fatto da Cesario dei termini *mysterium* e *sacramentum* si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons*

greca *mysterion*, spesso tradotta essa stessa con il latino *sacramentum*; anche se entrambi i termini possono assumere dei significati diversi, si può asserire che in un contesto esegetico essi indichino specificatamente i tipi o le figure dell'Antico Testamento.

Il termine *mysterium* potrebbe assumere il significato di mistero per indicare la verità rivelata da Dio, ma, se esso è messo in parallelo a *sacramentum*, quasi sicuramente la corretta comprensione vuole che il termine indichi il simbolo o la figura¹⁴⁶

Vi sono altre espressioni che ricorrono frequentemente nei sermoni dell'Arelatense, ad esempio, per indicare il senso letterale della Scrittura, Cesario usa il termine *littera* e, come in Origene, tale parola è spesso correlata al passo di *II Corinzi 3,6*, in cui Paolo sostiene che la lettera uccide. Un'altra espressione, ancora più sfruttata, è *secundum litteram*, che non sembra essere dovuta alle fonti usate dal vescovo e che ricorre in opposizione all'espressione *spiritalis intellectus*.

Il senso letterale può essere designato anche dal termine *historia*, ma in questo caso la terminologia di Cesario non è personale, ma risente dell'influsso di Origene, che usa spesso il termine con questo significato.

Sempre per mettere in evidenza che l'Antico Testamento è l'ombra delle realtà che devono venire Cesario usa il termine *umbra*, in alcuni casi in opposizione a *veritas* ed in altri in parallelo ad *imago* e a *figura*. È interessante notare che, per indicare il carattere dell'Antico Testamento, Cesario lo rappresenta anche come un velo, *velamen*, che ricopre i misteri e che va sollevato per lasciare trasparire lo Spirito vivificante che si nasconde dietro ad esso; una sottolineatura di questo carattere si ha quando il termine *velamen* viene rafforzato, perché posto in parallelo con l'espressione *umbrae veteris legis*¹⁴⁷.

La parola *allegoria* è poco usata da Cesario e sempre in dipendenza da Origene o da Agostino; invece il termine *similitudo*, che nella maggior parte dei casi significa “comparazione”, nei *Sermones de Scriptura* assume il significato di figura. Il termine *species* può avere il valore di “prefigurazione”, anche se sovente indica l'apparenza¹⁴⁸.

81-105, 2000, p. 33-35.

146S. CAESARII *Serm.* 84, 2 (CCSL 103, p. 345; 330, 22-331, 1).

147S. CAESARII *Serm.* 118, 6 (CCSL 103, p. 495; 473, 28-30).

148L'uso di questi termini in Cesario è chiarito ed esemplificato da Courreau: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, p. 35-37.

L'opposizione tra l'Antico e il Nuovo Testamento è rappresentata anche dalla contrapposizione tra il senso carnale, o corporale, e quello spirituale. Nei sermoni si trova la coppia di avverbi *carnaliter-spiritualiter*, oppure la coppia *corporaliter-spiritualiter*, tuttavia il loro utilizzo è limitato e risente profondamente del linguaggio proprio delle opere di Origene. Questi avverbi, quindi, non possono essere considerati degli elementi caratteristici del vocabolario esegetico dell'Arelatense¹⁴⁹.

Solo una piccola parte di questi termini viene utilizzata spesso nei sermoni come: *figura, figurare, imago, intellegere, mysterium, sacramentum, significare, typus*. Certamente la frequentazione assidua dei testi di Agostino ed Origene ha fatto in modo che tali espressioni fossero familiari a Cesario, ma questo non vuol dire che il loro utilizzo dipenda unicamente dalla fonte utilizzata¹⁵⁰.

L'assenza di termini caratteristici non indica, inoltre, che Cesario non riscontri nel testo biblico un significato spirituale; in alcuni casi egli si accontenta di mettere in parallelo un personaggio o una scena dell'Antico Testamento con un personaggio o una scena del Nuovo. Nel sermone 89,1¹⁵¹, l'Arelatense afferma che Giacobbe inviò suo figlio e che Dio inviò suo figlio, creando così una lampante corrispondenza tra i due avvenimenti; in altri casi il passaggio al piano spirituale è suggerito dalla sintassi di valore esplicativo, che sfrutta congiunzioni come: *sic et, et sicut, ita et, id est*¹⁵².

Da quanto ho detto fino ad ora, emerge chiaramente che Cesario distingue abitualmente due sensi delle Scritture: quello letterale, che chiama *historia* o *littera*, e quello spirituale, che viene indicato con una varietà di termini e va a sua volta suddiviso in due categorie, a seconda che si considerino i misteri della fede, oppure la vita cristiana o, in altre parole, il senso morale¹⁵³.

Cesario indica sempre quando passa dalla lettera allo Spirito, ma non chiarisce mai quando distingue le due varietà di senso spirituale e non dà prova di usare un vocabolario che rifletta la distinzione; un esempio di questo sono i figli di Rebecca,

149Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 37.

150Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 37-38.

151S. CAESARII *Serm.* 89, 1 (CCSL 103, p. 366; **350**, 20-22).

152Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 38.

153Per i diversi sensi che Cesario riscontra nelle Scritture si vedano: S. FELICI, "L'integrazione tra esegesi e catechesi in Cesario di Arles", in *Esegesi e catechesi nei Padri*, 1994, p. 190-191; J. COURREAU, "L'exegese allegorique de Saint Cesaire d' Arles", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 78, 1977, p. 181; CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 39.

prefigurazione di ebrei e cristiani e, al contempo, incarnazione dei malvagi in contrapposizione ai buoni. Nel testo, il piano morale non è introdotto da termini peculiari, ma solo dall'espressione “*sed et alio*”¹⁵⁴.

In questo modo, anche se Cesario non parla mai di un triplice senso delle Scritture, tranne che nel sermone dedicato al bastone di Aronne, si trovano nei sermoni tre livelli d'interpretazione: un senso letterale o storico, un senso allegorico ed uno morale, che risulta essere l'applicazione presso i cristiani degli insegnamenti di Cristo e della Chiesa, che a loro volta sono stati annunciati nell'Antico Testamento.

Il senso morale è annunciato spesso con l'espressione “*in nobis*” e, se si pone tale aspetto in relazione alla storia della salvezza, si riscontra che essa si compone di tre tappe: la prefigurazione nell'Antico Testamento, la realizzazione in Cristo e l'attualizzazione nella vita cristiana¹⁵⁵.

Il senso letterale delle Scritture non ha molta importanza per Cesario, egli lo ritiene banale e talmente semplice da non richiedere particolari chiarificazioni per essere compreso. Quando lo nomina il suo scopo è quello di passare ad un altro livello, di mettere in evidenza il senso spirituale che si cela sotto la lettera, di modo che i fedeli ne diventino consapevoli, com'è dimostrato dal fatto che il vescovo fa appello alla loro capacità d'attenzione e li invita a seguire i suoi insegnamenti con diligenza. Se il senso letterale non richiede sforzi per essere compreso, il senso spirituale, invece, necessita di una profonda riflessione per venire in superficie¹⁵⁶.

L'importanza attribuita da Cesario al senso spirituale, così meticolosamente ricercato tra le parole dell'Antico Testamento, è dovuta al fatto che in esso si nascondono le profezie che annunciano il Nuovo Testamento ed in particolare le figure di Cristo, verso cui convergono tutte le Scritture¹⁵⁷. Inoltre, non si deve dimenticare il difficile compito che è spettato a chi, come Cesario, doveva allo stesso tempo rifiutare l'aspetto giudaico dell'Antico Testamento e dimostrarne la validità per i cristiani. Da sempre, l'esegesi allegorica trova la sua ragione d'essere in questa continua tensione tra il rifiuto di

154S. CAESARII *Serm.* 86,2, 4.

155Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 39-40.

156Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 40-41.

157Le figure di Cristo, che Cesario individua nelle Scritture, sono chiarite da Courreau, che analizza i diversi aspetti della cristologia, come l'Incarnazione, il rapporto con la Legge e gli ebrei, la Passione e la Resurrezione: J. COURREAU, “L'exegese allegorique de Saint Cesaire d' Arles”, *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 78, 1977, p. 184-206.

pratiche ed interpretazioni giudaizzanti e la volontà di conservare le Scritture, dimostrando che esse tendono senza alcun dubbio verso la realizzazione di tutte le promesse in Cristo¹⁵⁸. Cesario ripercorre, nei suoi sermoni, la strada già delineata dai Padri e ne ripropone le interpretazioni divenute tradizionali, per dare forza alla sua esegesi spirituale; non si deve dimenticare, inoltre, la più importante delle luci che illumina il cammino del vescovo, ovvero Paolo, le cui parole sono frequentemente citate da Cesario a sostegno del proprio pensiero.

Ancora una volta mi trovo a ribadire uno degli aspetti chiave dell'operato di Cesario, ovvero l'importanza rivestita dall'esegesi spirituale, necessaria per permettere la conversione di ebrei e pagani e per dimostrare ai cristiani la continuità della storia della salvezza, che si realizza attraverso i due Testamenti¹⁵⁹.

Tutta la Bibbia annuncia Cristo e la Chiesa dei gentili, il vero Israele che è succeduto al giudaismo e lo ha completamente soppiantato, senza che questo implichi una spaccatura all'interno della storia della salvezza. La lettura tipologica permette di riscontrare la presenza della realtà della Nuova Alleanza nelle figure dell'Antica. Gli esempi tratti dalle Scritture si moltiplicano fino a creare una fitta rete di corrispondenze, che tiene saldamente legati i due Testamenti¹⁶⁰.

È come se Dio, agli occhi di Cesario, avesse magistralmente strutturato la storia perché in essa non vi fossero incongruenze, ma ogni singolo elemento trovasse la collocazione che gli è peculiare, per costituire un tutto armonico. L'odio degli ebrei, che ha condotto il Salvatore alla croce, si trova espresso simbolicamente nel passato di Israele, di modo che la storia di un solo popolo sia elevata ad immagine costante del momento culminante della storia stessa, in una continua tensione verso l'esauritivo compimento di

158L'esegesi allegorica mette in risalto la continuità e l'opposizione dei due Testamenti e dei due popoli, dimostrando che la Chiesa è un prolungamento del popolo di Dio, il vero Israele di Dio, e che allo stesso tempo è in rottura con il giudaismo: J. COURREAU, "L'exegese allegorique de Saint Césaire d'Arles", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 78, 1977, p. 266.

159Per Sergio Felici, l'esegesi tipologica o allegorica di Cesario affonda le sue radici nella concezione dell'intimo legame che sussiste tra Antico e Nuovo Testamento; i personaggi e le vicende della storia veterotestamentaria sono per il vescovo i modelli che preannunciano Cristo e la Chiesa e si realizzano nella realtà ecclesiale. Si veda: S. FELICI, "L'integrazione tra esegesi e catechesi in Cesario di Arles", in *Esegesi e catechesi nei Padri*, 1994, p. 196. Anche Courreau attribuisce un certo valore all'esegesi spirituale, sostenendo che mediante esse i cristiani apprendono l'unità profonda della storia della salvezza attraverso i due Testamenti: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 43.

160Si veda: J. COURREAU, "Saint Césaire d'Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 108.

ciò che da sempre era annunciato.

2.5- Le fonti.

L'ultimo aspetto da considerare è costituito dalle fonti che Cesario utilizza: la Bibbia e i commenti di essa fatti dagli autori precedenti, la cui autorità è per lui altrettanto importante. Gli scritti del nostro vescovo non brillano certo per la loro originalità, poiché numerose figure in essi utilizzate sono tratte dai testi di coloro che lo hanno preceduto nel compito dell'evangelizzazione. Nel medesimo sermone, inoltre, non è difficile trovare tracce di fonti diverse, come se Cesario tagliasse qua e là i brani che maggiormente gli sembrano utili al suo fine, per poi ricomporli in un ordine nuovo e maggiormente accessibile alle semplici menti dei suoi fedeli. Alcuni temi possono essere omessi, perché ritenuti superflui o troppo complessi per la catechesi, altri possono essere trattati più diffusamente che nelle fonti e ciò che era sottinteso dall'autore, di cui egli è il degno epigono, viene reso esplicito, di modo che non vi possano essere fraintendimenti. L'importante, per Cesario, è che il linguaggio utilizzato sia semplice e conciso e che la struttura dell'argomentazione risulti intellegibile, per far sì che la dolce dottrina dei Padri possa essere comprensibile a tutti, come egli stesso dichiara in diversi sermoni¹⁶¹. Il modo in cui le fonti sono utilizzate varia quindi di volta, in volta: in alcuni casi ci s'imbatte in una totale emulazione del modello, in altri casi i sermoni sono costituiti da frammenti provenienti da una pluralità di fonti, integrate le une con le altre a comporre un tutto armonico; infine, ci sono delle omelie in cui Cesario dice di riprendere una lunga tradizione esegetica, ma non cita esplicitamente nessun autore antico, rendendo difficile risalire allo scritto specifico a cui ha attinto¹⁶².

Gli autori a cui ricorre maggiormente sono Origene ed Agostino; dal primo dipendono i sermoni che recano un commento alla *Genesi*, all'*Esodo*, al *Levitico*, a *Giosuè* e ai

161S. CAESARII *Serm.* 86, 1 (CCSL 103, p. 353; **338**, 2-13); *Serm.* 96, 3 (CCSL 103, p. 394; **377**, 34-**378**, 5); *Serm.* 114, 1 (CCSL 103, p. 474; **452**, 11-16).

162Il modo in cui Cesario utilizza le fonti è chiarito da Courreau: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 20-23. Anche Bardy delucida in che modo Cesario abbia utilizzato le sue fonti e quali esse siano: G. BARDY, "La prédication de Saint Césaire d'Arles", *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 29, 1943, p. 220-227..

Numeri, mentre nel caso di Agostino non è possibile circoscrivere un gruppo di sermoni che risentono del suo influsso. La sua influenza non è esercitata su degli aspetti particolari, ma si estende a tutta l'opera di Cesario e, anche dove non è possibile stabilire a che testo in particolare si faccia riferimento, si può comunque cogliere l'ombra del vescovo d'Ipbona dietro le parole dell'Arelatense. Le opere di questa grande personalità maggiormente sfruttate nella composizione dei sermoni sono: le *Enarrationes in Psalmos*, i *Sermoni* propriamente detti, il trattato sul Vangelo di Giovanni, *In Evangelium Ioannis*, quello sulla prima lettera di Giovanni, *In epistolam Ioannis ad Parthos*, e alcuni passaggi del secondo libro delle *Quaestiones Evangeliorum*. Inoltre non si deve tralasciare che tra i sermoni di Cesario potrebbero celarsi i resti di alcune opere perdute di Agostino¹⁶³.

Ambrogio è l'altra grande figura i cui scritti hanno esercitato un peso determinante sull'opera di Cesario; dove egli commenta le vicende che hanno per protagonista Giuseppe, si ritrova l'eco delle parole che il vescovo di Milano ha utilizzato nel suo *De Ioseph*¹⁶⁴ e dove si parla di Gedeone si vede l'impronta dell'introduzione al *De Spirictu Sancto*¹⁶⁵.

La lista di autori a cui Cesario attinge, per riplasmarne gli scritti, si amplia, anche se la loro influenza è un po' più ristretta, se paragonata a quella di Origene ed Agostino¹⁶⁶. L'insieme delle fonti comprende: Eusebio Gallicano, del quale è usata la *Homilia* 52, nel sermone 152, e le cui *Homiliae* 5 e 6 sull'Epifania sono state utilizzate per la composizione dei sermoni che trattano le nozze di Cana¹⁶⁷, Gregorio d'Elvira, di cui è utilizzato il *Tractatus Origenis* XI per comporre il testo del sermone 106 sulle spie e l'uva, Ephrem di Siria, di cui viene utilizzata la traduzione latina di un sermone sulla punizione degli abitanti di Ninive, per comporre il sermone 143, che tratta lo stesso argomento. Vanno considerati poi l'epistola 23 di Paolino di Nola, a cui il vescovo si è ispirato per comporre due omelie su Sansone¹⁶⁸. Di Quodvultdeus sono utilizzate diverse

163 Per la dipendenza di Cesario da Origene ed Agostino si veda: Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 17-18.

164 S. CAESARII *Serm.* 89; *Serm.* 92.

165 S. CAESARII *Serm.* 117.

166 I diversi autori usati da Cesario per la composizione dei sermoni sono ricordato da Courreau: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 19-20.

167 S. CAESARII *Serm.* 167; *Serm.* 168; *Serm.* 169.

168 S. CAESARII *Serm.* 119; *Serm.* 120.

opere, come il *Tractatus adversus paganos et Arrianos* e il *Contra Iudaeos*, i cui estratti costituiscono il materiale usato per la composizione del sermone 178, 1-3. Di questo autore si ritrova l'influenza anche nei sermoni 95 e 97, ispirati al *De cataclysmo*. L'impronta di Cipriano si riscontra nella parte terminale del sermone 90 su Giuseppe, che risente della sua opera *De zelo et livore*, mentre di Massimo di Torino sono utilizzati i sermoni. La traduzione latina di un sermone di Giovanni Crisostomo è stata usata per il sermone 113,1-3.

Questi autori, come ho già annunciato, non sono l'unica risorsa che Cesario utilizza per esprimere il suo pensiero in merito alle Scritture, infatti, quando si trova a dover commentare un passo scritturistico, egli fa appello ad altre citazioni bibliche per giustificare la sua esegesi allegorica¹⁶⁹. In altre parole egli sostiene la Scrittura con la Scrittura stessa. Per chiarire e sostenere le parole che Gesù dice nel Vangelo, ad esempio, Cesario ricorre a ciò che molto tempo prima era stato detto da Isaia, oppure utilizza i versi di un salmo per rafforzare la sua interpretazione. Alcuni passi della Bibbia, usati per questo scopo, sono comuni agli autori a cui attinge, altri invece sono peculiari dell'Arrelatense.

Non si deve dimenticare la figura che gioca un ruolo fondamentale nel definire il pensiero di Cesario, ovvero Paolo. Le citazioni dell'Apostolo compaiono ovunque nei sermoni, quasi rappresentassero i pilastri su cui si fonda la visione della fede che il vescovo propone ai suoi fedeli¹⁷⁰.

Come si è potuto notare nel corso di questa sommaria presentazione dei sermoni, la lettura tipologica di Cesario è incentrata sul mistero della Chiesa e di Cristo. La Chiesa, attraverso l'esegesi, ci appare come il prolungamento del popolo di Dio, come il vero Israele, che contemporaneamente appare in rottura con il giudaismo e segna la continuità con le promesse che ad esso sono state fatte. L'esegesi allegorica mette ben in risalto i due aspetti di continuità e d'opposizione, che allo stesso tempo legano e dividono i due Testamenti e i due popoli. Unione e differenza trovano una spiegazione nel corretto modo d'intendere quanto hanno detto i profeti e quanto è stato scritto. Il

169 Per l'utilizzo della Bibbia da parte di Cesario si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 14-17.

170 Cesario, come Origene, ricorre spesso all'autorità di San Paolo per giustificare il suo ricorso all'esegesi allegorica. I testi dell'Apostolo che si ritrovano maggiormente nei sermoni sono: I *Cor.* 10,11; II *Cor.* 3,6; *Romani* 15,4. Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 44-45.

mistero della vocazione d'Israele e del suo rifiuto, in nome del più profondo mistero della croce, gioca un ruolo centrale nella predicazione di Cesario, come il battesimo, tramite cui il popolo cristiano viene aumentato di nuovi membri.

Diventato parte del popolo di Dio, il cristiano deve vivere ed intendere spiritualmente quello che gli ebrei hanno inteso solo carnalmente nel corso della loro storia. La lotta a cui il cristiano è chiamato non si svolge più contro popoli nemici, che minacciano la terra promessa, ma contro i vizi dell'anima. In questo modo l'Antico Testamento non è solo la fonte d'informazione sulla vita di Cristo e della Chiesa, ma anche un modello da seguire nel condurre una vita pienamente cristiana; la fonte dell'insegnamento morale, che deve essere impartito a coloro che vogliono vivere nel segno di Cristo.

CAPITOLO 3

GLI EBREI NEI SERMONI

3.1-Uno spaccato del mondo di Cesario: le *Admonitiones*.

Consideriamo ora singolarmente i vari sermoni, per delineare un'immagine degli ebrei che vivevano ad Arles e nelle zone circostanti e per analizzare i tratti peculiari del pensiero di Cesario sullo statuto di questo popolo dopo la venuta di Cristo. L'analisi va compiuta prestando una particolare sensibilità all'interpretazione della Bibbia che viene proposta dall'Arelatense e che, come vedremo, è strettamente vincolata alla successione tra Sinagoga e Chiesa e alla vicenda cristologica.

Ho deciso di procedere trattando per primi i brevi riferimenti che si estrapolano dalle *Admonitiones* e poi il materiale più corposo dei *Sermones de Scriptura*. Nel caso di questi ultimi ho sviluppato la trattazione seguendo l'ordine dei sermoni così com'è stato stabilito da Morin, poiché lo studioso ha collocato uno di seguito all'altro i sermoni che trattano gli stessi temi biblici, anche se di volta in volta sono messi in evidenza tratti differenti.

Il primo riferimento all'interno dei sermoni, che ci permette d'ipotizzare la presenza di ebrei nella comunità a cui si rivolge l'Arelatense, si trova nel primo testo. Questo scritto riveste una certa importanza all'interno della raccolta, poiché rappresenta la dichiarazione operativa di Cesario sui compiti del vescovo e dei sacerdoti; inoltre, esso è rappresentativo dei temi essenziali della predicazione di Cesario, che si ritroveranno più volte ripetuti nel corso dei successivi sermoni¹⁷¹.

Al centro del discorso è posta la necessità dell'insegnamento e della predicazione da parte del clero per la salvezza delle anime. L'attenzione degli uomini di Chiesa è richiamata sull'importanza vitale di cui è rivestita la cura pastorale e sulla possibilità dell'uso di sermoni scritti per trasmettere la parola e ovviare, in questo modo, alla difficoltà dovuta alla mancanza di predicatori professionisti nelle singole parrocchie.

¹⁷¹Rimando a questa tesi a p. 17-18, nota 18.

I preti sono invitati a preservare ed accrescere l'utile e necessario costume della lettura giornaliera della Bibbia e sono spronati a custodire con cura la vigna del Signore dalle bestie spirituali. Ogni prete deve fare in modo di non trascurare il suo impegno di istruire i fedeli sulle cose ultime, sulla fine del mondo e sul giorno del giudizio, proclamando la salvezza del giusto e la punizione del peccatore, richiamando i malvagi, mostrando loro i peccati che hanno commesso e ricordando il giudizio che li attende a causa delle azioni peccaminose compiute. Questo è il sermone più lungo che Cesario indirizza ai vescovi della sua provincia per indicare loro cosa debbano fare e soprattutto predicare. E' probabile che questo appello non sia mai stato pronunciato in pubblico, ma si può ipotizzare, con ogni probabilità, che esso fu diffuso di diocesi in diocesi come lettera circolare; infatti, questo primo sermone è posteriore al concilio di Agde tenutosi nel 506, com'è testimoniato dal fatto che nel testo si riscontra un riferimento al concilio stesso¹⁷², e probabilmente è anteriore al concilio di Vaison, che in esso non viene nominato.

Di particolare interesse per i nostri fini è il passaggio nel quale il vescovo delinea le due differenti tipologie di elemosina con le quali si può prestare aiuto al prossimo: quella del corpo e quella dell'anima. Si può donare materialmente, sfamando gli indigenti, o si può donare il cibo della dottrina, ristorando l'anima con la parola di Dio e istruendo gli ignoranti. Proseguendo il suo discorso Cesario precisa che, mentre l'elemosina del corpo può essere data anche da un laico, da un pagano, qualche volta perfino da un ebreo o da qualcun altro, quella che giova allo spirito può essere ricevuta solamente da un sacerdote¹⁷³. Se un uomo di Chiesa non possiede sostanze materiali da poter donare, l'elemosina dell'anima, l'istruzione spirituale, è sufficiente per lui, perché il suo compito non è quello di curarsi dei beni di questa terra, ma quello di essere un guardiano di anime.

Alcuni autori, come Courreau¹⁷⁴ e Klingshirn¹⁷⁵, utilizzano questo passaggio del

172S. CAESARII *Serm.* 1,14 (CCSL 103, p. 10; **12**, 34-35). Si veda questa tesi a p. 17-18; nota 18.

173S. CAESARII *Serm.* 1,8 (CCSL 103, p. 6; **8**, 8-13):«*Eleemosynam animae, id est, cibum doctrinae maxime sacerdotibus convenit erogare: et si sacerdos propter doctrinae substantiam minus erogare possit cibum corporis, et non habuerit quod illi dederit, donat laicus, donat paganus, donat aliquotiens et Iudaeus, donat quilibet alius; doctrinam vero sacerdos si non dederit, etiam si habeat, dare laicus non praesumit.*».

174 J. COURREAU, "Saint Césaire d' Arles et les juifs", *Bulletin de littérature ecclésiastiques*, 71, 1970, p. 104.

175W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 180.

sermone per sottolineare come Cesario non dimostri una disposizione negativa nei confronti degli ebrei, ma esterni, in qualche modo, un senso di ammirazione nei loro confronti, poiché li utilizza come esempio per richiamare l'attenzione dei suoi fedeli sull'elemosina che essi compiono.

Ai miei occhi il passaggio appena citato non sembra pienamente utilizzabile per dimostrare una positiva predisposizione d'animo di Cesario nei confronti degli ebrei. Sicuramente non ne offende la comunità, sfruttando invettive trite e ritrite, e riconosce loro un merito che non può essere attribuito ad alcuni cristiani; tuttavia, osservando la struttura del sermone, non si può tralasciare il confronto che in modo indiretto Cesario traccia tra i due tipi di elemosina, che appaiono chiaramente rivestire un peso diverso nell'economia della salvezza umana.

Se l'elemosina secondo la materia, legata ai bisogni del corpo, può essere elargita da chiunque, compresi i pagani, quella che apporta il nutrimento necessario all'anima e appare come la più importante tra le due può essere donata ai fedeli solamente da un uomo di Chiesa, perché un laico, sebbene istruito e preparato nella sua fede, non potrebbe donarla ad un suo pari. Se si confronta il breve passaggio, in cui si riconosce agli ebrei di compiere qualche volta l'elemosina, con la struttura più ampia del sermone, che ci permette di comprendere quale sia lo scopo dell'Arelatense, il riconoscimento compiuto in queste poche righe diventa a mio avviso secondario. Non è che una ulteriore osservazione che mette in luce quanto sia importante donare la parola di Dio alle anime dei fedeli, in opposizione alla scarsa rilevanza dei bisogni del corpo. Ogni uomo ha un uomo interiore ed uno esteriore: come l'uomo esteriore muore, se privato del nutrimento terreno, così perirà l'uomo interiore, se non si ha cura di fornirgli il cibo della parola di Dio.

Nel paragrafo 12, dello stesso sermone, fa la sua comparsa per la prima volta un particolare termine, che viene inserito da Cesario nel contesto delle pratiche magiche di stampo pagano e che, data la sua valenza tradizionale, ha attirato la mia attenzione. Il termine in questione è *phylacteria* ed è naturale chiedersi se esso sia, in questo contesto, legato ad una pratica ebraica, che aveva avuto modo di esercitare la sua influenza sui cristiani, oppure sia utilizzato con un valore differente, per indicare qualche usanza

pagana, che poteva presentare delle affinità con questo elemento del culto ebraico¹⁷⁶.

Nel passo in questione, Cesario si rivolge agli uomini di Chiesa e pone loro un interrogativo: chi potrebbe essere tanto incapace da non riuscire a compiere una predica, per ammonire qualcuno a non adorare gli alberi, a non dare retta ai presagi e a non consultare maghi ed indovini? Il contesto è quindi quello di una esortazione a coloro che, pur facendo parte del clero, affermano di non essere in possesso della facoltà di predicare.

Cesario continua il suo discorso affermando che nessuno deve seguire il malvagio costume dei pagani, considerando in quale giorno partire per un viaggio e quando tornare a casa, e poi prosegue esternando un suo timore: egli crede che non solo i laici si lascino corrompere da queste usanze, ma, quel che è peggio, che anche gli uomini religiosi facciano ricorso ad esse. Tra le varie pratiche, contro cui il vescovo esterna la sua riprovazione, fanno la loro comparsa i filatteri, affiancati ai diabolici segni magici e agli amuleti, che le persone appendono su se stesse e sui loro beni¹⁷⁷.

Ho avuto modo d'incontrare in altri sermoni il riferimento a questi oggetti e vi è una citazione del vangelo di Matteo, fatta da Cesario¹⁷⁸, che mi fa pensare che tali "talismani" possano essere ricondotti ad un substrato di pratiche giudaizzanti. Inoltre, è naturale pensare al canone 83 degli *Statuta Ecclesia Antiqua*, che legifera contro le superstizioni ebraiche, e al canone 40 del concilio di Agde, in cui si invitano i preti a non prendere parte ai banchetti degli ebrei: che apprendessero in tali occasioni queste pratiche diaboliche, che un buon cristiano e, tanto di più, un pastore di anime dovevano evitare?

Ritornando ancora un istante sulla struttura complessiva di questo primo sermone, vorrei sottolineare che il passo che inserisce gli ebrei nel discorso, come termine di

176Si veda questa tesi a p. 23-24.

177S. CAESARII *Serm.* 1, 12 (CCSL 103, p. 8-9; **11**, 2-11): «Sed illud quis est qui non possit dicere, ut nullus ad arborem vota reddat, nullus auguria observet, nullus praecantatores adhibeat, nullos caraios vel divinos inquirat, nullus paganorum sacrilego more consideret qua die in itinere egrediatur, vel qua die ad domum propriam revertatur, quomodo non solum laicos, sed etiam, quod peius est, nonnullos religiosos timeo more sacrilego praeveniri? Quid est qui non possit dicere: Nemo alteri detrahant, quod sibi detrahi non vult; et qui detrahint fratrem suum eradicabitur; nullus phylacteria aut diabolicos characteres vel aliquas ligaturas sibi aut suis adpendat...».

178S. CAESARII *Serm.* 50, 2 (CCSL 103, p. 226; **216**, 21-24). La stessa citazione dal Vangelo di Matteo, come ho già avuto modo di riportare, è utilizzata da Marcel Simon per avvalorare il carattere ebraico dei filatteri. Si veda: M. SIMON, *Verus Israel*, p. 422-423. Si veda anche questa tesi a p. 23 e a p. 75, per una considerazione più approfondita del sermone di Cesario.

paragone sulla questione dell'elemosina, in fondo non riconosce loro un grande merito. Se lo si considera all'interno dell'ottica generale del sermone, il cui fine ultimo è richiamare gli uomini di Chiesa all'importante servizio della predicazione, il riferimento agli ebrei diventa secondario. I beni materiali che possono essere donati hanno una certa importanza, come aiuto portato agli indigenti, ma non sono il dono più importante, perché poco importa salvare il corpo, se non ci si occupa della salvezza dell'anima.

Gli ebrei sono nuovamente nominati dal vescovo nei sermoni 10 e 11, ma anche in questo caso l'intento non appare polemico e non si riscontra nelle parole utilizzate un tono acceso, che faccia trasparire qualche astio esistente in seno alla comunità cristiana.

Nel decimo sermone, l'intento di Cesario è chiarire ai suoi fedeli alcuni elementi della fede cattolica e tra essi non può mancare la vicenda cristologica. Egli ripercorre i momenti fondamentali della vita di Gesù, che si è fatto uomo per la liberazione degli uomini dal peccato, che è nato dalla vergine Maria, che fu condannato e perseguitato dagli ebrei, incoronato con una corona di spine e sacrificato sulla croce per la salvezza del mondo intero.

Gli ebrei rientrano nel quadro della narrazione in quanto sono coloro che lo hanno condannato¹⁷⁹, ma non si fa menzione dell'accusa di deicidio, non si scorge nelle parole del vescovo nessuna volontà di addossare sulle spalle di questi uomini la grave macchia del peggiore dei peccati. Egli si limita, con tono pacato, a ricordare ai suoi fedeli le vicende che hanno segnato la nascita, la vita e la morte di Gesù. L'assenza in un tale contesto di invettive ed accuse si può ritenere, a mio parere, più eloquente di mille parole. Se ci fosse stato dell'attrito tra le due comunità, cristiana ed ebraica, e se la Chiesa avesse voluto istigare gli animi dei fedeli all'odio verso gli avversari religiosi, credo che nella narrazione della Passione avremmo dovuto trovare degli indizi, che ci conducessero a questa conclusione, infatti, il campo è il più fertile per poter procedere con le accuse agli ebrei deicidi. Il testo, invece, tace e ci restituisce un'asciutta narrazione degli eventi.

Anche nell'undicesimo sermone viene ricordata ai fedeli l'importanza della morte di Cristo, che ha salvato gli uomini e sconfitto il male, non per mezzo del suo potere, ma con la sua Passione.

179S. CAESARII *Serm.* 10, 2 (CCSL 103, p. 52; 52, 2-10).

Anche in questo caso compaiono nella narrazione gli ebrei, o per meglio dire i capi degli ebrei, che con Giuda e i re della terra costituiscono il gruppo degli accusatori di Cristo¹⁸⁰; nell'insieme sono detti essere gli strumenti del diavolo, che opera attraverso loro per ottenere la condanna a morte del Messia.

Anche in questo caso la narrazione degli avvenimenti è molto asciutta, sebbene vi sia la menzione del diavolo, che, come si nota nel complesso dei sermoni, fa parte di un uso peculiare del linguaggio da parte del vescovo e viene utilizzata da Cesario per dare enfasi al suo discorso e sottolineare la malvagità di azioni e cose. Ci si poteva aspettare, come nel precedente sermone, che la memoria del sacrificio di Cristo desse la possibilità al nostro vescovo di far ricorso ad un'ampia tradizione di ingiurie ed accuse contro gli assassini del Salvatore, ma nel testo non vi è traccia di esse.

Al sermone 13 si trova un nuovo riferimento agli ebrei, che li vede, ancora una volta, utilizzati come oggetto di comparazione. Nel sermone in questione, Cesario ricorda che non è sufficiente ricevere il nome di cristiani, se non si compiono le opere adeguate; se le buone parole proferite non vengono concretizzate nelle azioni. La parola deve essere seguita da un comportamento degno e questo prevede il rispetto della domenica. In questo contesto, entrano in scena gli ebrei, che sono presi a modello per il loro comportamento rispettoso e di grande devozione per la celebrazione del sabato, che si concretizza nell'astensione dai lavori servili¹⁸¹.

Il loro rispetto della festa dovrebbe essere di monito per i cristiani, che devono imparare a comportarsi come tali non solo nelle parole. In realtà, questo riconoscimento non deve essere sopravvalutato, infatti, l'aggettivo utilizzato da Cesario per caratterizzare questi ebrei è ancora una volta *infelices* e già da solo basterebbe a far pensare ad una situazione di svantaggio di questo gruppo religioso. Inoltre, la comparazione, impostata nel modo in cui l'ha fatta il nostro vescovo, lascia presupporre una superiorità dei cristiani. Cesario afferma che, se gli infelici ebrei celebrano il sabato con grande devozione, tanto di più i cristiani dovrebbero recarsi in chiesa per la salvezza della loro anima. La comparazione, che ha come fine il risveglio del fervore degli animi dei fedeli,

180S. CAESARII *Serm.* 11, 4 (CCSL 103, p. 56; 55, 21-30).

181S. CAESARII *Serm.* 13, 3 (CCSL 103, p. 66; 64, 16-19): «Omni die dominico ad ecclesiam convenite: si enim infelices Iudaei tanta devotione celebrant sabbatum, ut in eo nulla opera terrena exerceant, quanto magis christiani in die dominico soli deo vacare, et pro animae suae salute debent ad ecclesiam convenire?».

da una parte attribuisce un merito agli ebrei, rispettosi praticanti del riposo sabbatico, ma dall'altra fa di loro un termine di paragone che non solo va imitato ed eguagliato, ma che dovrebbe essere superato dai cristiani. La struttura del periodo fa pensare che i cristiani siano considerati migliori in relazione al culto divino.

Il sermone risulta importante ai nostri fini anche per un altro motivo: in esso non si trova solamente questo riferimento comparativo, che ci permette di trarre una breve informazione sul culto praticato dagli ebrei in Provenza, ma fa nuovamente la sua comparsa il termine problematico già riscontrato nella prima omelia. Cesario parla nuovamente di *fylacteria* e fa notare che un uomo cristiano, che vive una condizione di infermità, troverà il rimedio ai suoi mali nella Chiesa, dalla quale può ottenere un duplice bene: la guarigione del corpo e la remissione dei peccati .

Se la Chiesa consente a chi ha fede in lei di ottenere un tale bene, che nessun altro può garantire agli uomini, bisogna interrogarsi su quale sia la motivazione che spinge all'azione dei miseri uomini che, nel cercare la guarigione del corpo, riescono solo ad attirare su di sé numerosi mali, attraverso il ricorso agli incantatori, il culto delle fonti e degli alberi, l'uso di filatteri diabolici, la stregoneria e la consultazione di indovini, veggenti ed oracoli¹⁸².

Anche in questo caso il termine si trova inserito, senza distinzioni che lo contraddistinguano, in un contesto che elenca svariate pratiche di matrice pagana e non ci vengono forniti dal testo indizi che ci possano indirizzare verso una comprensione ebraica di questi oggetti. Il termine viene ripetuto successivamente, sempre accompagnato dall'aggettivo che lo caratterizza come un oggetto "diabolico" e sempre inserito in un elenco di pratiche pagane, che vanno evitate e condannate dai cristiani¹⁸³. Coloro che ripongono la propria fiducia in queste usanze, prestando culto alle fonti e agli alberi, consultando indovini e appendendo sui loro corpi i filatteri e i segni magici, vanno rimproverati duramente e va ricordato loro che chi ricorre a queste pratiche

182S. CAESARII *Serm.* 13, 3 (CCSL 103, p. 66-67; **65**, 8-13): «Videte, fratres, quia qui in infermitate ad ecclesia currit, et corporis sanitatem recipere, et peccatorum indulgentiam merebitur obtinere. Cum ergo duplicia bona possimus in ecclesia invenire, quare per praecantatores, per fontes et arbores et diabolica fylacteria, per caraios aut aruspices et divinos vel sortilogos multiplicia sibi mala miseri homines conantur inferre?».

183S. CAESARII *Serm.* 13, 5 (CCSL 103, p. 68; **66**, 17-22): «Et si adhuc videtis aliquos aut ad fontes aut ad arbores vota reddere, et, sicut iam dictum est, caraios etiam et divinos vel praecantatores inquirere, fylacteria etiam diabolica, characteres aut herbas vel sucinos sibi aut suis adpendere, durissime increpantes dicite, quia quicumque fecerit hoc malum, perdit baptismi sacramentum.».

malvagie perde il sacramento del battesimo.

Come ho già avuto modo di sottolineare, il piano su cui s'inserisce la condanna dei filatteri è quello più vasto della considerazione critica delle usanze pagane, ancora diffuse tra i cristiani, che rispettavano il giorno di Giove, ma non si intrattenevano in chiesa la domenica. Di conseguenza non ci sono prove sufficienti, che possano essere utilizzate per affermare con totale certezza che i *fylacteria* di cui si parla siano sovrapponibili, nella loro forma, funzione ed origine, ai tefilin degli ebrei.

Un'ultima osservazione amplia e complica ulteriormente il quadro dell'analisi: nel sermone 184 i filatteri compaiono nel titolo, come argomento da trattare, però non si trova traccia di questi oggetti nel resto del testo. In compenso Cesario parla diffusamente delle altre arti magiche.

L'esortazione al rispetto della domenica e delle feste è il tema centrale anche nel caso del sermone 73, in cui Cesario invita caldamente i fedeli a non lasciare la chiesa prima del termine della messa, subito dopo la fine della lettura, a non chiacchierare durante la predica, distraendosi e distraendo anche gli altri, e a partecipare all'offerta del sangue e del corpo di Cristo. L'invito a non lasciare la chiesa nel giorno di domenica e durante le maggiori feste, prima che il divino mistero sia completato, viene rinnovato anche nel seguito del sermone e l'Arelatense, per incitare i suoi fedeli, fa ricorso al confronto con gli *infelices Iudaei*. Essi di sabato non compiono lavori nelle terre, rispettando in questo modo il giorno del Signore, cosa che invece non accade la domenica presso i cristiani¹⁸⁴. La comparazione tra i due differenti comportamenti, messi in atto dagli ebrei e dai cristiani, fa risaltare, anche in questo caso, una superiorità potenziale di quest'ultimi; infatti, si afferma che coloro che sono redenti, non con argento, non con oro, ma con il sangue prezioso di Cristo, dovrebbero pensare alla salute della loro anima ancora di più di quanto non facciano gli altri.

Come nei precedenti casi, non mi trovo del tutto concorde con chi utilizza questi brevi passi dei sermoni di Cesario per trarre delle conclusioni sul suo atteggiamento nei

184S. CAESARII *Serm.* 73, 4 (CCSL 103, p. 308; 295, 32-296, 3): «Vere dico, fratres, satis durum et prope nimis impius est, ut christiani non habeant reverentiam diei dominico, quam Iudaei observare videntur in sabbato. Cum enim ipsi infelices ita sabbatum observent, ut in eo nihil terreni operis exercere praesumant: quanto magis illis, qui non argento nec auro sed pretioso sanguine Christi redempti sunt, debent abtendere pretium suum, et resurrectionis die deo vacare et de salute animae suae adtentius cogitare?».

confronti degli avversari religiosi. Se da una lato bisogna ammettere che il modo in cui il nostro vescovo si esprime dimostra una posizione sicuramente differente da chi ha colto ogni possibile occasione per diffamare gli assassini di Cristo, dall'altro bisogna anche ricordare che egli non proclama in modo diretto e a chiare lettere un suo apprezzamento per la comunità giudaica. Non si trova nei sermoni un riconoscimento esplicito della medesima, ma solo l'utilizzo di un comportamento degli ebrei come esempio necessario a spronare i cristiani. Ritengo più significativo ciò che non è scritto, le parole di rabbia non pronunciate e le accuse taciute.

Credo che lo scopo di Cesario sia principalmente quello di istruire i suoi fedeli, per renderli dei buoni cristiani e per permettere loro di comprendere la gravità dei peccati che commettono, in modo tale che imparino a comportarsi correttamente. Il fatto che, in alcuni sermoni, il comportamento degli ebrei sia preso ad esempio indica solo la volontà del nostro vescovo di spronare il suo gregge a migliorarsi, ma non individuo in questi riferimenti un interesse peculiare per la questione posta dalla presenza della comunità ebraica sul territorio della città di Arles. Se si parla di ebrei, questo è un fatto secondario, inserito in un progetto molto più ampio di cristianizzazione della regione; se di loro non si facesse menzione, lo scopo dei sermoni fin qui considerati sarebbe comunque realizzato.

Differente sarà il discorso per i sermoni sulla Scrittura, in cui il confronto tra Sinagoga e Chiesa gioca un ruolo determinante. Non si può, però, scordare che in questo secondo gruppo di sermoni il peso della tradizione e l'influenza dei testi degli autori cristiani antichi sono diversi e più marcati. Certamente Cesario li utilizza e li modifica, adattandoli alle sue esigenze, ma è difficile riuscire a stabilire con precisione quanto di ciò che ha scritto dipenda da una sua personale visione del mondo e quando sia dettato dall'aderenza alla tradizione che lo ha preceduto. Avremo modo di dedicarci con attenzione a questa problematica, ma prima va compiuta ancora un'osservazione sul primo gruppo di sermoni.

Nelle *Admonitiones* si riscontra un elemento problematico e al contempo infinitamente interessante, sia per le indicazioni che ci fornisce in relazione alle usanze pagane, sia perché potrebbe chiarire l'influenza che le pratiche proprie del culto ebraico hanno avuto sulla religiosità cristiana. Nel cinquantesimo sermone, Cesario apre la sua omelia

mettendo a confronto la salute dell'anima e quella del corpo; egli propende nettamente per la maggior importanza detenuta dalla prima. Attraverso le parole del vescovo si comprende come le persone, che si preoccupano solo della salute del loro corpo, perdano l'aspetto propriamente umano, per essere assimilate nel comportamento agli animali e alle bestie selvagge. Ciò che è peggio è che tali persone, quando vengono colte da qualche infermità fisica, cercano aiuto presso gli indovini e, nella speranza di acquisire nuovamente la salute, fanno ricorso ai filatteri diabolici e alle lettere magiche, che portano appesi al corpo, convinti di trarre da essi qualche beneficio. Non è raro, come ci viene testimoniato dalle parole di ammonimento di Cesario, che questi malcapitati ricevano gli amuleti dagli stessi preti e religiosi, che sono tali solo in apparenza, ma prestano in realtà il loro aiuto al diavolo, al cui servizio operano¹⁸⁵.

Tali oggetti, osserva Cesario, non vanno quindi accettati nemmeno se sono offerti da un religioso, perché in essi non si trova il rimedio di Cristo, ma il veleno del diavolo, che non cura il corpo, ma uccide la povera anima con la spada dell'infedeltà. Inoltre, non si deve credere a chi racconta che in essi siano contenuti fatti e lezioni divine e non ci si deve ingannare sperando che da essi possa giungere la salute; se qualche volta tali oggetti hanno eliminato l'infermità del corpo, non si deve scordare che in realtà contemporaneamente hanno causato la morte dell'anima.

Il diavolo non ha interesse per il corpo, quello che vuole realmente è la morte dell'anima, che egli ottiene con l'inganno, spingendo gli uomini tra le braccia di facili rimedi, dopo aver colpito i loro corpi con qualche infermità. I filatteri, che sembrano avere un potere e un effetto curativo, sono in realtà solo uno strumento del maligno, che quando ha ottenuto il suo scopo, ovvero la perdita dell'anima, smette di tormentare anche il corpo.

Chiunque fabbrichi o richieda di avere questi filatteri, ma anche coloro che danno il

185S. CAESARII *Serm.* 50, 1 (CCSL 103, p. 225; 215, 14-216, 3): «Atque utinam, quando in ipso corpore infirmitur, ad ecclesiam current, et medicinam de Christi misericordia postulant: sed, quod dolendum est, sunt aliqui, qui in qualibet infirmitate sortilegos quaerunt, aruspices et divinos interrogant, praecantatores adhibent, fylacteria sibi diabolica et characteres adpendunt. Et aliquotiens ligaturas ipsas a clericis ac religiosis accipiunt; sed illi non sunt religiosi vel clerici, sed adiutores diaboli. Videte, fratres, quia contestor vos, ut ista mala, etiam si a clericis offerantur, non adquiescatis accipere: quia non est in illi rimedium Christi, sed venenum diaboli, unde nec corpus sanatur, et infelix anima infidelitatis gladio iugulatur. Etiam si vobis dicatur, quod res sanctas et lectiones divinas fylacteria ipsa contineant, nemo credat, nemo de illis sanitatem sibi venturam esset confidat: quia etiam si per ipsas ligaturas aliqui sanitatem receperint, diaboli hoc calliditas facit.; qui ideo aliquotiens de carne infirmitate tollit, quia iam animam iugulavit».

proprio consenso a questi oggetti, perde il suo status di cristiano, diventa pagano e, sebbene compia delle penitenze, non ha modo di fuggire alla punizione¹⁸⁶.

Il dubbio sulla natura di tali oggetti è legittimo, non si può avere la certezza che si tratti dei filatteri usati dagli ebrei e si potrebbe pensare che, data la loro collocazione nel discorso del vescovo, essi possano essere correlati a qualche pratica pagana, più che alle usanze giudaizzanti; infatti, li si trova nominati sempre accanto ai presagi e al consulto dei maghi. Continuando la lettura del sermone, però, la comprensione della loro natura viene ulteriormente complicata, poiché ci si imbatte in una citazione del Vangelo di Matteo¹⁸⁷, in cui Gesù attacca i Farisei che utilizzano i filatteri. In questo ricorso al Vangelo sembra intravedersi una soluzione e parrebbe che l'ipotesi che si tratti di una pratica giudaizzante, acquisita dai cristiani entrati in contatto con la comunità giudaica della città, abbia un valido fondamento. Tuttavia, nel sermone si trova anche scritto che è meglio portare le parole di Cristo nel cuore, piuttosto che attaccate al collo¹⁸⁸; così il dubbio s'insinua nuovamente e il carattere di questi filatteri sembrerebbe essere più simile ad un amuleto che ai tefilin, che si legano a braccia e testa. Non si deve neppure scordare che, dopo aver illustrato il modo in cui il diavolo sfrutta questi oggetti per insinuarsi segretamente nell'anima degli uomini, Cesario afferma che chi li utilizza, o li costruisce, diviene pagano. Non si parla di ebrei o eretici, ma di pagani.

I testi non ci danno il materiale sufficiente per diradare i dubbi sull'origine di questi oggetti, ai quali è attribuito un valore curativo; essi sembrano porsi a cavallo tra la tradizione giudaica e quella pagana. Si potrebbe ipotizzare che Cesario abbia sovrapposto l'immagine di una pratica pagana a quella propria degli ebrei, ed abbia utilizzato lo stesso nome per indicare due costumi affini, ma non identici.

Di essi si parla nuovamente nel sermone 52, in cui compaiono fin dalla titolazione, accompagnati dai martiri, dall'eclissi di luna e dall'aborto. Cesario afferma che ai suoi

186S. CAESARII *Serm.* 50, 1 (CCSL 103, p. 225; **216**, 3-11): «Diabolus enim non tantum carnem quantum animam optat occidere: et ideo ad probandum nos permittitur aliqua infermitate percutere carnem nostram, ut, dum illi postea consentimus ad praecantatores vel a filacteria, occidat animam nostram. Et ideo interdum filacteria ipsam valere et prodesse aliquotiens videntur: quia, ubi diabolus per consensum percusserit animam, desinit persequi carnem. Qui enim filacteria facit, et ui rogant ut fiant, et quicumque consentiunt, toti pagani efficiuntur; et, nisi dignam egerint paenitentiam, non possunt evadere poenam.»

187Mt 23,5.

188S. CAESARII *Serm.* 50, 2 (CCSL 103, p. 226; **216**, 21-24): «Hos enim filacterarios in Phariseis ipse arguit Christus dicens: “dilatant enim filacteria sua, et magnificent fimbrias”. Melius est in corde verba dei retinere, quam scripta in collo suspendere.»

tempi è ancora possibile che ci siano dei martiri, poiché martire è il testimone e chiunque porti la testimonianza di Cristo in nome della giustizia è senza dubbio un martire. Testimoni di Cristo sono anche coloro che parlano contro le tentazioni del diavolo e s'impegnano per trattenere gli uomini dall'osservare i presagi, dal consultare i maghi e dal vestire i filatteri¹⁸⁹. Il sermone prosegue facendo riferimento ad alcune pratiche palesemente pagane, come il rispetto per il giorno di Giove o la credenza che gli uomini debbano aiutare la luna durante l'eclissi, perché essa torni a splendere nella notte. In nessun caso si fa riferimento agli ebrei e alle pratiche di culto che essi rispettano, quindi anche in questo caso i filatteri nominati da Cesario sembrano essere riconducibili ad una tradizione pagana.

Le pratiche pagane costituiscono il contenuto anche del sermone 54¹⁹⁰, in cui, ancora una volta, si trova nominato l'uso dei filatteri là dove il vescovo sta criticando la consultazione di indovini e veggenti, l'ascolto dei presagi, l'ascolto del canto degli uccelli, per trarne informazioni per il futuro, e una vasta quantità di pratiche pagane, che non sono ammissibili per un vero cristiano.

A riguardo è interessante notare il linguaggio utilizzato da Cesario per enfatizzare l'errore e il pericolo nascosti in tali pratiche. È tipico dell'Arelatense fare riferimento alla natura diabolica di un oggetto o di un'azione, per caratterizzarli come negativi ed estremamente dannosi¹⁹¹.

Riflettendo su questo primo gruppo di sermoni, credo di poter ritenere valida l'osservazione compiuta da più autori sulla tolleranza di Cesario nei confronti degli

189S. CAESARII *Serm.* 52, 1 (CCSL 103, p. 230; **221**, 7-10): «Et ille qui castigat, ut non observentur auguria, filacteria non adpendantur, nec praecantatore vel aruspices requirantur, dum contra ista temptationes diaboli loquitur, pro Christo testimonium dare cognoscitur.».

190S. CAESARII *Serm.* 54, 5 (CCSL 103, p. 238-239; **229**, 2-7): «Nam qui praedictis malis, id est, caragiis et divinis et aruspibus vel filacteriis et aliis quibuslibet auguriis crediderit, etsi ieiunet, etsi oret, etsi iugiter ad ecclesiam currat, etsi largas elemosinas faciat, etsi corpusculum suum in omni afflictione cruciaverit, nihil ei proderit, quamdiu illa sacrilegia non reliquerit.».

191Per un approfondimento dell'uso del linguaggio fatto da Cesario e per il suo utilizzo dell'aggettivo "diabolico" faccio riferimento al saggio di Milena Morichetti; l'autrice sostiene che tra gli strumenti con cui Cesario fa pressione psicologica sul superstizioso per convertirlo vadano elencate anche le espressioni linguistiche, che presentano in modo negativo le persone, gli oggetti della superstizione e le azioni del superstizioso. Gli aggettivi che qualificano gli oggetti della superstizione alludono al rapporto con il diavolo, o in alcuni casi al sacrilegio. Un'immagine che ritorna con una certa frequenza, per quanto riguarda la definizione della superstizione e delle sue cause, e quella che presenta le superstizioni come *venenum diaboli*; i filatteri, ad esempio, non contengono la medicina di Cristo, ma il *venenum diaboli*. Si veda: M. MORICHETTI, "La predicazione di Cesario di Arles al superstizioso" in *Evangelizzazione dell'occidente dal terzo all'ottavo secolo: lingua e linguaggi. Dibattito teologico*, a cura di I. Mazzini- L Bacci, Roma, Herder editrice e libreria, 2001, p. 107-112.

ebrei, anche se, a differenza degli studiosi a cui mi rifaccio, porto a prova della mia affermazione non tanto ciò che viene affermato, ma ciò che non è detto. Dalla *Vita Caesarii* siamo informati della presenza di una comunità ebraica nella città di Arles e questa comunità è utilizzata da Cesario a titolo esemplificativo, nel momento in cui vuole ravvivare l'osservanza dei suoi fedeli. Questi esempi, che hanno per oggetto il comportamento degli ebrei, non sono però, a mio avviso, la fonte principale per poter dedurre la benevolenza del vescovo. Ciò che in realtà colpisce maggiormente, quando si leggono i sermoni, è la mancanza di invettive nei discorsi che solitamente sono un terreno fertile per esse. Dove si parla della Passione di Cristo, non c'è nessun riferimento alla colpa di cui si è macchiato il popolo ebraico; viene detto che Gesù è stato condannato dai capi degli ebrei, ma non si fa menzione di deicidio.

Questa assenza mi ha colpita e lasciata perplessa, fino a quando non ho intrapreso la lettura della seconda parte della raccolta di sermoni, il cui nucleo sono le Scritture e la loro comprensione. A questo punto ho cominciato a farmi un'idea della prospettiva da cui Cesario poteva considerare la problematica della permanenza del popolo ebraico ai suoi tempi e della relazione tra cristiani ed ebrei. La partita, dal punto di vista di Cesario, si gioca quasi completamente sul piano della storia, di un tempo passato. Quando si legge ciò che egli ha scritto interpretando i diversi passi biblici, si ha l'impressione di dialogare con un uomo il cui animo ha trovato la quiete e la sicurezza della verità; sembra che egli sia rasserenato dal fatto di non dover dimostrare nulla con le sue sole forze, perché in realtà non vi è nulla che debba essere dimostrato, ma solo una verità che deve essere svelata e che gli uomini devono imparare a scorgere. Per quanto concerne la relazione con gli ebrei, Cesario non ha la necessità di relazionarsi direttamente alla realtà a lui contemporanea, al mondo che lo circonda, perché tutto ciò che gli serve è racchiuso nelle Sacre Scritture e non potrebbe essere manifestato in un modo migliore, se non facendo ricorso ad esse.

Nonostante la pacatezza che si riscontra nei primi sermoni, Cesario manifesta delle idee ben chiare sulla progressione della storia della salvezza e su come essa si sia compiuta. La fine del vecchio Israele e l'incoronazione della Chiesa cristiana, come prescelta da Dio e sostituta della Sinagoga, sono chiaramente definite nel gruppo di sermoni che trattano della Scrittura e della sua comprensione.

Il modo migliore per chiarire l'immagine che Cesario ha degli ebrei è procedere un passo alla volta, di sermone in sermone, rilevando le linee portanti del pensiero del vescovo, che ricorrono attraverso la vita e le gesta dell'antico popolo.

3.2-I sermoni sulle Scritture: il libro della Genesi.

Il secondo gruppo di sermoni, nella sistemazione che ne è stata data nell'edizione di Morin, comincia con il sermone 81, che fin da subito delinea la comprensione delle Scritture che Cesario cerca di trasmettere agli uditori. L'omelia si apre, com'è consuetudine di Cesario, con il riferimento alla lettura che è appena stata fatta e che in questo caso riguarda la chiamata di Abramo da parte di Dio. Al patriarca è comandato di lasciare il suo paese, la sua gente e la casa del padre¹⁹². Cesario continua affermando che ogni cosa scritta nell'Antico Testamento è tipo o immagine del Nuovo. Come dice l'Apostolo¹⁹³, a cui il vescovo ricorre costantemente per fondare le proprie affermazioni, quello che è accaduto al vecchio popolo è avvenuto come tipo e ciò che è stato scritto serve in realtà alla correzione dei cristiani. I fatti che avvengono corporalmente in Abramo sono stati messi per iscritto per i cristiani, che li vedono realizzati spiritualmente in loro stessi, a condizione che vivano in modo pio e giusto. Fin da subito, ci troviamo davanti ai termini che caratterizzano il procedimento esegetico di Cesario, che ho avuto modo di chiarire precedentemente e che vedremo ricorrere più volte. In queste prime righe compaiono termini quali: *typus*, *imago*, *figura* e la coppia di opposti composta da *corporaliter-spiritualiter*, che pone su due piani differenti l'uso che può essere fatto delle Scritture ed evidenzia la relazione che intercorre tra Antico e Nuovo Testamento, tra l'annuncio e la sua realizzazione¹⁹⁴.

192 *Gen.* 12,1.

193 I *Cor.* 10,11.

194 Credo possa essere utile ricorrere alle parole dello stesso Cesario che si trovano nel primo paragrafo di questo sermone, S. CAESARII *Serm.* 81, 1 (CCSL 103, p. 333; 319, 4-10): « Omnia enim, fratres carissimi, quae in veteris testamento conscripta sunt, novi testamenti typum et imaginem praetulerunt, sicut apostolus dicit: "omnia enim in figura contingebant illis; scripta sunt autem propter nos, in quos finis saeculorum devenit". Si ergo propter nos scripta sunt, quod tunc in Abraham corporaliter legimus factum, si sancte et iuste vivimus, spiritualiter in nobis videmus impletum.». La medesima idea si trova rimarcata anche in apertura del sermone 124, in cui viene nuovamente affermato che ciò che era figurato negli ebrei si è completato nei cristiani e viene tracciato un parallelo tra Elia e Cristo. Si veda:

Anche il sermone successivo¹⁹⁵ contiene un esempio del metodo esegetico di cui si serve Cesario. Egli parla del passo della *Genesi* 17, 5 in cui Abramo viene chiamato dal Signore “*pater multarum gentium*”; quello che Dio dice non va compreso secondo la carne, ma con riferimento a tutte le nazioni che credono in Cristo e crederanno in lui, divenendo figlie di Abramo secondo la fede e non per una discendenza diretta dal patriarca. Un processo inverso investe i degenerati ebrei che, dopo essere stati figli di Abramo, divennero figli del diavolo a causa della loro infedeltà e per questo vengono chiamati nel Vangelo “*progenies viperarum*”¹⁹⁶.

Gli animali presentati in sacrificio dal patriarca nel passo biblico¹⁹⁷ ricordano ancora una volta la chiamata che Dio rivolge ai gentili, infatti, essi sono *typus* di tutte le nazioni. Il fatto che abbiano tre anni richiama un aspetto fondamentale della fede cattolica, poiché queste nazioni credono nel mistero della Trinità.

Fin da queste prime battute acquisiamo due informazioni rilevanti per la comprensione della prospettiva di Cesario sugli ebrei: in primo luogo si viene informati dell'importanza rivestita dalla corretta comprensione delle Scritture, che pur essendo state consegnate agli ebrei sono in realtà indirizzate ai cristiani, e in secondo luogo si prospetta già l'idea del cambiamento, della progressione nella storia della salvezza dell'uomo, che porta da una situazione in cui gli ebrei sono il popolo prediletto da Dio, ad una situazione successiva in cui essi perdono il loro status a causa dell'infedeltà e divengono addirittura figli del diavolo.

Gli aspetti peculiari del pensiero di Cesario non traspaiono in modo esaustivo da questi primi sermoni, tuttavia in essi sono già tratteggiate le tematiche che i testi successivi permetteranno di approfondire. Interessante è notare anche il riferimento alla Trinità, che Cesario utilizza sicuramente contro l'arianesimo dei Goti, per ricordare ai suoi uditori l'importanza della fede in una verità che si trova già prefigurata nell'Antico

S. CAESARII *Serm.* 124, 1 (CCSL 103, p. 514-515; **492**, 3-20).

195S. CAESARII *Serm.* 82,1 (CCSL 103, p. 337; **322**, 20-**323**,4): « Beatus Abraham “pater multarum gentium” a domino dictus est: omnes enim gentes, quae in Christo credunt et crediturae sunt, filii sunt Abrahae, imitando fidem, non nascendo per carnem. Nam sicut Iudaei per infidelitatem degeneres facti ex filiis Abrahae filii diaboli et “progenies viperarum” sunt in evangelio appellati, ita e contrario omnes gentes dum in Christo fideliter credunt, Abrahae filii effici meruerunt. Vacca ergo triennis et aries annorum trium et capra triennis et turtur vel columba figuram omnium gentium praetulerunt. Dicta sunt autem trium annorum, quia omnes gentes in trinitatis erant mysterio crediturae.».

196Mt. 3,7.

197Gen. 15,9.

Testamento¹⁹⁸.

In apertura del sermone 83¹⁹⁹, l'attenzione viene richiamata sul senso nascosto delle Scritture; Cesario, commentando l'incontro di Abramo con i tre uomini presso le querce di Mamre²⁰⁰, ricorda di aver frequentemente ammonito i suoi fedeli sul fatto che, nell'ascoltare le letture fatte in chiesa, non ci si deve concentrare su ciò che è significato dalle lettere, ma, rimuovendo il velo con cui esse ricoprono la verità, si deve devotamente cercare lo Spirito che dà la vita. A testimonianza di questo, Cesario ricorre alle parole dell'Apostolo, quando egli dice che la lettera uccide, ma lo Spirito vivifica²⁰¹. L'approccio dei cristiani nei confronti delle Scritture deve essere differente da quello messo in atto dagli sfortunati ebrei e dagli ancora più sfortunati eretici, che si limitano ad ascoltare il suono delle lettere e, a causa di questo, rimangono morti senza lo Spirito vivificante, che pervade di sé il testo sacro. Ancora una volta, Cesario richiama quanto è stato detto dall'Apostolo per confermare che ciò che è accaduto nel passato ha il valore di prefigurazione di quanto si è compiuto nei cristiani e che le Scritture sono ad essi indirizzate²⁰².

Il messaggio che Cesario rivolge ai suoi uditori è chiaro: una semplice lettura delle Scritture, che si limita al significato superficiale delle parole, non permette una reale comprensione di ciò che in esse viene celato. Lo sguardo va spinto oltre l'apparenza, di modo che il mistero che costituisce il nucleo centrale della verità cristiana e che si rivela fondamentale per la vita dell'uomo possa essere afferrato. Altrettanto chiara è la distinzione che il vescovo traccia tra i cristiani, che guidati dalla Chiesa hanno accesso alla verità, e coloro, ebrei ed eretici, che non riescono a sollevare il velo che impedisce di scorgere il messaggio autentico delle Scritture. La corretta comprensione delle parole non è fine a sé stessa, non ha lo scopo di stabilire chi sia dotato di un intelletto superiore, ma è necessariamente legata alla possibilità di preservare la vita. Cesario

198Si veda a riguardo quanto scrive Courreau: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 103, nota 2.

199S. CAESARII *Serm.* 83, 1 (CCSL 103, p. 340; **326**, 2-10):«Frequenter ammonui caritatem vestra, fratres dilectissimi, ut his lectionibus, quae diedus istis in ecclesia recitantur, non hoc tantum adtendere debeamus, quod ex littera sonare cognoscimus, sed remoto velamine litterae vivificantem spiritum fideliter requiramus. Sic enim dicit apostolus: "littera occidit, spiritus vivificat". Denique infelices Iudaei et plus infelices haeretici, dum solum litterae sonum aspiciunt, ita sine vivificante spiritu mortui remanserunt; nos audiamus apostolum dicentem, quia "haec omnia in figura contingebant illis, scripta sunt autem propter nos".».

200*Gen.* 18,1-2.

201II *Cor.* 3,6.

202I *Cor.* 10,11.

stabilisce un'opposizione netta tra la lettera che uccide e lo Spirito che vivifica; questo binomio tra morte e vita, fondamentale per la salvezza dell'uomo, dice molto della condizione in cui gli ebrei, fermi di fronte al vuoto suono delle parole, si trovano nell'ottica del vescovo.

Il sermone appena considerato condivide il tema trattato con la quarta omelia di Origene sulla Genesi²⁰³, che concerne Abramo e l'incontro con i tre uomini; tuttavia, nella fonte non si riscontra alcuna menzione degli ebrei e non si affronta la problematica della loro ottusità davanti al significato spirituale delle Scritture. L'osservazione con cui Cesario apre la trattazione del passo biblico sembra quindi essere propria del vescovo e non aver subito influenze di pensiero esterne.

Proseguendo nella lettura dei sermoni si ha modo di apprendere quali altri personaggi dell'Antico Testamento siano prefigurazioni delle realtà del Nuovo e, passo dopo passo, si è messi nella condizione di poter ricostruire il ritratto degli ebrei che Cesario aveva nella sua mente e che proponeva ai suoi fedeli, per dissuaderli dalla tentazione di fare proprie le credenze giudaizzanti.

L'Arelatense, nel ricordare il passo della *Genesi*²⁰⁴ in cui si narra che ad Abramo fu richiesto di sacrificare il figlio Isacco, mette in evidenza l'ombra della relazione tra Dio Padre e Cristo, che è celata in questa richiesta di sacrificio, e per la prima volta il rapporto tra il padre ed il figlio diviene paradigma di quello tra Dio e Gesù²⁰⁵. Il sacrificio del Figlio unigenito di Dio, per Cesario, è stato annunciato dalle Scritture fin dall'inizio dei tempi, così che il piano divino si è reso manifesto agli occhi di coloro che hanno saputo cogliere la verità nascosta dietro la lettera. Nel quadro della narrazione rientrano anche i due servitori di Abramo, che però terminano il loro viaggio prima della salita sul monte designato per il sacrificio. Questi due uomini, che attendono il ritorno del patriarca presso la base del monte, nella loro condizione di esclusione dal compimento della volontà di Dio, rappresentano il popolo ebraico che, a causa della propria incapacità di credere in Cristo, è tagliato fuori dal suo sacrificio e dalle conseguenze salvifiche che esso implica. Sulla scena compare anche la Sinagoga, che in

203ORIGENES, *Hom. in Gen.* IV (sc 7 bis, p. 144-161).

204*Gen.* 22, 2-5.

205S. CAESARII *Serm.* 84, 2 (CCSL 103, p. 345; **330**, 19-20): «Abraham enim, quando Isaac filium suum obtulit, typum habuit dei Patris; Isaac vero figuram gessit domini salvatoris.».

questa narrazione si materializza nelle sembianze dell'asina, presso la quale i due servitori permangono nell'attesa che Abramo ritorni. L'altro animale, il montone, che viene sacrificato al posto di Isacco, è tipo di Cristo, come lo è lo stesso Isacco che porta da solo il legno per il suo sacrificio, immagine della croce della Passione²⁰⁶.

La lettura che vede nei due servitori un'immagine del popolo ebraico, che non può avere accesso al monte del sacrificio a causa della sua incapacità di riconoscere Cristo, viene ribadita da Cesario nel seguito del sermone²⁰⁷, in cui il vescovo nota che ai servitori è ordinato di sedere presso l'asina. La loro condizione di deboli peccatori, che hanno disprezzato il legno della croce, viene enfatizzata da Cesario, che concentra l'attenzione sull'incapacità dei due uomini di stare in piedi, chiaro sintomo, per il nostro vescovo, di una debolezza più morale che fisica.

Nel sermone compare un carattere peculiare degli ebrei, che viene loro rimproverato da quasi tutti gli autori cristiani, ovvero la loro incapacità di riconoscere la vera natura di Cristo, inoltre, si vede già brevemente descritta la situazione della Sinagoga, che viene qui impersonata da un'asina e che rappresenta il luogo in cui permangono coloro che non partecipano alla provvidenza divina.

Cesario, nel proporre la propria interpretazione del sacrificio di Isacco, attinge da Origene, che tratta il medesimo argomento in una delle sue omelie sulla Genesi²⁰⁸. Tuttavia, tra i due testi intercorre una differenza fondamentale: Origene ricorda la presenza dei due servi senza però menzionare gli ebrei e la Sinagoga, mentre Cesario non perde l'occasione di sottolineare come essi prefigurino la condizione di quest'ultimi²⁰⁹. La volontà dell'Arelatense di puntualizzare, ogni volta che sia possibile,

206S. CAESARII *Serm.* 84, 3 (CCSL 103, p. 345, 346; **331**, 8-16): «Duo pueri, quos cum asina remanere iussit, typum habuerunt populi Iudaeorum, qui pro eo quod in Christo non erant credituri, ideo ad locum, ubi immolandum erat, ascendere vel pervenire non poterant. Asina illa significavit synagogam. Aries vero ille, qui inter spinas cornibus tenebatur, et ipse typum domini habuisse videtur: nam et Christus quasi cornibus inter spinas haerebat, quando ad crucis cornua clavorum confixione pendeat. Quod vero Isaac ipse sibi ad immolandum ligna detulit, et in loco Christum dominum figuravit, qui ad locum passionis crucem suam ipse portavit.»

207S. CAESARII *Serm.* 84, 4 (CCSL 103, p. 346; **331**, 30-332, 8): «Legitur in ipsa lectione, quod veniens beatus Abraham cum filio suo viderit locum ad longe, et dixerit ad pueros suos: “sedete hic cum asina: ego et puer proficiscemur, et, cum adoraverimus, revertemur ad vos”. Quare pueris, qui figura habuerunt Iudeorum, dicitur sedete hic cum asina? Numquid asina illa sedere poterat, fratres carissimi? Sed ideo dicitur sedete cum asina, quia Iudaeorum populus, qui in Christo crediturus non erat, stare non poterat, sed ut debilis et velut peccator languidus, qui baculum cricis despexerat, in terram casurus erat.»

208 ORIGENES, *Hom. in Gen.* VIII,5 (sc. 7 bis, p. 220-222, 1-16).

209Lo stesso Courreau nota che la lettura di Cesario, che vede nei servitori un'immagine degli ebrei

la posizione in cui si trova il popolo ebraico in relazione a Cristo denota un certo interesse per l'argomento. Si può supporre che al vescovo stesse a cuore tracciare una linea di demarcazione, che tenesse distinti i cristiani e gli ebrei e rafforzasse allo stesso tempo l'identità cristiana.

La tematica della decadenza della Sinagoga e della sua estromissione dall'economia divina viene approfondita al sermone 85. In questo testo, la relazione tra Cristo e la Chiesa, che fa passare in secondo piano la Sinagoga, viene evidenziata attraverso l'analisi del brano biblico in cui si narra che Abramo inviò un servo alla ricerca della sposa per Isacco. Il servitore incontrò Rebecca presso un pozzo, luogo chiaramente connesso all'acqua e che, per associazione di idee, porta alla considerazione della fertilità e del battesimo²¹⁰.

All'inizio del testo, per dare forza all'interpretazione che sta per proporre, Cesario ribadisce che i brani tratti dall'Antico Testamento, nel momento in cui ci si limita ad accettarli superficialmente, concordando con la lettera, portano un piccolo, per non dire nessun, profitto all'anima²¹¹. Per fondare la sua comprensione della narrazione biblica, fa ricorso alle parole dell'apostolo Paolo, che ricordano come ciò che è stato scritto per gli ebrei accadde loro come tipo, ma in realtà trovò compimento presso i cristiani²¹².

Se gli avvenimenti riportati nella Bibbia fossero letti fermandosi alla loro superficie e senza cercare in essi un ulteriore e più profondo insegnamento, non porterebbero alcun arricchimento ai fedeli, che si troverebbero ad aver appreso una storia tutto sommato irrilevante per la formazione morale e spirituale. Per questo Cesario si spinge oltre e ricerca il vero significato, proponendo una lettura cristologica, che si compie identificando Abramo, che invia il suo servo in terre straniere, con Dio Padre e scorgendo nel servitore una personificazione delle parole della profezia, che il Signore ha deciso di inviare attraverso il mondo per cercare la Chiesa cattolica da dare in sposa

increduli davanti a Cristo, è propria del vescovo e non si riscontra in Origene o in altri autori a cui ricorre abitualmente. Cfr. CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 135, nota 1.

210 L'immagine dei matrimoni dei patriarchi, che si incontrerà più volte nei sermoni, è la più sfruttata da Cesario per evocare la sorte toccata alla Sinagoga. Essa appare come la sposa ripudiata da Dio, al pari di una moglie incapace di rispettare quei requisiti che solamente la Chiesa dei gentili, sposa di Cristo, ha dimostrato di possedere. Per il brano biblico a cui Cesario fa riferimento si veda: *Gen. 24, 2-58*.

211S. CAESARII *Serm.* 85, 1 (CCSL 103, p. 349; 334, 7-15): «Haec enim omnia, fratres, quae in testamento veteri recitantur, si tantum secundum litteram voluerimus accipere, aut parvum aut nullum lucrum animae consequeremur [...]. Nos vero, fratres, sequentes beatum apostolum Paulum credamus quia omnia quae scripta sunt Iudaeis “in figura contingebant”, nobis autem in veritate completa sunt.»

212I *Cor.* 10, 11.

al Figlio unigenito²¹³. Come attraverso il servo di Abramo è stata trovata una sposa per Isacco, così la Chiesa dei gentili è invitata ad unirsi a Cristo da terre lontane; come Rebecca fu trovata presso un pozzo, così la Chiesa si unisce a Cristo mediante il sacramento del battesimo. Se il servo dona alla sposa orecchini e bracciali d'oro, Cristo dona alla sua Chiesa parole divine da ascoltare e pone nelle sue mani buone opere e lo fa mediante i suoi servi, gli Apostoli²¹⁴.

Fin dalla prima parte del sermone si può evincere l'idea dell'elezione della Chiesa che, anche se non è detto esplicitamente, ha come contropartita l'esclusione della Sinagoga. Il suo ripudio viene stabilito a chiare lettere poco dopo²¹⁵, dove si ricorda che Isacco, presa in moglie Rebecca, la fece entrare nella tenda della madre Sara²¹⁶. Questa azione prefigura la sostituzione che sarebbe stata compiuta da Cristo che, dopo aver legato a sé la Chiesa, per merito della sua fede, le diede il posto che precedentemente era appartenuto alla Sinagoga, la quale, a causa della propria infedeltà, si era separata da Dio, dandosi così la morte²¹⁷.

Isacco trovò nell'amore per Rebecca una valida consolazione alla perdita della madre, allo stesso modo Cristo ha amato così tanto la sua Chiesa da poter, grazie a questo profondo amore, scordare il dolore per la perdita della Sinagoga; tanto l'infedeltà di quest'ultima gli aveva causato dispiacere, quanto fu ripagato dalla gioia prodotta dalla fede della Chiesa. Cesario sostiene che, se per la malvagità della Sinagoga Gesù perse la

213S. CAESARII *Serm.* 85, 3 (CCSL 103, p. 350; **335**, 19-33): «Nunc, fratres carissimi, quantum possumus, breviter quid ista significant, videamus. Beatus Abraham, quando puerum dirigebat, ut acciperet uxorem filio suo, typum habebat dei Patris; sicut et quando eum in holocaustum obtulit, dei Patris imaginem figurabat: puer autem eius verbum propheticum designabat. Misit ergo Abraham puerum suum in regionem longinquam, ut inde acciperet uxorem filio suo: quia missurus erat deus Pater propheticum verbum per universam terram, ut quaereret ecclesiam catholicam sponam unigenito suo. Et quomodo per puerum Abrahae beato Isaac sponsa adducitur, ita per verbum propheticum ecclesia gentium ad verum sponsum Christum de longinquis regionibus invitatur. Ubi tamen invenitur sponsa illa, quae Christo socianda erat? Ubi, nisi ad aquam? Verum est, carissimi: nisi ecclesia ad aquam baptismi venisset, Christo sociata non esset. Rebecca ergo Abrahae puerum invenit ad puteum; et ecclesia invenit Christum ad baptismi sacramentum».

214S. CAESARII *Serm.* 85, 3 (CCSL 103, p. 350- 351; **335**, 20-**336**, 14).

215S. CAESARII *Serm.* 85, 5 (CCSL 103, p. 352; **337**, 6-15): «Acceptit ergo Isaac Rebeccam, “et intromisit eam in tabernaculum matris suae”: accepit et Christus ecclesiam, et constituit eam in loco Synagogae. Per infidelitatem enim synagoga a deo separata et mortua est: et per fidem ecclesia Christo coniuncta et vivificata est (...). Mors enim Sarrae infidelitatem significat synagogae. Moritur ergo Sarra, et in loco eius Rebecca ducitur: synagoga repudiatur, ut introducatur ecclesia.».

216Gen. 24, 67.

217Courreau puntualizza che Cesario sembra essere l'unico autore ad aver visto nella morte di Sara e nel matrimonio di Isacco con Rebecca una figura della decadenza della Sinagoga che viene sostituita dalla Chiesa. Si veda: CÉSaire D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 151, nota 2.

nazione degli ebrei, non tutta, per la fede della sua Chiesa acquisì l'intero mondo.

Le parole con cui il vescovo descrive il rapporto di Cristo con la Chiesa, da una parte, e con la Sinagoga, dall'altra, tracciano una netta distinzione tra le due relazioni. Nel caso della Chiesa ricorrono termini che evocano una situazione positiva come: amore, fede, vita, gioia; nel caso della Sinagoga ricorrono invece delle parole che indicano la decadenza di tale istituzione, come ad esempio: infedeltà, morte, tristezza, malvagità. È chiaro che Cesario dipinge con tinte ben diverse il ruolo che spetta all'istituzione ebraica e quello a cui è stata innalzata la Chiesa. Il seguito dei sermoni renderà sempre più chiara la distinzione.

Anche in questo caso il vescovo ricorre alle omelie di Origene²¹⁸ e, com'è accaduto in precedenza, nella fonte non si trova alcuna menzione della sostituzione tra Sinagoga e Chiesa. Rebecca e Sara, nell'omelia di Origene, non vengono utilizzate come prefigurazioni della realtà futura e la lettura di Cesario è un aspetto peculiare della sua interpretazione delle Scritture, che ha come fine quello di rafforzare il senso di appartenenza al cristianesimo dei fedeli.

La vicenda di Isacco e Rebecca è nuovamente fonte di riflessione nel sermone successivo, dove si tratta del concepimento dei due figli della coppia, Giacobbe ed Esaù. L'Arelatense, fin dalle prime righe, enfatizza l'importanza di rendere comprensibile a ogni uomo, istruito o meno, il passo biblico letto durante la messa, in modo tale che il nutrimento spirituale possa essere ricevuto da tutti²¹⁹. I due figli nel ventre di Rebecca, com'è stabilito dall'autorità di Dio stesso, rappresentano due nazioni²²⁰: l'una sarà più forte dell'altra e la più grande servirà la più giovane. Per Cesario queste due nazioni sono il simbolo di due tipologie di uomini, ovvero quella degli uomini spirituali, buoni e giusti, e quella degli uomini carnali e peccatori. Come i due figli lottano nel grembo

218ORIGENES, *Hom. in Gen.* X (sc 7 bis, p. 254-275).

219S. CAESARII *Serm.* 86, 1 (CCSL 103, p. 353; **338**, 1-14): «Si expositiones sanctarum scripturarum eo ordine et illo eloquio, quo ad sanctis patribus sunt expositae, caritatis vestrae auribus voluerimus intimare, non nisi ad paucos scolasticos cibum doctrinae poterit pervenire, reliqua vero populi multitudo ieiuna remanebit; et ideo rogo humiliter, ut contentae sint eruditae aures verba rustica aequanimiter sustinere, dummodo totus grex domini simplici et, ut ita dixerim, pedestri sermone pabulum spirituale possit accipere. Et quia imperiti et simplices ad scolasticorum altitudinem non possunt ascendere, eruditi se dignentur ad illorum ignorantiam inclinare: quia, quod simplicibus dictum fuerit, et scolastici intellegere possunt. Quod autem eruditae fuerint praedicatum, simplices omnino capere non valebunt.».

220*Gen.* 25, 23.

della madre, così i due differenti generi di uomini lotteranno all'interno della Chiesa²²¹. In questo modo Esaù, che ama la felicità terrena, viene a rappresentare gli uomini carnali e Giacobbe, che possiede un'anima spirituale, quelli spirituali²²². Oltre a porre questa distinzione tra due differenti generi di uomini, il passo dice che il più giovane servirà il più vecchio e questa affermazione può essere letta in due diversi modi ricordando, come dice l'Apostolo, che queste cose accaddero agli ebrei come un tipo, ma furono scritte per i cristiani²²³. Una possibile lettura è connessa alla distinzione morale, che ho già evidenziato e che concerne gli uomini buoni e quelli malvagi²²⁴, mentre l'altra diviene chiara, se la nascita dei due figli di Rebecca viene ricondotta alla relazione che sussiste tra ebrei e cristiani²²⁵.

Quanto viene detto nelle Scritture non trova una completa realizzazione nelle vicende di Esaù e Giacobbe, perché in esse non si fa menzione del servizio reso corporalmente da Esaù nei confronti del fratello. Il ricorso al senso spirituale diviene necessario, poiché pone l'affermazione biblica sotto una diversa luce e le restituisce al contempo validità, dando una spiegazione del perché nel testo sacro si trovi scritta una cosa che apparentemente non è avvenuta.

Gli ebrei, come servi dei cristiani, portano i libri della Legge attraverso il mondo a tutte le nazioni, come testimonianza che ciò che si è adempiuto in Cristo era già stato annunciato. Grazie ai libri che essi custodiscono e tramandano, i cristiani hanno la possibilità di dimostrare la verità della propria fede a coloro che esprimono dei dubbi a riguardo ed inoltre possono ricorrere a questi testi per trarne delle argomentazioni convincenti per compiere l'opera di conversione presso i pagani²²⁶.

221S. CAESARII *Serm.* 86, 2 (CCSL 103, p. 354; **339**, 1-28).

222Cesario, com'è sua abitudine, sostiene le proprie affermazioni facendo ricorso alle parole di Paolo; in questo caso riprende ciò che l'apostolo ha scritto in *Gal.* 5, 19-23.

223I *Cor.* 10,11.

224S. CAESARII *Serm.* 86, 4 (CCSL 103, p. 355; **340**, 16-26). E' interessante notare che l'interpretazione morale, che Cesario propone per le Scritture, è qui introdotta dall'espressione "*sed et alio modo*".

225S. CAESARII *Serm.* 86, 3 (CCSL 103, p. 354, 355; **339**, 29-34): «Quod autem dictus est "populus populum superabit, et maior serviet minori", secundum litteram in Esaù vel in Iacob non videmus impletum: non enim corporaliter beato Iacob Esau servisse commemorat scriptura. Quomodo ergo hoc oportet intellegi, aut qualiter maior populus minori serviat, spiritualiter debemus inquirere; nisi enim fieret, non hoc sancta scriptura commemoraret.».

226S. CAESARII *Serm.* 86, 3 (CCSL 103, p. 355; **339**, 35- **340**, 15): «Quomodo ergo populus maior serviet minori, hoc qui diligenter attendit, in Christianis vel in Iudaeis agnoscit: maior enim et senior populus Iudaeorum minori, id est, populo christiano servire probatur, dum per totum mundum velut capsarius christianorum libros divinae legis ad instructionem omnium gentium portare cognoscitur. Ideo enim per omnem terram Iudaei dispersi sunt, ut, cum aliquem paganum ad fidem Christi voluerimus

Questo sermone evidenzia il legame tra Cesario e Agostino²²⁷. La relazione tra queste due grandi personalità verte sulla considerazione delle motivazioni per le quali il popolo ebraico non è totalmente scomparso dalla storia, dopo che le promesse si sono compiute in Cristo. I due vescovi cercano di giustificare la permanenza degli ebrei nel mondo, riconoscendo loro un ruolo rilevante in relazione all'affermazione della verità cristiana. Essi sono investiti del compito di diffondere nel mondo le parole dei profeti che confermano gli insegnamenti dei Vangeli. Grazie alla loro presenza, i cristiani possono portare ai pagani una prova dell'antichità della loro religione e controbattere alle accuse che sostengono che tale fede sia solamente un'invenzione degli uomini.

Agostino non è l'unica fonte a cui Cesario ha fatto riferimento: anche Origene²²⁸ interpreta il servizio del maggiore nei confronti del minore come un annuncio della vittoria della Chiesa sulla Sinagoga, sebbene non si soffermi sull'argomento quanto Agostino e Cesario e non faccia menzione dei libri che i giudei portano a conferma del Cristianesimo.

Il matrimonio è nuovamente al centro dell'esegesi nel momento in cui si considera la vita di Giacobbe. La specificità di questa lettura s'inserisce nel quadro più ampio del commento alla visione della scala.

Isacco, che manda il figlio in Mesopotamia per prendere moglie²²⁹, è per Cesario una chiara figura di Dio Padre, che invia il suo unico Figlio alle genti, mentre Giacobbe, che

invitare, et ab omnibus prophetis ipsum Christum adnuntiatum esse testamur, et illis resistens dixerit, a nobis potius quam ad Spiritu sancto libros divinae legis esse conscriptos, nos habeamus unde eum redarguere certa ratione possimus, dicentes ei: si de meis libris tibi dubitatio nascitur, ecce Iudaeorum libros, utique inimicorum nostrorum, quos certum est quod ego conscribere vel inmutare non potui: ipsos relege et, cum in ipsis hoc quod in meis libris inveneris, noli esse incredulus sed fidelis. Hoc ordine maior populus minore servire cognoscitur, dum etiam per illorum libros ad credendum in Christo gentium populus invitatur.».

227Nel caso specifico del sermone 86 i testi di Agostino a cui Cesario attinge sono due: *Enarr. in Ps.* 40,14 (CCSL 38, p. 459, 9-34) e *Serm.* 5,5 (CCSL 41, p. 55-56, 177-216).

Nel commento al Salmo 40 Agostino presenta la stessa distinzione tra Esaù e Giacobbe, tra il figlio maggiore e quello minore, che si riscontra in Cesario e anche per lui il popolo più antico è stato condannato, mentre il più giovane è il prediletto da Dio. I giudei per il vescovo d'Ippona servono i cristiani, ne sono i *capsarii*, e per loro portano i libri dei Profeti e della Legge, che preannunciano Cristo e che possono essere utilizzati per convincere i pagani della verità della fede cristiana, così che i libri di coloro che sono nemici dei Cristiani sono usati per convincere gli avversari. Nel sermone 5,5 Agostino ricorda che le parole *“il maggiore servirà il minore”* non si sono compiute nei due fratelli, ma si riferiscono al futuro; tali parole annunciano la condizione del popolo giudaico che, sparpagliato su tutta la terra, costituisce il gruppo di *“custodes librorum”* dei cristiani. La distribuzione degli ebrei sulla terra non è quindi un caso, ma è finalizzata alla conservazione dei libri che servono ai cristiani.

228ORIGENES, *Hom. in Gen.* XII, 3 (sc 7 bis, p. 298, 4-7).

229*Gen.* 28, 1-2.

lascia la casa del padre e si reca in un paese lontano, è tipo di Cristo che, lasciata la Sinagoga, raccoglie attorno a sé gli uomini di tutte le nazioni²³⁰.

L' Arelatense scorge nella narrazione proposta ai fedeli un'anticipazione della vita di Gesù e del destino della Chiesa, eletta da Dio a discapito della ormai decaduta istituzione della Sinagoga. Ancora una volta il viaggio in terre lontane alla ricerca di una moglie si rivela una traccia, un'ombra, del viaggio che le parole del Vangelo compiranno fino a raggiungere ogni angolo del mondo, per donare a Cristo una sposa degna del suo sacrificio.

L'elezione della Chiesa composta dalle genti estranee al popolo eletto trova un'eco nelle parole che l'Apostolo rivolge ai giudei: "*vobis quidem primum oportuit loqui verbum Dei; sed quia vos indignos iudicatis aeternae vitae, ecce convertimur ad gentes*"²³¹. Le parole di Paolo, come in molti altri casi, danno vigore alla lettura dell'Antico Testamento che Cesario propone per l'edificazione dei suoi uditori; è evidente che nell'Apostolo il vescovo individua il fondamento che giustifica e legittima il suo operato come predicatore e fa appello alla sua autorevolezza per trarne un sostegno.

Un altro aspetto contraddistingue il matrimonio di Giacobbe e determina il rapporto che intercorre tra Chiesa e Sinagoga²³².

230S. CAESARII *Serm.* 87, 1 (CCSL 103, p. 357; **342**, 15-20): «Beatus enim Isaac, fratres carissimi, quando filium suum dirigebat in Mesopotamiam, dei Patris typum praefigurabat, Iacob verum Christum dominum designabat. Beatus ergo Isaac neglectis mulieribus regionis in qua habitabat, mittebat filium suum, ut in regione longinqua sibi uxorem acciperet: quia deus Pater missurus erat unigenitum suum, qui repudiata synagoga de gentibus sibi ecclesiam sociaret.»

231 *Acti* 13, 46.

232 Come ho avuto modi di mettere in evidenza precedentemente, Cesario utilizza i matrimoni dei patriarchi in più occasioni, per far risaltare la differenza che intercorre tra la Chiesa e la Sinagoga. Un aspetto molto significativo di queste unioni è che la sposa viene incontrata quasi sempre presso in pozzo o una fontana e questo vale anche nel caso di Rachele. Cesario sfrutta l'occasione per ricordare come questa caratteristica degli incontri non sia un caso, ma una costante, che si può riscontrare nelle diverse narrazioni. La presenza dell'acqua nel luogo in cui i patriarchi trovano le loro future mogli non è per Cesario priva di un valore spirituale, infatti l'immagine dell'acqua richiama alla mente il battesimo mediante cui la Chiesa, rappresentata nelle donne, si unisce a Cristo, di cui i patriarchi sono una prefigurazione. Si veda S. CAESARII *Serm.* 88, 1 (CCSL 103, p. 361, **346**, 4-20).

Origene compie, nella decima omelia sulla Genesi, un ragionamento simile a quello di Cesario, individuando nell'immagine degli incontri dei patriarchi con le loro spose un significato spirituale. Tuttavia Origene non considera l'acqua una prefigurazione del battesimo, ma un simbolo dell'insegnamento dei libri divini, che consente all'anima di unirsi al Verbo di Dio. La differenza tra Cesario e la sua fonte mi fanno pensare che il vescovo cerchi di mettere in primo piano il ruolo della Chiesa. Per il testo di Origene vedi: ORIGENES *Hom. in Gen.* X, 5 (sc 7bis, p. 270-272, 8-25). La somiglianza tra i due testi viene evidenziata anche da Courreau: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 182-183, nota 1.

Cesario ricorda che Giacobbe prese in mogli due sorelle, Rachele e Lia²³³, la prima per vero amore e la seconda per costrizione²³⁴. Le due donne vengono intese come personificazioni delle due nazioni perché, come conferma l'Apostolo²³⁵, anche un certo numero di ebrei ha creduto in Cristo. Gesù è pensato da Cesario come la pietra angolare che si pone tra due popoli e li unisce in sé, quasi si trattasse di due muri provenienti da differenti direzioni²³⁶. L'unione di Giacobbe con le due donne gli consente di tornare in patria come un uomo ricco, allo stesso modo Cristo, venuto in questo mondo, divenne ricco per il numero di coloro che avevano creduto in lui²³⁷.

Gli ebrei, rappresentati da Lia, compaiono nel numero di coloro che hanno accolto il messaggio di Cristo e sembrano non essere esclusi dalla possibilità di convertirsi al Vangelo, ma in altre omelie Cesario utilizzerà l'immagine delle due donne per una diversa comprensione della situazione in cui si trova la Sinagoga²³⁸. Va puntualizzato, però, che Lia non rappresenta tutti gli ebrei, ma solo la parte del popolo che ha creduto in Cristo.

Le azioni compiute dalle due mogli consentono a coloro che indagano il testo sacro di riscontrare ulteriori informazioni sulla caratterizzazione dei due popoli e sulle loro peculiarità; ad esempio, è narrato che Rachele rubò gli idoli del padre prima di andarsene dalla sua casa. È sicuramente significativo che a rubare gli idoli non sia stata Lia, figura del popolo ebraico, ma Rachele, che rappresenta le genti, perché non gli

233 *Gen.* 29,16-30.

234 Il doppio matrimonio di Giacobbe è ricordato anche da Ambrogio, che vede nelle due donne prese in mogli dal patriarca il segno della Legge e della Grazia. Lia è assimilata alla Legge e i suoi occhi deboli sono un annuncio della cecità di mente propria della Sinagoga, che a causa di questa infermità non ha potuto vedere Cristo; Rachele, pur essendo la seconda sposa, venne desiderata molto più della prima, annunciando in questo la preminenza che sarebbe stata della Chiesa. Si veda *De Iacob et vita beata*, II, 5, 25 (CSEL 32 bis, p. 46, 13-24).

235 *Eph.* 2,14.

236S. CAESARII *Serm.* 88, 2 (CCSL 103, p. 362, 347, 5-17): «Quod autem in illa peregrinatione duas uxores accepit Iacob, duae illae uxores duos populos figurabant, Iudaeorum et gentium. (...) Duae ergo illae mulieres, id est, Lia et Rachel, quae beato Iacob fuerunt iunctae, istos duos populos figuraverunt, Lia Iudaeorum, Rachel gentium. Istis duobus populis, velut duobus parietibus ex diverso venientibus, tamquam lapis angularis iunctus est Christus.»

Anche Agostino parla di Cristo come della pietra angolare della Chiesa, perché da una parte chiamò alla fede i giudei e dall'altra i pagani e unì insieme questi due popoli come fossero due pareti dirette in senso diverso, ma che s'incontrano in lui. Si veda: AUGUSTINUS, *Serm.* 89, 4 (PL 38, col. 557).

237S. CAESARII *Serm.* 88, 3 (CCSL 103, p. 362; 347, 25-28) : «Ita et verus Iacob dominus noster Iesus Christus veniens in hunc mundum, et istas duas sibi plebes, id est, gentium et Iudaeorum consocians, innumerabiles ex eis filios spiritaliter genuit, et crevit, ac ditatus est nimis.»

238L'interpretazione che Cesario espone nel sermone 104 è differente ed è finalizzata a tracciare una netta distinzione tra Chiesa e Sinagoga. Si veda questa tesi a p. 103.

ebrei, ma i gentili hanno adorato gli idoli dopo la venuta di Cristo²³⁹.

Il tema del matrimonio non è l'unico aspetto del sermone degno di nota, infatti, l'elemento più interessante si trova nella seconda parte del testo, dove si ricorda la lotta che Giacobbe sostenne con l'angelo presso il Giordano²⁴⁰. In questo caso ad essere immagine degli ebrei è lo stesso Giacobbe, mentre Cristo viene prefigurato dall'angelo. È quasi scontato, a questo punto, ricordare come il loro combattimento possa essere letto quale anticipazione del rapporto problematico e conflittuale tra gli ebrei e il Messia.

Nella modalità con cui si svolse lo scontro si delineano due diverse reazioni del popolo ebraico davanti al Salvatore, che vengono simboleggiate dalla diversa sorte spettata ai femori del patriarca²⁴¹. Durante la colluttazione l'angelo toccò un femore a Giacobbe e lo lussò, mentre l'altro rimase sano. L'immobilità da una parte e la sanità dall'altra si fanno paradigma delle due diverse tipologie di reazione che gli ebrei hanno messo in atto nel momento in cui sono entrati in contatto con il messaggio del Figlio di Dio. Coloro che si sono rifiutati di credere, dimostrandosi ostili, sono figurati nel femore ferito dal tocco dell'angelo, coloro che invece hanno creduto in lui sono figurati dalla gamba sana.

Il patriarca non può essere considerato come un singolo uomo, ma racchiude nelle sue azioni la rappresentazione delle inclinazioni dell'intero popolo ebraico; la sua indisposizione diviene metafora dell'ambivalente comportamento dei giudei di fronte a Cristo.

Cesario sembra considerare la possibilità che gli ebrei si dividano in due distinti gruppi,

239S. CAESARII *Serm.* 88, 4 (CCSL 103, p. 363; **348**, 22-29): «Lia ergo, sicut supra diximus, significavit illam plebem, quae de Iudaeis iuncta est Christo; Rachel vero ecclesiae, id est, omnium gentium typum gessit. Et ideo Lia non est furata idola patris sui, sed Rachel: quia post adventum Christi non usquequaque synagoga idolis servisse conoscitur, sicut de ecclesia gentium manifestissime conprobatur; et propterea non apud Liam, id est synagogam, sed apud Rachel, quae typum gentium praeferebat, idola Laban legimus latuisse.»

240 *Gen.* 32, 25-30.

241S. CAESARII *Serm.* 88, 5 (CCSL 103, p. 364; **348**, 32-349,10): «Iacob in illa conluctatione Iudaeorum populum figuravit; angelus, qui cum illo luctabatur, typum domini salvatoris praeferebat. Luctabatur Iacob cum angelo, quia populus Iudaeorum luctaturus erat cum Christo; vincebat Iacob angelum, quia Iudaeorum populus Christum usque ad mortem persecuturus erat. Sed quia non totus populus Iudaeorum infidelis extitit Christo, sicut supra diximus, sed non parva multitudo in nomine eius legitur credidisse, ideo angelus tetigit ferum Iacob, et claudicare coepit. Per ille, in quo claudicabat, Iudaeos qui in Christo non crediderunt figuravit; ille vero, qui sano remansit, illorum typum gessit, qui Christum dominum receperunt.»

uno dei quali non ha rifiutato il Messia. Credo che in questa distinzione si possa intravedere uno spiraglio aperto alla possibilità della partecipazione degli ebrei alla salvezza, perché non tutti sono stati esclusi da essa.

L'esito della lotta approfondisce ulteriormente il duplice atteggiamento dimostrato nei confronti di Gesù e del suo messaggio. Giacobbe risultò vittorioso e l'angelo gli chiese di lasciarlo andare perché giungeva l'aurora, ma il vincitore lo avrebbe lasciato libero solo alla condizione di ottenere da lui una benedizione.

Il patriarca vittorioso rappresenta gli ebrei che non hanno creduto nella divinità di Gesù e lo hanno perseguitato fino a metterlo in croce, mentre Giacobbe che chiede la benedizione è figura di quella parte del popolo ebraico che ha creduto in lui con fede.

Quanto viene detto dall'angelo, "*hai combattuto con Dio e con gli uomini e hai vinto*"²⁴², si è compiuto nella crocifissione di Gesù da parte del popolo ebraico, ma, quando l'angelo afferma "*lasciami andare perché spunta l'aurora*"²⁴³, non vi è dubbio alcuno, per Cesario, che ci si trovi davanti ad una prefigurazione della gloria e della luce della Resurrezione.

La stessa immagine di Giacobbe si trova anche in Agostino²⁴⁴, che probabilmente è una delle fonti a cui Cesario ha fatto ricorso. Il vescovo d'Ippona vede in Giacobbe un'immagine del duplice comportamento del popolo d'Israele, che si rende manifesto nella vittoria del patriarca sull'angelo, ma anche nella sua richiesta di ottenere da quest'ultimo una benedizione. Il popolo d'Israele vinse su Cristo tanto da crocifiggerlo, tuttavia lo stesso popolo fu benedetto per coloro che in Cristo avevano creduto. Giacobbe, quindi, fu benedetto, ma allo stesso tempo zoppicava, come il popolo d'Israele credette in Cristo e allo stesso tempo lo rifiutò.

Proseguendo lungo la genealogia dei personaggi biblici, ci s'imbatte in Giuseppe, una delle figure più rilevanti per quanto concerne la lettura cristologica dell'Antico Testamento, ma anche per gli spunti di riflessione che offre sulle tematiche legate ai vizi e alle virtù degli uomini.

Ancora una volta, prima di procedere con la spiegazione del testo biblico, l'Arelatense

242 *Gen.* 32, 29.

243 *Gen.* 32, 27.

244 AUGUSTINUS, *Enarr. in Ps* 44,20 (CCSL 38, p. 508, 21-31); *Enarr. in Ps* 79,3 (CCSL 39, p. 1112-1113, 14-27); *Qu. in Hept.* I, 104 (CCSL 33, p. 38, 1287-1300). La stessa interpretazione del passo biblico in questione si trova anche in EUSEBIUS GALLICANUS, *Hom.* 21,4 (CCSL 101, p. 248-250, 36-74).

ha cura di richiamare l'attenzione dei fedeli sul giusto peso da dare a ciò che si è ascoltato in chiesa. I brani tratti dalle Scritture non vanno intesi solamente seguendo la lettera, ma vanno compresi e percepiti in Spirito, perché, come dice anche l'Apostolo, “*littera occidit, spiritus autem vivificat*”²⁴⁵. Non ci sarebbe nessun beneficio nell'ascoltare in che modo i patriarchi hanno vissuto o trovato le loro mogli, se in questo non fosse celato e non si cercasse un senso mistico²⁴⁶.

L'amore che Giacobbe prova per il figlio Giuseppe è superiore a quello provato per gli altri figli²⁴⁷ e in questa predilezione si scorge l'annuncio del particolare rapporto che, nel compimento del piano divino per la salvezza dell'uomo, legherà Dio Padre al Figlio unigenito, inviato in questo mondo per la redenzione dei peccati degli uomini²⁴⁸.

I fratelli di Giuseppe, figura del peccatore che volge le spalle al giusto, a causa dell'invidia suscitata dall'affetto che il padre riserva al figlio prediletto, volgono le spalle all'amore fraterno, al punto di vendere Giuseppe. Il loro comportamento ricorda a Cesario, fino a sovrapporvisi, quello messo in atto dagli ebrei che, incapaci di accogliere con amore colui che portava loro la salvezza, furono sopraffatti dall'invidia²⁴⁹.

Il brano della *Genesis*²⁵⁰ narra che Giuseppe, privato della sua tunica, fu gettato in una cisterna e Cesario non può tralasciare di scorgere in questo una prefigurazione della Passione; Cristo stesso venne privato della sua veste e dopo la crocifissione venne deposto in un sepolcro, scese agli inferi e fece ritorno dopo tre giorni. Quando fu estratto dalla cisterna, Giuseppe venne venduto agli Ismaeliti, una popolazione estranea al popolo eletto, un'etnia che per gli ebrei non rientrava nel piano divino. Il nesso che

245II *Cor.* 3,6. Si veda anche: I *Cor.* 10,11.

246S. CAESARII *Serm.* 89, 1 (CCSL 103, p. 365; **350**, 5-14). Cesario dimostra di attribuire un'importanza fondamentale alla distinzione dei diversi piani di lettura che si trovano nelle Scritture e non perde occasione per istruire i suoi fedeli sulla differenza che intercorre tra il semplice suono delle parole e la verità che in esso deve essere cercata. Nei sermoni ricorre il binomio lettera-spirito, che funge da base per lo sviluppo dell'esegesi tipologica con cui il vescovo cerca di rendere l'Antico Testamento un testo proprio del cristianesimo.

247*Gen.* 37, 3-4.

248S. CAESARII *Serm.* 89, 1 (CCSL 103, p. 366; **350**, 15-22). L'amore di Giacobbe per Giuseppe, che è una immagine della Chiesa, e la prefigurazione dei giudei nel figlio Giuda si trovano trattati anche in: QUODVULTDEUS, *Lib. prom.* I, xxv, 34 (CCSL 6, p. 42, 11-16). Anche Tertulliano identifica Giuseppe con Cristo; si veda: TERTULLIANUS, *Adversus Iudaeos* X, 6 (CCSL 2, p. 1376, 37-41).

249S. CAESARII *Serm.* 89, 1 (CCSL 103, p. 366; **351**, 3-8): «Ioseph fratres suos quaerebat in Sicimis. Sicima interpretatur humerus: semper enim peccatores dorsum ponunt in faciem iusti; humeri enim retro sunt. Sicut enim fratres Ioseph invidia percussi fraternae dilectioni dorsum magis quam faciem offerebant, ita et infelices Iudaei venienti ad eos salutis auctori invidere potius quam diligere maluerunt».

250*Gen.* 37,19-28.

lega gli Ismaeliti ai gentili è evidente: se i fratelli, che vanno intesi come figura degli ebrei, hanno rifiutato Giuseppe, gli Ismaeliti, che sono disposti a comprarlo, non possono che essere un'immagine dei gentili che hanno accolto il messaggio di Cristo, acquistato da tutte le nazioni al prezzo della fede.

Giuseppe venne venduto dal fratello Giuda per venti pezzi d'argento; in questo caso la coincidenza, che fa sì che il nome del traditore in entrambi i casi sia Giuda, permette a Cesario di tessere un parallelo tra la storia del personaggio biblico e la vita di Gesù. Giuseppe, dopo essere stato venduto dai fratelli, si recò in Egitto e in questo paese acquisì un ruolo di rilievo alla corte del faraone, per l'aiuto determinante che aveva saputo fornire al sovrano e che aveva consentito la salvezza del paese dalla carestia. Come Giuseppe salvò l'Egitto dal rischio imminente della carestia, così Cristo, venuto nel mondo come uomo, lo salvò dalla fame causata dalla carenza della parola di Dio. Se Giuseppe non fosse stato venduto dai fratelli non avrebbe potuto salvare l'Egitto e, allo stesso modo, se Cristo non fosse stato crocifisso dagli ebrei, il mondo sarebbe stato perso²⁵¹.

Mediante le vicende che hanno per protagonista Giuseppe, Cesario ha la possibilità di mettere a nudo uno degli aspetti che caratterizzano gli ebrei, ovvero l'invidia che essi provano nei confronti di Cristo. In altri sermoni, la motivazione della loro incredulità è individuata in una sorta di cecità mentale, che impedisce di vedere la realtà nel modo corretto, in questo caso, invece, sembra che, pur avendo compreso l'importanza di Cristo, essi scelgano deliberatamente di non accoglierlo, perchè invidiosi della sua persona e timorosi di perdere il loro status presso Dio.

Il sermone 93 fornisce delle ulteriori analogie tra la vicenda di Giuseppe e la vita di Gesù, tuttavia, ho deciso di non trattare questo testo, perchè la sua attribuzione a Cesario non è certa. Courreau, nella sua edizione dei sermoni, esclude il testo dalla raccolta, ritenendolo chiaramente un sermone di Cromanzio d'Aquileia²⁵².

251 Per le corrispondenze tra Giuseppe e Cristo si veda: S. CAESARII *Serm.* 89, 2 (CCSL 103, p. 366-367; 351, 10-33). Anche Ambrogio vede nella sorte di Giuseppe inviato ai fratelli un'anticipazione di ciò che si è compiuto in Cristo per mano dei giudei; tuttavia, non sembra porre l'accento su questo aspetto e non mette in primo piano la condizione dei giudei davanti a Cristo. AMB. *De Ioseph* 3,12 (CSEL 32 B, p. 79, 5-10).

252 Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 65.

3.3-I sermoni sull'Esodo.

La Sinagoga e il suo abbandono da parte di Dio sono fatti oggetto di riflessione a partire dalla trattazione della nascita di Mosè²⁵³ e di alcuni aspetti della sua vita. Egli è considerato in un gran numero di sermoni una figura di Cristo; le sue azioni e gli avvenimenti che caratterizzano la sua vita vengono letti come ombre che prefigurano quanto sarebbe accaduto al Salvatore. Nel caso specifico del sermone che ho considerato, la sua nascita da una donna ebrea, il suo abbandono in un cesto sul fiume, il suo ritrovamento e la sua adozione da parte della figlia del faraone, che lo trovò nel momento in cui, lasciata la casa del padre, si era recata a lavarsi nell'acqua del Nilo²⁵⁴, sono per Cesario una prefigurazione dell'unione con Gesù, che la Chiesa avrebbe istituito per mezzo del battesimo²⁵⁵. Cristo, nato all'interno del mondo ebraico, fu rinnegato e abbandonato dalla Sinagoga, ma al contempo fu accolto dalla Chiesa²⁵⁶.

Il carattere peculiare della nascita del patriarca e il suo accoglimento nella famiglia del faraone non sono gli unici elementi che tracciano i contorni di ciò che si sarebbe compiuto con la vita e la morte di Gesù, perché anche le modalità con cui si svolse il matrimonio di Mosè²⁵⁷ sono un indizio del ripudio della Sinagoga. La linea narrativa ricalca la descrizione degli altri matrimoni ricordati nell'Antico Testamento, ai quali Cesario ha dedicato attenzione in precedenti sermoni. Mosè, come le altre figure di rilievo prima di lui, non trova la donna da sposare nel suo paese d'origine. Come il patriarca non sceglie la sua sposa tra le donne che lo circondano, allo stesso modo Cristo, lasciato il popolo ebraico, ha unito a sé la Chiesa composta dalle nazioni dei

253 *Es.* 2, 3-10.

254 La figlia del faraone è considerata da Cesario come un'immagine della Chiesa ed è significativo che suo padre sia tipo del diavolo, infatti per il vescovo anche i fedeli, prima del battesimo, erano figli del diavolo, non per la nascita, ma aver imitato la sua malvagità. Il bagno che la figlia del faraone compie nelle acque del fiume segna il passaggio ad una nuova vita, come il battesimo segna una linea di demarcazione nella vita dei cristiani che abbandonano i loro peccati per unirsi a Cristo. Cesario in questo caso compie delle osservazioni sul testo biblico che concernono sia il piano spirituale, legato alle prefigurazioni della vicenda cristologica, sia il piano morale, che tocca da vicino la vita dei suoi fedeli e lo fa senza introdurre particolari riflessioni che tengano nettamente distinte le due letture.

255 Il testo di Cesario a cui faccio riferimento comprende interamente il primo paragrafo del sermone 95: S. CAESARII *Serm.* 95, 1 (CCSL 103, p. 389-390).

256 S. CAESARII *Serm.* 95, 1 (CCSL 103, p. 389-390; 373, 21-23): « Moyses ergo a matre sua proicitur, et a faraonis filia invenitur atque collegitur; et Christus dominus a synagoga, de qua natus fuerat, repudiatur, et ab ecclesia invenitur atque suscipitur ».

257 *Es.* 2, 16-21.

Gentili. Il viaggio alla ricerca di una sposa è, anche in questo caso, il simbolo di una realtà superiore, che si compie nell'invito che Cristo rivolge alle genti²⁵⁸.

Nel sermone trova posto anche la trattazione dell'incredulità della Sinagoga. Il vescovo ricorda il dialogo di Mosè con Dio, manifestatosi mediante il rovetto ardente, e pone attenzione al fatto che l'arbusto non veniva consumato dal fuoco²⁵⁹. Le fiamme non intaccarono il rovetto perché esso era una prefigurazione della Sinagoga e della sua cocciutaggine. Cesario sostiene che il fuoco dello Spirito Santo era stato presso gli ebrei per molto tempo, ma essi furono sempre così ribelli e resistenti ad esso e alla grazia di Dio che i loro peccati non poterono essere bruciati dalle sue fiamme²⁶⁰. La Sinagoga, quindi, non è stata abbandonata da Dio senza un motivo, ma per la sua ostinata resistenza alla grazia divina e per la sua incapacità di abbandonare i propri peccati.

Le mani del patriarca consentono a Cesario di compiere ancora un'osservazione sulla priorità della Chiesa. Mosè fu invitato da Dio a riporre la mano sul suo petto, ma, nel momento in cui la ritrasse, essa era ricoperta dalla lebbra; la seconda volta che Mosè compì la stessa operazione la mano tornò ad essere sana²⁶¹. Per Cesario questo fatto non può essere letto con indifferenza, ma indica che, pur essendo venuta per prima, come il popolo ebraico è venuto prima dei gentili, la Sinagoga non è scelta da Dio. La lebbra, che ricopre la mano del patriarca, ricorda al vescovo l'infedeltà di cui si è macchiata la Sinagoga, mentre la Chiesa, come una mano sana, è scelta per ogni opera²⁶².

Utilizzando queste immagini, l'Arelatense mette in luce il fulcro della sua visione della

258S. CAESARII *Serm.* 95, 2 (CCSL 103, p. 390; **373**, 24-30):«Postquam autem crevit Moyses, abiit in regionem longinquam, et accepit Aethiopissam uxorem. Agnoscite, fratres, hoc non parvum esse mysterium. Aethiopissa illa ex gentibus erat, quam beatus Moyses duxit uxorem, quia et Christus ex gentibus sibi sociaturus erat ecclesiam. Moyses derelinquit populum suum, et in longinquis regionibus Aethiopissae coniungitur: et Christus derelicto populo Iudaeorum de extremis regionibus ecclesiae sociatur.»

259 *Es.* 3, 1-2.

260 S. CAESARII *Serm.* 95, 3 (CCSL 103, p. 390; **374**, 5-10):«Rubus illa genus est spinarum: erdebat enim, et non conburebatur. In rubo significata est synagoga Iudaeorum: multo enim tempore in eis fervor et flamma sancti Spiritus fuit; et tamen ita contra dei gratiam rebelles semper Spiritui sancto restituerunt, ut eorum peccata vel sacrilegia igne sancti Spiritus consumi non possent.»

261 *Es.* 4, 6-7.

262 S. CAESARII *Serm.* 95, 6 (CCSL 103, p. 391; **375**, 9-17):«Quod autem misit Moyses manum suam in sinum suum, et protulit eam leprosam, et iterum misit, et protulit eam sanam et carnis reliquae similem, non otiose debemus accipere: in manu illa typus synagogae vel ecclesiae gerebatur. Sicut prior fuit populus iudaeorum, posterior gentium, ita ante fuit synagoga quam ecclesia: sed quia ecclesia elegitur et synagoga repudiatur, ideo in primis manus Moysi leprosa efficitur, et postea carnis reliquae similis redditur; ac sic synagoga propter infidelitatem leprosa relinquitur, ecclesia quasi manus sana ad omne opus apta praelegitur.»

condizione degli ebrei; da quanto egli scrive a commento delle Sacre Scritture trapela l'idea che la storia corra su dei binari prestabiliti dalla provvidenza divina ed abbia un ben definito esito, verso cui procede inesorabilmente, consentendo a coloro che sanno leggere tra le righe di presagirlo. Gli ebrei non hanno saputo dare la giusta interpretazione ai fatti che li hanno visti protagonisti, ma per i cristiani quegli stessi avvenimenti hanno dischiuso tutto il loro significato latente.

Cesario, per la stesura del testo che ho considerato nelle righe precedenti, ricorre all'opera di Origene²⁶³. L'autore antico ricorda l'abbandono di Mosè e il suo ritrovamento da parte della figlia del faraone, individuando in questa narrazione dei misteri infiniti, alcuni dei quali tratterà per l'edificazione della Chiesa. Nella figlia del Faraone egli vede la Chiesa che è radunata dalle genti pagane e che si reca a lavarsi per essere purificata dai peccati contratti nella casa paterna. Il patriarca viene trovato all'interno di una cesta spalmata di pece e bitume; egli non è, come in Cesario, una prefigurazione di Cristo abbandonato dalla Sinagoga, ma un'immagine della Legge²⁶⁴, che si trova racchiusa in un involucro che la fa apparire sordida a causa dei significati disgustosi e vili dei giudei. Sarà la Chiesa delle genti a raccoglierla dal fango, per porla nelle dimore regali della sapienza²⁶⁵.

L'interpretazione che Cesario propone per il passo biblico è simile a quella origeniana, ma, come si può notare, non vi si sovrappone completamente. L'Arelatense sembra mettere in evidenza il rifiuto che la Sinagoga ha opposto a Cristo, mentre Origene non insiste altrettanto su questa tematica, che è peculiare di Cesario²⁶⁶.

Il tema del matrimonio di Mosè con una donna etiopica, tanto caro a Cesario, è presente anche nella sua fonte; Origene vede nella sposa del patriarca un'immagine dei gentili a cui è data la salvezza, mentre Israele resta malato, tuttavia egli non insiste quanto il nostro vescovo sulla questione del ripudio²⁶⁷.

263 Courreau nota come la seconda omelia di Origene sull'*Esodo* sia la fonte di Cesario per alcuni aspetti del suo sermone, ma specifica che manca una dipendenza alla lettera, che permetta di identificare i passi che sono stati utilizzati, inoltre, l'esegesi di Cesario rinvia a dei temi frequenti nella tradizione patristica. CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 266, nota 1.

264 Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 267, nota 2.

265 ORIGENES, *Hom. in Ex. 2,4* (sc 321, p. 82-86, 1-66).

266 Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 268, nota 1.

267 Per il testo delle omelie di Origene sul *Cantico dei cantici* ho utilizzato l'opera: ORIGENE, *Omelie sul Cantico dei cantici*, a cura di Manlio Simonetti, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, 1998. Nel caso specifico si veda ORIGENES *Hom. in Cant. 1,6* (p. 42-45; 31-44). Sulla sposa di Mosè si sofferma anche Quodvultdeus, che vede in essa un segno della scelta compiuta

Della mano del patriarca colpita dalla lebbra parla Origene in una sua omelia sull'*Esodo*²⁶⁸, ma non vede in essa una prefigurazione dell'elezione della Chiesa, quanto piuttosto il simbolo della Legge che non può realizzare un'opera perfetta.

In tutti i casi considerati, il vescovo di Arles dimostra una personale tendenza ad enfatizzare la sorte toccata alla Sinagoga, che vede la Chiesa passarle avanti e prendere il suo posto. L'insistenza di Cesario su questo aspetto dimostra come per lui fosse fondamentale istruire i fedeli, per fare in modo che non dimenticassero mai il valore dell'istituzione religiosa a cui appartenevano.

L'importanza che riveste la considerazione del cambiamento epocale si può giudicare anche osservando come il vescovo ritorni sugli stessi brani della Bibbia. I sermoni non sono pensati come testi destinati alla lettura da parte di pochi eletti, non sono scritti perché rimangano tra le mura di un monastero, per l'edificazione spirituale di coloro che vi dimorano, sono invece concepiti come un fondamentale ausilio alla predicazione, che ha come destinatarie le persone di ogni provenienza sociale, siano esse commercianti o contadini. Se Cesario ha cura di mettere per iscritto delle omelie, con il desiderio che abbiano la maggior diffusione possibile, lo fa perché spera che questo abbia dei risvolti nella formazione dei cristiani, che in qualche caso sono ancora insicuri nella loro fede. Nel momento in cui più sermoni presentano la ripetizione di uno stesso tema, ci si trova di fronte ad un argomento che per Cesario deve essere importante.

Un esempio di questo è il ritorno del vescovo sull'immagine del rovetto ardente²⁶⁹, che non viene consumato dalle fiamme e che simboleggia la durezza e l'arroganza con cui il popolo ebraico si è opposto allo Spirito Santo, di cui il fuoco è immagine. Come durante la Pentecoste Egli apparve agli Apostoli sotto forma di fuoco, anche in questo caso le fiamme assumono una connotazione positiva, perché per mezzo di esse il Signore parla a Mosè²⁷⁰.

da Cristo quando lega a sé come sua sposa la Chiesa composta dai gentili, ma l'autore non fa menzione del ripudio della Sinagoga: QUODVULTDEUS, *Lib. Prom.* I, xxxiv, 46 (CCSL 6, p. 55, 15-16). Lo stesso Courreau nota come Cesario insista sul tema del ripudio della Sinagoga più dei suoi modelli. CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 270, nota 1.

268 ORIGENES, *Hom. in Ex.* 12, 3 (sc 321, p. 358-360; 1-12). Courreau nota che Cesario, anche in questo caso, insiste più del suo modello sul ripudio della Sinagoga. CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 274, nota 1.

269 *Es.* 3, 2.

270 S. CAESARII *Serm.* 96, 1 (CCSL 103, p. 393; 376, 18-24): «Nam et quod rubus non cremabatur, id est, flamma non comprehendebatur, non aliquid boni significare conoscitur. In flamma enim intellegitur Spiritus sanctus: in rubo et spinis significatur Iudaeorum populus durus atque superbus. Flamma enim

Nel seguito del sermone, Cesario ha cura di distinguere due significati che possono essere attribuiti al fuoco²⁷¹: esistono il fuoco della carità, che viene dallo Spirito Santo, e quello della passione; mentre l'uno distrugge il male, l'altro consuma ciò che è buono. L'uomo deve pregare perché a bruciare in lui sia il primo tipo di fuoco, che distrugge le spine dei peccati²⁷². Il popolo ebraico, che ha rifiutato lo Spirito Santo, è consumato dalla bruciante gelosia ed avarizia, per questo il rovetto ardente rappresenta questa nazione che si oppone alla volontà di Dio. Mosè fu inviato da Dio a queste persone, ma il suo impegno fu inutile, poiché la durezza che le caratterizzava non permise loro di comprendere la Legge e non permise al fuoco dello Spirito Santo di bruciare le spine dei loro peccati. Se questo popolo non fosse stato unito alle spine, non avrebbe coronato Cristo con esse²⁷³.

La fonte principale, a cui Cesario ha attinto alla lettera, è Agostino²⁷⁴, il quale sostiene che il rovetto, che non viene consumato dal fuoco, rappresenta il popolo spinoso dei giudei, ai quali Mosè era stato inviato. Il fatto che il rovetto non si consumi indica la durezza di questa popolazione che resiste alla Legge di Dio. Anche in Agostino, prima che in Cesario, si trova affermato che, se il popolo dei Giudei non fosse stato rappresentato nel rovetto, Cristo non sarebbe stato coronato da esso con le spine.

La sottolineatura del cambiamento, che è giunto al suo compimento con la venuta del Salvatore, non è l'unico elemento ricorrente nei sermoni. Cesario ha cura di porre l'accento anche sulla corretta interpretazione delle Scritture, che permette ai fedeli cristiani di accedere al loro autentico significato, che è stato precluso agli ebrei. I due temi sono senza dubbio correlati, poiché l'esegesi è la chiave che dischiude l'accesso

illa sine dubio boni aliquid significabat, in qua vel angelus vel dominus apparebat: denique quando venit Spiritus sanctus super apostolos, "visae sunt illis linguae divisae velud ignis".» I due episodi, in cui lo Spirito Santo si manifesta attraverso il fuoco, ovvero il caso del rovetto ardente e della Pentecoste, sono ricordati anche da Cipriano. Si veda: SANCTI CYPRIANI *Testim. ad Quirinum* 3, 101 (CCSL 3, p. 171-172, 1-10).

271 Anche Agostino in *Enarr. in Ps.* 96,7 (CCSL 39, p. 1359-1360; 1-44) distingue due modi in cui agisce il fuoco: da una parte distrugge coloro che sono cattivi, dall'altra riabilita, purifica, i buoni.

272 S. CAESARII *Serm.* 96, 2 (CCSL 103, p. 393; 377, 4-19).

273 S. CAESARII *Serm.* 96, 2 (CCSL 103, p. 393-394; 19-26): «Populus enim Iudaeorum zeli vel cupiditatis incendio cremabatur; et ideo rubus ille significabat populum, qui deo reluctabatur, Iudaeorum utique populum spinosum, de quo scriptum est: "expectavi ut faceret uvas, fecit autem spinas". Ad ipsum enim populum Moyses mittebatur; et ideo rubus ardebat, et non cremabatur, quia duritia Iudaeorum, sicut dixi, legi reluctabatur: nam si ille populus spinis non sociaretur, non ab eo spinis Christus coronaretur.».

274 AUGUSTINUS, *Serm.* 7,2 (CCSL 41, p. 70-71; 22-38). In riferimento alla dipendenza di Cesario da Agostino si veda Courreau: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 278, nota 1.

alla comprensione della rilevanza storica della figura di Gesù. Senza il sostegno dell'Antico Testamento, Cristo potrebbe sembrare un uomo come tanti, ma potendo ricorrere agli indizi che Dio ha disseminato lungo tutto il corso delle Scritture, non si possono più nutrire dubbi su chi sia realmente e su quale sia il posto che spetta alla Chiesa. Spesso i sermoni prendono avvio con l'esortazione agli uditori, perché essi non si limitino a tenere a mente la semplice narrazione delle vite dei personaggi biblici che, considerate ad un livello puramente umano, non apporterebbero nessun giovamento alla fede, ma considerino sempre che vi è un significato celato, che è determinante per la salvezza.

Lo scarto esistente tra la carnalità della lettura della Legge fatta dagli ebrei e la spiritualità dell'approccio con cui Gesù l'ha rivisitata è rappresentato da Cesario nel momento in cui interpreta i passi dell'*Esodo* sulla manna²⁷⁵ e sull'acqua amara di Mara²⁷⁶.

L'amarrezza dell'acqua è, per il vescovo, un simbolo della durezza della Legge, a causa della quale essa non può essere accolta dai cristiani; tuttavia, nel brano biblico si ricorda anche che grazie al legno di un albero, che Dio mostrò a Mosè e che il patriarca immerse nella fonte mortifera, essa divenne potabile. Questo albero altro non è che l'albero della saggezza di Cristo, che insegna ai cristiani a considerare spiritualmente la Legge e a rispettarla veramente.

L'amarrezza della Legge, che la rendeva inutilizzabile, è tramutata nella dolcezza della comprensione secondo lo Spirito e, grazie alla saggezza di Cristo, che ha permesso questa metamorfosi, coloro che hanno fede in lui possono dissetarsi senza venire uccisi. Senza l'amore per Cristo, che dischiude il reale insegnamento contenuto nelle Scritture, l'eccessiva amarrezza della Legge non solo è dannosa, ma è causa di morte, ovviamente spirituale, come lo stesso apostolo Paolo sostiene quando afferma che la lettera uccide²⁷⁷.

La manna, come l'acqua amara, se viene considerata come immagine delle realtà future, permette di descrivere e confermare la situazione di svantaggio in cui si trovano gli

²⁷⁵ *Es.* 16, 31.

²⁷⁶ *Es.* 15, 23-25.

²⁷⁷ S. CAESARII *Serm.* 102, 1-2 (CCSL 103, p. 421-422; **404**, 1-**405**, 12). Per le parole di Paolo si veda II *Cor.* 3,6.

ebrei rispetto all'esegesi dei testi che sono stati loro affidati.

La manna, sottile e candida, è intesa da Cesario come un figura delle parole di Dio, che non sono mai state date agli ebrei durante il loro sabato, perché, a differenza dei loro padri, essi non le hanno meritate; al contrario, Dio la manda sempre ai cristiani nel giorno di domenica, quando nelle chiese vengono tenuti dei discorsi paradisiaci. Gli sfortunati ebrei non hanno mai mangiato la manna, ovvero non hanno mai tratto nutrimento dalle Scritture, perché sono incapaci di cibarsi di ciò che è piccolo come un seme di coriandolo e bianco come la neve o, esprimendosi in un altro modo, essi non trovano nelle parole di Dio nulla di piccolo, di bene, nulla di spirituale, ma rivolgono la loro attenzione solo a ciò che è ricco e solido, perché il cuore pesante²⁷⁸, di cui sono dotati, è un impedimento che non consente di guardare oltre la carnalità²⁷⁹.

La considerazione del reale significato delle acque amare di Mara è presente, prima che in Cesario, in Origene²⁸⁰, che individua nella loro amarezza un segno della Legge assunta secondo la lettera. Le stesse parole di Paolo, poi utilizzate da Cesario, si trovano anche in questo autore, sempre per indicare la pericolosità della Legge che non viene compresa secondo lo Spirito.

Origene tratta anche del tema della manna²⁸¹, osservando che il primo giorno in cui essa cadde dal cielo era domenica e non sabato. I giudei dovrebbero capire che, fin da allora, la domenica dei cristiani era anteposta al sabato giudaico. Per Origene sono degli infelici coloro che si dolgono e sospirano perché non meritano di ricevere la manna, come la ricevettero i loro padri; prosegue poi sostenendo che i giudei non la mangiano

278 Cesario cita *Isaia* 6,10 a conferma del carattere pesante del cuore degli ebrei.

279 S. CAESARII *Serm.* 102, 3 (CCSL 103, p. 422; 405, 13-27): «Et illud advertite, fratres, quo Iudaeorum sabbato deus manna numquam omnino pluerit, nec meruerunt Iudaei, ut illorum sabbato gratia illis de caelo descenderet; in nostra autem dominica die non solum semper manna venit, sed etiam, ab ipso die veniendi initium fuit. Semper ergo nobis dominus pluit manna de caelo: caelestia namque sunt eloquia ista, quae nobis dicta sunt, et a deo descendunt verba, quae nobis recitata sunt; et ideo nos, qui tale manna suscipimus, semper nobis manna datur de caelo. Unde infelices Iudaei dolendi et lugendi sunt, quia manna, sicut susceperunt patres ipsorum, ipsi non merentur accipere. Illi numquam manna manducant: non enim possunt manducare illud, quod est minutum sicut semen coriandri, et candidum sicut pruina. Nihil enim in verbo dei minutum, nihil subtile, nihil infelices Iudaei sentiunt spiritale, sed totum pingue, totum crassum: “incrassatum est enim cor populi huius”.».

280 ORIGENES *Hom. in Ex.* VII, 1 (sc 321, p. 204-209; 1-64). Courreau evidenzia il legame tra il testo di Cesario e quello di Origene. Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 372, nota 1.

281 ORIGENES *Hom. in Ex.* VII, 5 (sc 321, p. 220-225; 1-41). Courreau ritiene che Cesario abbia fatto ricorso a questa parte del testo di Origene per motivi pastorali, ovvero per invitare i fedeli a rispettare il riposo domenicale come gli ebrei rispettavano il sabato. Questa preoccupazione di Cesario si è già riscontrata parlando dei sermoni 13,3 e 73,4. Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p.375, nota 3.

mai, perché non possono mangiare nulla che sia piccolo come il seme di coriandolo e candido come la brina, infatti non percepiscono nella Scrittura nulla di minuto, sottile e spirituale, ma tutto pingue e greve, perché il loro cuore è pesante.

La dipendenza di Cesario dalla sua fonte in questo caso è evidente; le argomentazioni dell'Arelatense sono riprese alla lettera da Origene. Questo pone dei problemi alla possibilità di circoscrivere il punto di vista peculiare di Cesario, anche se bisogna precisare che egli semplifica il testo di Origene e trae da esso solamente ciò che è più rilevante ai suoi occhi.

I sermoni, che ho considerato fino a questo punto, contengono dei riferimenti ai caratteri peculiari degli ebrei e della loro storia, che si possono estrapolare dall'esegesi che Cesario propone per i brani della Bibbia. Sebbene la problematica della collocazione del popolo ebraico nell'economia della storia abbia un peso preponderante in questi scritti, essa non è l'unico argomento di cui il vescovo si occupa. Spesso accade che le osservazioni sull'Antico Testamento siano inframmezzate da ammonizioni ai fedeli, che sono invitati ad abbandonare i loro vizi, per fare proprio il comportamento dei patriarchi. Uno stesso testo può essere fonte di riflessioni diverse: la vita di un patriarca può dar modo a Cesario di considerare la cecità degli ebrei, ma allo stesso tempo può essergli utile per fornire ai destinatari dei suoi sermoni un esempio di vita retta e rispettosa di Dio.

Vi è, però, un sermone che si discosta dal consueto modo di procedere di Cesario, il cui testo è interamente dedicato ad un confronto tra Sinagoga e Chiesa, che si snoda attraverso i principali brani biblici, nutrendosi della vita dei patriarchi per dimostrare, ancora una volta, ed in maniera esaustiva, come fin dall'inizio dei tempi Dio abbia stabilito una priorità tra le due²⁸².

La prima precisazione che Cesario compie è che il mistero della religione cristiana non deve essere ritenuto un elemento nuovo, scoperto dagli uomini solo in una fase avanzata della loro storia, ma fu consacrato divinamente fin dal principio del mondo e promesso attraverso tutti i tempi dalle parole dei profeti.

282L'antiorità della Chiesa sulla Sinagoga è sostenuta anche da Eusebio Gallicano, che afferma che essa fu promessa prima della Sinagoga, pur venendo dopo. Si veda EUSEBIUS GALlicANUS, *Hom.* 47, 1 (CCSL 101, p. 555, 8-9). Il sermone 104, che sto per analizzare, è preso in considerazione anche da Blumenkranz: B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chretiens latins du moyen age sur le juifs et le judaisme*, Paris, Mouton e Co.- La Haye, 1963, p. 49-50.

In tutti i libri della Scrittura è chiaramente affermato, secondo l'Arelatense, che, sebbene la Sinagoga sia comparsa per prima nella storia, alla Chiesa spetta una maggiore gloria. Se questa idea comparisse solamente una o due volte nei testi sacri, si potrebbe dubitare della sua attendibilità e ci si potrebbe interrogare su un possibile fraintendimento da parte di coloro che leggono ed interpretano la Bibbia in senso cristiano, ma, poiché la frequenza con cui è ribadita negli scritti dell'Antico Testamento è molto elevata, non si possono nutrire perplessità sulla sua veridicità. Anche un uomo semplice e privo d'istruzione non potrebbe non scorgere ciò che le Scritture gli comunicano²⁸³.

L'esegesi di Cesario mette in luce come fin dall'incipit delle Sacre Scritture, a partire dagli albori del rapporto che Dio ha istituito con l'uomo, si possa individuare la presenza di quella che mi sento di definire la figura del doppio, che si esplica nei protagonisti delle narrazioni bibliche e caratterizzerà la relazione burrascosa tra Sinagoga e Chiesa. Il primo uomo, Adamo, ebbe da Eva due figli e di loro fu il più giovane, Abele, ad essere scelto da Dio, mentre Caino, come figura del popolo ebraico, fu condannato ed allontanato, sancendo in questo modo la predilezione di Dio per coloro che solo apparentemente si trovano al secondo posto. Il vincolo che lega Abramo a Sara e ad Agar e l'evolversi del loro legame apportano una prima conferma a quanto Cesario vuole dimostrare. La moglie del patriarca, come figura della Chiesa, che inizialmente rimane latente, fu nell'impossibilità di essere madre per lungo tempo, mentre la serva Agar, immagine della Sinagoga, partorì subito un figlio ad Abramo. Sebbene Ismaele fosse il figlio maggiore, l'eredità del padre non spettò a lui, ma fu data interamente al giovane Isacco e, mentre quest'ultimo rimase con Abramo, Ismaele fu cacciato. Anche in questo caso la logica umana, che si aspetterebbe che fosse il figlio maggiore a detenere una posizione di rilievo agli occhi del padre, viene smentita dall'effettivo andamento degli eventi.

La medesima inversione di ruolo, tra il maggiore e il minore, si può evincere dal

283S. CAESARII *Serm.* 104, 1 (CCSL 103, p. 429; **412**, 4-13): «Christianae religionis sacramentum, fratres dilectissimi, non est novellum nec ab hominibus nuper inventum, sed ab ipsius mundi initio divinitus consecratum, et per omnium saeculorum tempora universorum prophetarum oraculis repromissum; et quod prius futura erat synagoga, postea ecclesia, et maiorem gloriam habitura erat ecclesia quam synagoga, in omnium scripturarum voluminibus evidentissime continetur. Et ista significatio, fratres, non semel nec secundo nec tertio sed frequentissime in scripturis veteris testamenti ita demonstrata esse cognoscitur, ut eam, quamvis sit quisque simplex et imperitus, evidenter et manifest possit agnoscere.»

racconto che concerne la nascita di Giacobbe ed Esaù²⁸⁴, infatti anche in questo caso Dio fece in modo che fosse il secondo nato ad avere la meglio e, com'è scritto in Malachia, concesse il suo amore al più giovane e rifiutò il più vecchio²⁸⁵.

Il legame che lega marito e moglie, che Cesario utilizza diffusamente per evocare l'elezione della Chiesa e che si è già intravisto nelle figure di Sara ed Agar, non poteva mancare in un sermone che ha lo scopo di raccogliere il maggior numero di prove a testimonianza della sua antichità. La prima unione ricordata da Cesario è quella di Giacobbe sia con Rachele, la più giovane tra le figlie di Labano, che fu molto desiderata ed amata dal marito, sia con Lia, la più vecchia tra le due, che fu presa in moglie non per una decisione spontanea, ma per costrizione. Per marcare la differenza di valore delle due mogli, l'Arelatense non trascura di ricordare che fu Rachele a dare alla luce Giuseppe, una delle più nitide immagini di Cristo utilizzate dal vescovo²⁸⁶.

La caratterizzazione dell'aspetto meramente estetico delle due donne, che potrebbe sembrare un elemento di secondaria importanza, assume un peso significativo nello stabilire la situazione di vantaggio di cui la Chiesa gode nei confronti della Sinagoga. Lia, essendo la maggiore, nell'ottica complessiva del sermone, che pone il maggiore in una situazione d'inferiorità rispetto al minore, non può che essere intesa come figura della Sinagoga. Questa donna non godeva di una buona salute, poiché aveva un difetto alla vista che le rendeva gli occhi gonfi; al contrario, di Rachele si ricorda la bellezza. La cecità per Cesario ha un valore simbolico, che trascende uno stato puramente fisico, per restituirci un'immagine della condizione in cui si trova l'interiorità di un uomo o, come in questo caso, la rappresentazione dello spirito di un popolo. Un uomo i cui occhi corporali sono afflitti da un'infiammazione non può guardare alla lucentezza del sole, similmente la Sinagoga, che ha gli occhi del suo cuore riempiti con gelosia ed invidia contro il Signore e Salvatore, come se si trattasse di fluidi velenosi, non può guardare

284Anche Agostino associa il figlio maggiore, Esaù, agli uomini superbi, indegni e peccatori, come sono i giudei, i quali ignorano la giustizia di Dio e vogliono costituire la loro, e il figlio minore ai buoni cristiani, pii e fedeli. Si veda: AUGUSTINUS, *Enarr. in Ps.* 46,6 (CCSL 38, p. 532, 1-29). Agostino ribadisce che Giacobbe simboleggia la Chiesa ed Esaù la Sinagoga anche in un altro passo della stessa opera. Si veda: AUGUSTINUS, *Enarr. in Ps.* 78,10 (CCSL 39, p. 1105, 1-4).

285*Mal.* 1, 2-3.

286Cipriano ricorda che Lia, la quale aveva gli occhi malati, rappresenta la Sinagoga, mentre Rachele simboleggia la Chiesa e non trascura di notare che è quest'ultima a partorire Giuseppe, che è una figura di Cristo. Si veda: SANCTI CYPRIANI *Testim. ad Quirinum* I, 20 (CCSL 3, p. 20, 15-18).

allo splendore di Cristo, che è la luce della giustizia²⁸⁷.

L'amore a cui Dio è predisposto nei confronti del più giovane è la chiave di lettura che permette a Cesario di stabilire una connessione tra i fatti accaduti ad uno dei principali personaggi della vicenda biblica, Giuseppe, e gli eventi che hanno determinato la vita e la morte di Cristo²⁸⁸.

Il mistero del confronto tra cristiani ed ebrei è racchiuso, inoltre, nella benedizione che Giacobbe compie sui figli di Giuseppe; infatti, nell'imporre le mani sui bambini li invertì e, per la volontà di Dio, accordò la sua preferenza al minore. Il patriarca, però, non compì questa inversione per errore, poiché pose la mano destra sul più giovane deliberatamente, avendo consapevolezza del fatto che il figlio cadetto si sarebbe rivelato essere il più grande in merito alla gloria²⁸⁹.

Cesario utilizza come testimonianza la comparazione tra l'attraversamento del Mar Rosso e la divisione del Giordano²⁹⁰, trasformando le modalità con cui avvennero e le caratteristiche dell'ambiente naturale, in cui il popolo ebraico si trovava nei due casi, in immagini della differente sorte che sarebbe spettata agli ebrei e ai gentili²⁹¹.

L'immagine dell'acqua ricorre ancora nel sermone, nel momento in cui Cesario ricorda che Mosè la fece sgorgare dalla roccia, che aveva percosso con il suo bastone per dissetare il popolo. Il primo colpo inferto alla roccia fu infruttuoso, perché da essa non uscì nulla, ma quando il bastone la colpì per la seconda volta, allora da essa fluì

287Per le figure bibliche che ho presentato si veda: S. CAESARII *Serm.* 104, 1 (CCSL 103, p. 429-430; **412**, 14- **413**, 11).

288Ricorrono in questo sermone le argomentazioni che ho già riscontrato parlando del sermone 89. Si veda questa tesi a p. 91-93.

289La benedizione di Giacobbe sui figli di Giuseppe è ricordata anche da Cipriano. Si veda: SANCTI CYPRIANI *Testim. ad Quirinum* I, 21 (CCSL 3, p. 21-22, 14-21). Per la lettura data da Cesario del personaggio di Giuseppe e per la benedizione di Giacobbe sui suoi figli si veda: S. CAESARII *Serm.* 104, 2 (CCSL 103, p. 430; **413**, 12-29).

290Anche Origene ricorda la differenza tra le acque del Mar Rosso e la dolcezza di quelle del Giordano, ma lo fa per evocare il battesimo, mentre Cesario ha come scopo quello di stabilire la superiorità della nuova Alleanza sull'antica. Per le parole di Origene si veda: ORIGENES, *Com. in Ioh.* VI, 44, 227-232 (SC 157, p. 302-305, 1-49); per il confronto tra l'utilizzo di Origene del passo biblico quello di Cesario si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 403, nota 1.

291La vecchia nazione degli ebrei attraversò il Mar Rosso, le cui acque sono salate ed amare, per recarsi nel deserto, un ambiente ostile, scabro di risorse ed inospitale, in cui il popolo sarebbe stato provato dalla sete e dalla fame; diverso è il destino che si prospetta per la giovane nazione ebraica, figura delle genti divenute cristiane, che attraversò il Giordano, le cui acque sono dolci e annunciano il battesimo. L'interpretazione dell'attraversamento del Mar Rosso e della divisione del Giordano si trova in: S. CAESARII *Serm.* 104, 3 (CCSL 103, p. 430-431; **413**, 30-**414**, 3). Su questo tema ritornerò trattando di altri sermoni. Si veda questa tesi a p. 116-119.

abbondante acqua. La resistenza iniziale è immagine della durezza della Sinagoga che, potremmo concludere proseguendo l'intuizione del vescovo, impedisce agli ebrei di accedere all'acqua battesimale e alla grazia ad essa connessa. Il successo del secondo tentativo, invece, ricorda la fede della Chiesa.

L'osservanza che la Sinagoga impone al popolo non poteva supportare la secca e priva di fede gente ebrea, non poteva allietarla con una rinfrescante ed eterna beatitudine; si potrebbe asserire che il culto che essa rendeva a Dio fosse sterile e non producesse nessuna salvezza per l'uomo. Completamente diverso è il valore della Chiesa, che produce fonti e fiumi per chi viene a lei o, in altre parole, che consente agli uomini di accedere realmente alla salvezza testimoniata da Cristo²⁹².

L'attraversamento del Mar Rosso è seguito, nella narrazione biblica, dalla consegna a Mosè delle tavole della Legge²⁹³ scritte dal dito di Dio. Questo evento, secondo Cesario, è significativo per compimento della storia provvidenzialmente e divinamente stabilita, poiché in queste tavole si trova ribadita l'idea del doppio, costituito da un polo negativo e uno positivo. La distruzione delle prime tavole destinate al popolo ebraico e la conservazione di quelle consegnate successivamente al patriarca segnano indelebilmente il differente destino prestabilito per la Sinagoga e la Chiesa. Nell'annullamento delle prime si rispecchia il rigetto della vecchia nazione ebraica, mentre nella preservazione delle seconde è annunciata la gloria riservata alla nuova nazione dei cristiani, che ne avrebbe preso il posto²⁹⁴.

La comparazione viene arricchita dalla diversa interpretazione che si può attribuire alle figure di Mosè e Giosuè. L'Arelatense ricorda che Mosè, il più vecchio dei due,

292Per il significato attribuito alle azioni di Mosè si veda: S. CAESARII *Serm.* 104, 3 (CCSL 103, p. 431; **414**, 4-16).

293La distruzione delle prime tavole della Legge e la consegna delle seconde, che vengono conservate, è commentata anche da Origene per mettere in risalto la distinzione tra la Legge secondo la lettera e la Legge secondo lo Spirito, che è venuta dopo. Egli rafforza questa interpretazione facendo riferimento alle figure di Isacco ed Ismaele, Giacobbe ed Esaù e Ephrem e Manasse; tutti casi in cui il secondo comparso sulla scena è il primo per importanza. Tuttavia Origene non utilizza questi esempi per concludere a favore della superiorità della Chiesa sulla Sinagoga. Origene inserisce l'osservazione sulle due tavole della Legge in un discorso in cui afferma che Abramo non è padre soltanto secondo la carne, ma è padre anche di coloro che sono dalla fede, ovvero, egli non è padre solo del primo popolo, ma anche del popolo proveniente dalle genti. Sicuramente Origene pensa alla prefigurazione della Chiesa contenuta nelle narrazioni bibliche, tuttavia non sembra accentuare il divario tra Chiesa e Sinagoga come fa Cesario. Per il testo di Origene si veda: ORIGENES, *Hom. in Gen.* 9,1 (sc 7 bis, p. 242, 85-93). Per il confronto tra Origene e Cesario si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 404-405, nota 3.

294Si veda: S. CAESARII *Serm.* 104, 4 (CCSL 103, p. 431; **414**, 17-21).

immagine del popolo ebraico, trovò la morte nel deserto prima di giungere nella terra promessa²⁹⁵; al contrario Giosuè, che aveva un'età minore, guidò la parte più giovane del popolo oltre il Giordano²⁹⁶.

La relazione maggiore-minore è messa in risalto attraverso il rapporto tra Saul e Davide e la medesima inversione si applica anche nel caso di Davide e i suoi fratelli²⁹⁷.

L'esegesi proposta da Cesario, a conferma della sua idea di come si sia evoluta la storia e di quale sia il ruolo che è spettato rispettivamente alla Sinagoga e alla Chiesa, è sicuramente opinabile e tendenziosa, costruita a partire da un punto di vista specifico. Questo però non è l'aspetto che costituisce il nostro oggetto di ricerca; non è la critica ai modelli esegetici quello che ci interessa, ma la possibilità di ricostruire, a partire da essi, la visione che un vescovo del VI secolo aveva degli ebrei. Nell'interpretazione dei fatti proposta da Cesario si riversa la tradizione, che ha da sempre cercato di fondare l'autorità della Chiesa. Tuttavia, nel riprendere la tradizione che lo ha preceduto, Cesario opera degli adattamenti, che consentono di rendere accessibili i testi degli autori cristiani antichi agli uditori che il vescovo ha davanti a sé e di adeguarli ad una situazione storica differente da quella in cui le fonti avevano trovato la loro origine. Questi adeguamenti, che distinguono i sermoni dalle opere a cui Cesario ha attinto, uniti alle specifiche indicazioni che si trovano in apertura e in chiusura dei testi, ci permettono di trarre delle conclusioni sulle relazioni sociali che intercorrevano tra i cristiani e gli altri gruppi religiosi presenti sul territorio.

La parte terminale del sermone presenta una ricapitolazione, *recapitolatio*, caratteristica della struttura secondo la quale Cesario dà forma alle sue argomentazioni, il cui scopo è facilitare la memorizzazione dei contenuti dell'omelia da parte dei fedeli²⁹⁸.

L'Arelatense riprende la delucidazione, che già aveva proposto in apertura del sermone, rimarcando che le verità illustrate a partire dal testo biblico non compaiono solo alcune volte nelle Sacre Scritture, permettendo al dubbio sulla loro attendibilità di insinuarsi

295Courreau nota che Mosè non muore propriamente nel deserto, ma Cesario sembra considerare deserto tutto ciò che è al di là del Giordano. Si veda: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 405, nota 4.

296Per il confronto tra Mosè e Giosuè si veda: S. CAESARII *Serm.* 104, 4 (CCSL 103, p. 431; **413**, 22-28). Avrò modo di soffermarmi su questo tema analizzando altri sermoni di Cesario. Si veda questa tesi a p. 116-119.

297S. CAESARII *Serm.* 104, 4 (CCSL 103, p. 431; **414**, 29-33).

298Cesario nel quinto paragrafo del sermone ha cura di ritornare brevemente sulle figure bibliche che ha precedentemente esaminato, per rimarcare la loro importanza. Si veda: S. CAESARII *Serm.* 104, 5 (CCSL 103, p. 431-432; **414**, 34 -**415**, 27).

nelle menti dei fedeli, ma vengono ripetute così frequentemente da non consentire a nessuno, sia illetterato che infedele, di nutrire delle riserve sulla necessità con cui i fatti si sono svolti. Ogni singolo accadimento non è mai opera del caso, ma serve a prefigurare ed annunciare la preferenza che Dio ha dimostrato per la Chiesa, secondo un piano divino che ha mosso i suoi passi fin dall'inizio dei tempi²⁹⁹.

L'interpretazione che Cesario illustra nel suo sermone non manifesterebbe completamente il suo valore, se non si considerasse a chi essa è destinata, se non si tenesse ben a mente il fine a cui essa tende, ovvero dimostrare ai fedeli che la Chiesa cattolica, lungi dall'essere invenzione degli uomini, può vantare un'antichità che da sola basta a sbaragliare ogni dubbio.

Lo scopo diventa chiaro quando, nel ripercorrere l'insegnamento impartito ai fedeli, Cesario sostiene che, se essi si ricorderanno ciò che è stato loro esposto, potranno chiaramente spiegare il mistero della religione cristiana sia agli ebrei che ai pagani, qualora sia data loro l'occasione di farlo³⁰⁰.

Qualche riga più avanti si trova un'altra affermazione, che permette di sostenere che, nel momento in cui Cesario scrisse i sermoni, doveva tener presente l'esistenza di una comunità ebraica, con la quale i cristiani intrattenevano delle relazioni e uno scambio culturale. Infatti, l'Arelatense si augura che la vita dei fedeli cristiani sia giusta a tal punto da spingere gli ebrei e i pagani a rendere gloria al Padre in cielo per le buone opere compiute da loro³⁰¹. Nelle parole del vescovo si prospetta la speranza che coloro che ancora vivono al di fuori della fede cristiana possano prendere parte ad essa, imitando l'esempio di vita di uomini retti. Coloro che danno agli ebrei, ai pagani ed anche ai cattivi credenti un esempio con la loro rettitudine, meritano di ricevere un'eterna ricompensa, sia per se stessi, che per gli altri; coloro che, a causa di una vita empia e di cattive azioni, sono un esempio negativo, soffriranno eterne punizioni, non

299S. CAESARII *Serm.* 104, 5 (CCSL 103, p.432; **415**, 22-27):«Haec enim, fratres carissimi, si semel aut secundo aut tertio in sacris voluminibus legerentur, forsitan poterat aliquis aliud quam supra diximus suspicari: cum vero totiens iuniores senioribus legamus fuisse praepositos, quis ita inperitus aut infidelis poterit inveniri, qui haec casu potius accidisse quam divinitus dispensata esse contendat?».

300S. CAESARII *Serm.* 104, 6 (CCSL 103, p. 432; **415**, 28-34):«Omnia ista, fratres carissimi, ideo caritati vestrae suggerimus, ut evidenter possitis agnoscere figuram vel sacramentum catholicae ecclesiae ab initio mundi per omnium scripturarum volumina frequentissime demonstratum. Haec enim si, ut credimus, volueritis memoriter retinere, non solum Iudaeis, sed etiam paganis mysterium christianae religionis, quotienscumque locus vel oportunitas fuerit, evidenter poteritis exponere.».

301Mt. 5,16.

solo per se stessi, ma anche per gli altri che hanno turbato con il loro comportamento³⁰². Se nel complesso il sermone sembra riprendere un'esegesi diffusa, presente in altri autori cristiani antichi, e parlare della Sinagoga come di una realtà lontana dalla vita di tutti i giorni, le affermazioni che si trovano alla fine del testo ci riportano in una dimensione quotidiana, fatta di scambi e contatti tra individui che sono portatori di credenze diverse³⁰³. Con queste componenti della società i cristiani dovevano confrontarsi, essendone influenzati o influenzando a loro volta, e molto, in questo scambio, poteva dipendere dalle armi dialettiche, dalla capacità di argomentare o di ricorrere a delle prove attendibili e fondate su un terreno di confronto comune, come nel caso delle Scritture. La considerazione di come potevano svolgersi le relazioni tra le due comunità ci fornisce una chiave di lettura per contestualizzare l'operato di Cesario e per dare un peso al contenuto specifico del sermone che ho ripercorso. Sembra che lo scopo principale di Cesario sia quello di munire i propri fedeli con un apparato di argomenti indispensabili a difendere la propria posizione religiosa, nel momento in cui si fosse presentata l'occasione di dialogare con chi non ne condivideva la visione del mondo, ma fondava la propria a partire dagli stessi presupposti, dalle stesse radici storiche e dagli stessi testi sacri. La partita si gioca allora sulla dimostrazione di quale sia la corretta interpretazione da attribuire alle narrazioni dell'Antico Testamento.

302S. CAESARII *Serm.* 104, 6 (CCSL 103, p. 433; **416**, 9-19): «Sed tam iusta sit conversatio nostra, ut Iudaei vel pagani, secundum evangelium, “videntes nostra opera bona glorificent patrem nostrum qui est in caelis”, et ad fidem nostram confugere, vel exemplum vitae nostrae desiderent imitari. Sicut enim qui exemplum bonae vitae Iudaeis vel paganis vel malis etiam Christianis praebere voluerint, et pro se et pro illis praemia aeterna percipient, ita e contrario qui malis actibus suis exemplum reliquis pessimae conversationis ostenderint, ita ut per illos, sicut scriptum est, “nomen domini blasphemetur”, non solum pro se, ed etiam pro aliis aeterna supplicia sustinebunt.».

303Il carattere di attualità che traspare nel sermone appena trattato potrebbe essere rinforzato facendo ricorso ad un piccolo particolare del sermone 157, 4 (CCSL 104, p. 643; **608**, 7-12). L'Arelatense afferma che né i pagani, negli eretici e nemmeno gli ebrei saranno sottoposti al Giudizio, perché, nel Vangelo di Giovanni 3,18, di loro è scritto: “*chi non crede in lui è già condannato*”. Il riferimento è senza dubbio brevissimo, ma non può non saltare all'occhio che gli ebrei sono inseriti all'interno del gruppo di avversari religiosi che si contrappongono ai cristiani e sono accostati ad eretici e pagani, per costituire il termine di paragone dal quale i cristiani devono differire. Gli eretici e i pagani di cui Cesario parla non sono di sicuro realtà legate al passato, ma entità culturali presenti ed attive al suo tempo, con cui probabilmente doveva confrontarsi costantemente. Questo mi fa presupporre che se gli ebrei sono accostati ad essi, per formare il trio degli atteggiamenti religiosi da evitare, si debba pensare a loro, non come ad una presenza astratta, di cui permane una traccia nelle Scritture, ma piuttosto come ad una presenza reale, inserita nel contesto sociale a cui questo sermone si rivolge.

3.4- Sermoni sul Levitico, sui Numeri e su Giosuè.

Il tema del cambiamento, del passaggio del testimone tra ebrei e cristiani, che abbiamo chiarito essere il nucleo centrale del discorso dell'Arelatense, per quanto concerne il popolo ebraico, non vede esaurita la sua trattazione nel sermone 104, ma ricompare nei sermoni successivi dedicati agli altri libri della Bibbia. In essi viene ribadito che ciò che è stato promesso agli ebrei corporalmente si compie spiritualmente nei cristiani³⁰⁴.

Al paragrafo due del sermone 105, Cesario ricorda le parole del *Levitico* 26,3, in cui Dio dice: “*Dabo vobis pluviam in tempore suo*”; gli ebrei e alcune altre persone intendono questa affermazione considerandone il solo senso materiale, ma non è questo il modo corretto di pensare tale pioggia, poiché in realtà si tratta delle parole di Dio che vengono date al giusto³⁰⁵. Lo stesso Mosè insegna come si debba intendere questa pioggia, quando nel *Deuteronomio* 32, 1-2 afferma: “*adrende, caelum, et loquar: audiat terra verba ex ore meo: expectetur sicut pluvia eloquium meum*”.

Cesario ci mette di fronte alla distinzione che intercorre tra ebrei e cristiani, ma non si tratta solamente di una successione nel tempo, in cui un popolo fa spazio ad un altro. Il primo popolo, infatti, negli anni ha perso il favore di cui godeva presso Dio, mentre il secondo lo ha ereditato per sé. La differenza è qualitativa e distingue nettamente le due nazioni; essa trova origine nella capacità dei due di intendere realmente quanto è scritto. Gli ebrei, pur dedicando una scrupolosa attenzione all'osservanza delle prescrizioni, non hanno capito realmente ciò che Dio voleva da loro, non hanno saputo accoglierlo con una fede vera, che si compie su di un piano spirituale.

Il testo di Cesario in questo caso è debitore nei confronti dell'opera di Origene, le *Omellie sul Levitico*³⁰⁶, da cui è stata ripresa la trattazione del passo biblico. Origene a partire dallo stesso versetto, “*Dabo pluviam vobis in tempore suo*”, compie una considerazione uguale a quella che si ritrova nel sermone 105. La pioggia di cui si parla

304S. CAESARII *Serm.* 105,1 (CCSL 103, p. 434; 417, 5-8):«Si fideliter et diligenter adtendamus, fratres, omnia quae Iudaeis corporaliter promittebantur, spiritualiter in nobis implentur: denique omnes benedictiones dei, qua illi accipiebant in terra, nos per gratiam baptismi consecuti sumus in anima.»

305S. CAESARII *Serm.* 105, 2 (CCSL 103, p. 434-435; 417, 10-22):«“Dabo, inquit, vobis pluviam in tempore suo”. Igitur primo a Iudaeis quaeramus et eos, qui simpliciter vel corporaliter haec intellegenda opinantur, interrogemus[...]. Pluvia ergo verbum dei est, sed istam pluviam tantummodo iusti accipiunt.»

306In particolare, per il confronto tra Cesario e Origene, faccio riferimento alla *Hom. in Lev.* XVI,2 (sc 287, p. 268-270; 16-50).

non è semplicemente dell'acqua mandata per ricompensare il lavoro, perché tale pioggia cadrebbe sia sul giusto che sull'ingiusto. Essa non va intesa *simpliciter e corporaliter*, come fanno gli ebrei, ma va compresa come figura delle parole di Cristo. Tale connessione tra la pioggia e le parole di Dio, per Origene, emerge facendo ricorso al passo di *Deuteronomio* 32,1-2, lo stesso usato da Cesario a sostegno della propria interpretazione. Anche nel caso di Origene si è posti davanti ai due piani della Scrittura: uno fa percepire le sue parole corporalmente, mentre l'altro *spiritualiter*.

Nel sermone 106, le osservazioni del vescovo prendono avvio dal contenuto di un passo del libro dei *Numeri*³⁰⁷, che annuncia, mediante il comportamento dei suoi protagonisti, la reazione degli ebrei davanti alle parole di Gesù. Nel testo si narra che Mosè inviò degli uomini in ricognizione nelle terre di Canaan e che essi, tornati dopo aver adempiuto al compito loro affidato, riportarono con sé dei frutti per dimostrare la fertilità dei terreni perlustrati, ma al contempo gettarono il popolo nella disperazione, a causa dei racconti sulla statura fisica degli abitanti della regione. Il comportamento di questi uomini presenta un'immagine di quello tenuto da scribi e Farisei, che avrebbero dovuto cogliere i segni della venuta del Messia come sentinelle del popolo, ma che, per paura che il popolo credesse in lui, tralasciando di rendere gloria alle loro persone, preferirono spingerlo alla disperazione e all'incredulità. Era stato loro comandato dalla Legge e dai profeti di osservare ed esaminare l'avvento di Cristo, tuttavia, come le prime spie instillarono la disperazione nel cuore della gente del popolo, allo stesso modo scribi e Farisei portarono il popolo ebraico a non sperare che Gesù fosse il Messia promesso. Ottennero il risultato sperato minacciando che chiunque avesse creduto in lui sarebbe stato espulso dalla Sinagoga, come una persona irreligiosa, e in questo si adempirono le Scritture, secondo cui essi amarono più la gloria degli uomini che la gloria di Dio³⁰⁸.

307 *Num.* 13,1-14,2. Per il testo di Cesario che ripercorre il passo biblico si veda: S. CAESARII *Serm.* 106,1 (CCSL 103, p. 439-440; 421, 9-20).

308S. CAESARII *Serm.* 106, 2 (CCSL 103, p. 440; 421, 21-422, 9): «Haec ad praesens gesta ita futurorum umbram et imaginem praeferebant. Videamus ergo, quomodo haec in adventu domini salvatoris impleta sunt. Sicut enim illi, quos Moyses miserat, exploratores fuerant terrae repromissionis, ita in adventu domini exploratores fuerunt scribae et pharisaei, quibus iussum fuerat per legem et prophetas speculari et requirere adventum Christi, in quo erat terra, id est, caro sancta, in quo est regnum ei et ubertas fructuum spiritualium, ut vitam aeternam consequi possent. Sed sicui illis desperationem populo incusserunt, ne crederent se posse accipere terram a domino, sic et isti scribae et pharisaei in desperationem mittebant populum Iudaeorum, ne eum crederent Christum; et si quis eum credere voluisset, de synagoga quasi sacrilugum expelleretur. «Et amaverunt, inquit scriptura, gloriam

Il ricordo di questi eventi serviva a rafforzare la fede dei cristiani e il ricordo della morte a cui andò incontro il popolo ebraico doveva essere utilizzato per permettere la salvezza di coloro che credevano in Cristo, perché, come testimonia Paolo, queste cose furono scritte per l'edificazione dei credenti³⁰⁹.

I frutti che le spie portarono al popolo, come testimonianza della fertilità della terra, e il modo in cui essi furono trasportati, danno la possibilità a Cesario di evocare un'immagine della condizione di cecità spirituale in cui si trovano gli ebrei. Gli inviati di Mosè tornarono, infatti, trasportando dei grappoli d'uva appesi ad un bastone. Questo frutto altro non è che una figura di Cristo, che si pose tra due popoli e due Testamenti e fu appeso al legno della croce, di cui il bastone è una prefigurazione. L'uomo che regge il bastone, volgendogli le spalle, rappresenta il popolo ebraico, che data la sua posizione si trova nell'impossibilità di vedere Dio, mentre l'uomo che si trova dietro ed ha davanti a sé i frutti raccolti rappresenta i gentili, che tengono Cristo davanti agli occhi, credono in lui e comprendono di doverlo seguire, come un servo segue il suo padrone e un discepolo segue il suo maestro³¹⁰. Questo grappolo d'uva, che è Cristo, avrebbe dato il vino del suo sangue, spremuto dal peso della croce, per la salvezza degli uomini, e avrebbe dato alla Chiesa il calice della sua Passione da bere. Per questo si dice degli apostoli che, quando nacque la Chiesa, essi erano pieni di nuovo vino³¹¹.

Nel seguito del sermone si ricorda che i due servi non riportarono solo dell'uva, ma

hominum magis quam dei". Sic et illi redire ad Aegyptum cupientes amaverunt magis cepas et pepones Aegyptiorum, quam regnum a domino repromissum.».

Per il passo del Vangelo a cui si riferisce Cesario si veda: *Gv.* 12,43.

309S. CAESARII *Serm.* 106, 2 (CCSL 103, p. 440; **422**, 10-11): «Quamobrem illorum perfidia nostram confirmet fidem, et mors illorum nobis proficiat ad salutem: quia ad aedificationem nostram apostolus haec scripta esse testatur.».

310S. CAESARII *Serm.* 106, 3 (CCSL 103, p. 440; **422**, 16-26): «Christi enim significabat figuram etiam botrus ille in phalanga duorum humeris de terra repromissionis exhibitus: nam sicut ille suspensus in ligno duorum est delatus obsequiis, sic et Christus de carne virginis velud de terra repromissionis adveniens, medius inter utrumque testamentum, inter duos populos, Iudaeorum scilicet Christianorum, in crucis ligno suspensus est. Proinde ex his duobus, qui sub honore botri illius incedebant, prior significat populum Iudaeorum, de quibus dicitur: "Obscurentur oculi eorum, ne videant, et dorsum eorum semper incurva". Qui vero posterior veniebat, populi nostri, id est, gentium gerebat figuram, qui credens et Christum ante oculos habens, semper eum quasi servus dominum et discipulus magistrum secuturus erat, sicut ipse dominus in evangelio ait: "Si quis vult post me venire, abneget seipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me".». La prima citazione delle Scritture fatta da Cesario in questo brano viene dal *Sl* 68,24, mentre il brano del Vangelo è tratto da *Mt* 16,24.

311S. CAESARII *Serm.* 106, 3 (CCSL 103, p. 440-441; **422**, 26-29). Il passo delle Scritture citato da Cesario si trova in *Atti* 2,13.

anche dei fichi; questi frutti, come dice il Vangelo³¹², rappresentano la Vecchia Legge³¹³. Nel testo del Vangelo è scritto che un uomo piantò una vigna ed in essa pose una pianta di fichi. Il proprietario della parabola è Gesù e la vigna di cui si parla è un simbolo del popolo ebraico³¹⁴, mentre la pianta di fichi, che si trova in essa, è la Legge che Cristo ha portato a questo popolo. I primi frutti del fico caddero a terra, perché erano aridi ed inutili, allo stesso modo la Legge allontanò da sé il popolo ebraico, che era peccatore ed empio. Ai primi frutti fecero seguito degli altri, ma questa volta essi erano pieni di dolcezza. La bontà di quest'ultimi è immagine dei cristiani giunti ad una piena conoscenza del Vangelo³¹⁵.

Il testo evangelico non è il solo ad essere utilizzato da Cesario per avvalorare la sua considerazione: Geremia³¹⁶ parla di due cesti di frutti, l'uno buono e l'altro cattivo. Essi, come nel caso del Vangelo, prefigurano i due popoli: l'uno è la Sinagoga, l'altro la Chiesa, che nascono entrambi dalla radice comune della Legge, ma si distinguono per i frutti che producono³¹⁷.

I fichi che non giungono alla pienezza, che quindi sono inservibili, rappresentano anche in questo caso gli ebrei che non comprendono la Legge e non pervengono alla grazia evangelica. I frutti buoni sono i cristiani, creati dopo l'offesa ed il rigetto del popolo ebraico³¹⁸. Ancora una volta le parole di Paolo sono utilizzate da Cesario per esprimere

312Lc. 13,6.

313L'uva ed i fichi non sono gli unici frutti riportati dalle spie a testimonianza della fertilità della terra, infatti nel brano biblico compaiono anche le melagrane, nelle quali Cesario scorge una prefigurazione della Chiesa. Si veda: S. CAESARII *Serm.* 106, 5 (CCSL 103, p. 442; **423**, 29-424, 7).

314Cesario rafforza la sua interpretazione facendo ricorso ad *Is* 5,7.

315S. CAESARII *Serm.* 106, 4 (CCSL 103, p. 441; **422**, 30-423, 3):«Non solum vero botrum, sed et ficum secum terrae fructum detulerunt. Quid ficus significet, breviter indicamus. Ficum hanc imaginem priscae legis habuisse dominus in evangelio protestatur [...]. Nam sicut ficus primitivos suos fructus aridos et inutiles deicit in terram, et denuo alteros pingui dulcedine procreatos ad plenam maturitatem perducit et perficit, sic et lex veteris testamenti, quam diximus imaginem ficus habere, primitivum populum Iudaeorum inutilem, id est, peccatorem et impium, a se abiecit, et abiectis, ut graeco verbo utar, sycophantis, id est, inanibus et vacuis Israhelitis, postea Christo pingum et uberem Christianorum populum per matrem gratiam creavit, et ad perfectionem evangelicae eruditionis adduxit.»

316Gr. 24,1-2.

317S. CAESARII *Serm.* 106, 4 (CCSL 103, p. 441; **423**, 6-13):«Ceterum de populo Israhelis et nostro sic Hieremias propheta ait:“ Et ostendit mihi, inquit, dominus duos cofinos ficorum, unum obtimarum et alium pessimarum”. Quae res, ut saepe dictum est, duorum populorum significabat imaginen: duo enim illi cophini synagogae et ecclesiae habebant figuram. Unde ille cofinus pessimarum synagogae plebem mystice designabat; qui vero obtimarum erat, Christianorum ecclesiam demonstrabat. Qui licet e unius arboris, id est, ex unius legis radice procedant, sicut apostolus dicit,“non tu radicem portas, sed radix te”, tamen in fructibus distinguuntur.». Per le parole di Paolo si veda il testo di *Rm* 11,18.

318S. CAESARII *Serm.* 106,4 (CCSL 103, p. 441-442; **423**, 13-21):«Alia anim ficus est, quae primitu cum

la successione che si è compiuta tra le due nazioni nella ricezione delle parole di Dio e nel loro compimento. L'Apostolo afferma, infatti, che "*primum oportuit praedicari vobis verbum dei; sed quia repulistis illud, et indignos vos iudicastis aeternae vitae, ecce convertimur ad gentes*"³¹⁹.

I passi utilizzati da Cesario mettono in risalto come la Legge prefiguri il Vangelo, permanendo però in uno stato di imperfezione, e il Vangelo a sua volta porti a compimento la Legge, che altrimenti rimarrebbe incompleta³²⁰. Se queste osservazioni vengono poste in relazione allo statuto della comunità ebraica, che si fonda sulla sola Legge, si può evincere dai sermoni l'idea che il popolo ebraico si trovi in uno stato di incompletezza. Si ha l'impressione che questo popolo si collochi in uno stadio della storia umana propedeutico alla salvezza, in cui sono date in potenza le informazioni di cui necessita l'uomo per redimersi dai suoi peccati. Tuttavia, pur avendo ricevuto dalle parole dei Profeti e dalla Legge questi vitali insegnamenti, la nazione ebraica non ha saputo decifrarli, perché troppo impegnata ad osservare i precetti che costituiscono solo uno strato superficiale e materiale.

Questa idea si fa ancora più chiara nella parte terminale del sermone, in cui si afferma che le verità, di cui si sarebbe poi impossessato il cristianesimo, erano state date ad Israele nelle figure della Legge, ma questa nazione giudicò sé stessa indegna del dono della grazia e volle tornare in Egitto, ovvero nel mondo, e per questo motivo non meritò la terra con fonti di latte e miele. La terra di cui si parla non è la Giudea, ma il corpo di Cristo, la sua carne, prodotta da un suolo altrettanto fruttuoso, che è il ventre della vergine Maria, quando ancora la Legge era in vigore. Tutti i prodotti di questa terra, che costituiscono l'eredità del Regno dei Cieli promesso agli ebrei, furono dati ai cristiani o servi di Cristo, che li hanno ottenuti attraverso la fede in Lui.

Cesario ricorda che Gesù chiamava questi uomini Israeliti, com'è testimoniato dal

foliis nascitur, sed ad maturitatem defluendo non pervenit; quod contigit populo Iudaeorum, qui cum ipsis ficus follis, cum ipsis verbis divinae legis generatus, sed ad perfectionem maturitatis, id est, ad evangelicae gratiae suavitatem pervenire non potuit. Alia vero, quae amissis primitivis fructibus postea reparatur, quique in scripturis divinis obtimarum ficorum cofinus demonstratur; quod est populus Christianorum, qui post offensionem et abiectioem Iudaeorum creatus est, omnemque protectionem divinae gratiae est consecutus, sicut David ait: "Parasti in dulcedine tua pauperi, deus"».

319 Cesario riporta le parole di Paolo che si trovano in *Atti* 13,46. Si veda: S. CAESARII *Serm.* 106, 4 (CCSL 103, p. 442; **423**, 21-23).

320 S. CAESARII *Serm.* 106, 4 (CCSL 103, p. 442; **423**, 26-28): «Quia nec Christus sine lege, ne lex sine Christo esse potest. Diximus enim legem evangelii esse testimonium, et evangelium legis esse cplementum.».

Vangelo³²¹, e lo stesso Paolo, parlando di loro, li chiama Israele di Dio³²². I cristiani, nell'ottica del vescovo, sono più di tutti l'Israele di Dio, perché hanno meritato di vedere Cristo nella persona di un uomo grazie alla fede, credendo che Dio si fosse fatto uomo e che in un uomo potesse esserci Dio³²³.

Il medesimo passo biblico è fatto oggetto di riflessione anche nel sermone che Morin colloca di seguito, in cui ricompaiono le due spie inviate da Mosè per perlustrare la terra promessa e in cui l'accento è posto su tematiche identiche³²⁴.

I due uomini che portano l'uva sono immagine dei due Testamenti tenuti insieme, in una forma di continuità, dal bastone che sorregge l'uva. Questo bastone è una prefigurazione del Signore, che si pone tra i due Testamenti, non perché, essendo nel mezzo, egli non sia contenuto in nessuno di essi, ma perché si trova in loro in un senso interiore e spirituale, che va oltre la lettera che uccide ebrei ed eretici e attinge allo Spirito che vivifica i cristiani³²⁵.

321 *Gv* 1,47.

322 *Gal* 6,16.

323 S. CAESARII *Serm.* 106, 6 (CCSL 103, p. 442-443; 424, 8-24): «Et ideo haec omnia, quae in figura divinae legis Israheli ostendebantur, et illi non solum indignos se huius gratiae munere iudicaverunt, sed ad Aegyptum, id est, ad saeculum redire voluerunt, repromissioni terram fluentem lacte et melle accipere non meruerunt [...]. Sed omnia bona terrae ipsius, id est, caelestis regni hereditatem, quae Iudaeis repromissa erat, per fidem Christi servi illius, id est, Christiani populi consecuntur, qui viri Israhelitae a domino nuncupantur, dicente eodem domino ad Nicodemum iam credentem in Christo: “ecce vir Israhelita, in quo dolum non est”. Sed et apostolus ad ecclesiam scribens sic ait: Pax super Israhel dei”. Hi enim maxime sunt Israhel dei, qui dominum nostrum Iesum Christum in homine per fidem videre meruerunt, quia et deo in homine et in homine deum crediderunt.»

324 L'argomentazione proposta da Cesario è simile a quella riscontrata nel precedente sermone: S. CAESARII *Serm.* 107, 3 (CCSL 103, p. 445; 426, 10-31): «Possunt isti duo etiam Christianorum vel Iudaicum populum figurare. Isti ergo sunt duo, id est, synagogae vel ecclesiae populi; et quia prior fuit Iudaeorum populus, praecedit Iudaeus, sequitur Christianus. Salutem suam hic ante conspectum gerit, ille post dorsum: hic reddit obsequium, profert ille contemptum [...]. Portat quidem Christum in lege Iudaeus, sed a gratia, quam in mysterio portat, aversus est: quia quem praedicatione suscepit electus, corde perdit incredulus; et quem unus aspernatur in lege, alter miratur in corpore. Unde amborum dominus et redemptor ab hoc adorarante gestatur, ab illo se aversante suspenditur; ac sic impletum est in Iudaeis: “posuerunt ad me dorsa, et non facies suas”. »

S. CAESARII *Serm.* 107,4 (CCSL 103, p. 445; 426, 32-427, 2): «Et quia Christum dominum, quem prior populus Iudaeorum et post dorsum reliquit et crucifixit, nos postea venientes et adorare et portare meruimus.»

325 S. CAESARII *Serm.* 107, 1 (CCSL 103, p. 443-444; 424, 29-425, 18): «Duo isti, fratres dilectissimi, multis modis intellegi possunt: nam et duo testamenta non incongrue significasse creduntur, et duo praecepta quibus diligitur deus et proximus. Possunt etiam in historia et allegoria intellegi. Quod autem duorum testamentorum typum habuerint, hinc evidentem agnoscimus, quia, quomodo in medio duorum illorum uva exhibita legitur, ita in medio duorum testamentorum Christus dominus evidenter agnoscitur, secundum illud quod scriptum est: “in medio duorum animalium cognosceris”, id est, in medio novi vel veteris testamenti. Quod autem dixit “in medio”, non sic intellegendum est, quod Christus inter novum et vetus testamentum sic fuerit medius, ut nec in novo nec in veteri contineretur. Non ita est, fratres carissimi, sed quod ait, “in medio duorum animalium cognosceris”, hoc sentiendum est quod

I due sermoni che ho esposto hanno in comune, oltre all'argomento, anche la fonte: il *Tractatus Origenis* di Gregorio d'Elvira³²⁶. L'autore del trattato utilizza, come accade spesso anche in Cesario, il passo di I *Corinzi* 10,11 per sostenere che i fatti narrati nel passo biblico sono figure di altre realtà³²⁷. Per Gregorio d'Elvira, le spie che gettarono il popolo nella disperazione sono un'immagine di scribi e Farisei che avevano il compito di osservare l'avvento di Cristo, ma non hanno tenuto fede al loro incarico³²⁸. Il grappolo d'uva è interpretato come figura di Cristo, sospeso sulla croce tra i due popoli; l'uomo che si trova davanti è un'immagine dei giudei e l'uomo che sta dietro è una figura dei cristiani³²⁹. Anche la considerazione del valore dei fichi, immagine della Legge, è presente nella fonte di Cesario, che ancora una volta la riprende fedelmente, usando gli stessi passi di Luca e di Geremia utilizzati da Gregorio d'Elvira³³⁰. La melagrana, figura della Chiesa, si trova nel trattato, accompagnata da una descrizione di questo frutto che è uguale in Cesario³³¹. Infine, Gregorio d'Elvira afferma che ciò che è stato promesso ai giudei è stato dato ai cristiani per la loro fede in Cristo e che essi sono chiamati dal Signore il vero Israele³³². Questa affermazione si ritrova identica in Cesario e, sommata alle altre profonde somiglianze, segna uno stretto legame tra la fonte utilizzata e l'opera dell'Arelatense.

Seguendo le vicende che hanno per protagonista il popolo dell'Antica Alleanza, Cesario evoca un'altra vivida immagine del passaggio avvenuto tra Sinagoga e Chiesa, tra un prima ormai passato, che fa parte della storia, e un poi giunto a compimento, che si arricchisce mediante l'esperienza dei nuovi cristiani.

Nel brano biblico, che tratta dei quarant'anni trascorsi nel deserto dagli ebrei³³³, si narra che Dio punì il popolo che, per la paura di non poter conquistare la terra di Canaan,

sit in medio veteris testamenti et in medio novi, id est, intus in interiori et spiritali intellectu; non in littera, quae non solum Iudaeos sed etiam haereticos omnes consuevit occidere, sed in spiritu, qui omnes Christianos spiritaliter intellegentes vivificat. Hoc est ergo, "in medio duorum animalium cognosceris", in interiori sensu novi sive veteris testamenti.»

326GREGORII ILIBERRITANI *Tractatus Origenis* XI (CCSL 69, p. 84-90; 1-259). Per la dipendenza di Cesario da questo testo si veda quanto scrive Courreau in: CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons 81-105*, 2000, p. 19.

327GREGORII ILIBERRITANI *Tractatus Origenis* XI, 11 (CCSL 69, p. 86; 90-95).

328GREGORII ILIBERRITANI *Tractatus Origenis* XI, 13 (CCSL 69, p. 86-87; 103-113).

329GREGORII ILIBERRITANI *Tractatus Origenis* XI, 15-17 (CCSL 69, p. 87; 119-143).

330GREGORII ILIBERRITANI *Tractatus Origenis* XI, 18-25 (CCSL 69, p. 87-89; 144-204).

331GREGORII ILIBERRITANI *Tractatus Origenis* XI, 26-30 (CCSL 69, p. 89-90; 205-240).

332GREGORII ILIBERRITANI *Tractatus Origenis* XI, 31-32 (CCSL 69, p. 90; 241-256).

333Num. 14, 29-32.

aveva mormorato contro di lui. Cesario utilizza questo passo per ricordare ai suoi fedeli che, oltre ad amare la misericordia di Dio, non si deve scordare la sua giustizia. Nell'argomentare l'insegnamento che viene dalle Scritture, l'Arelatense non manca di notare che la componente anziana della popolazione, che trova la morte nel deserto, a causa dell'infedeltà dimostrata nei confronti di Dio, è una rappresentazione degli ebrei. Le persone giovani, che riescono ad arrivare alla meta con successo, sono, invece, figura dei gentili che hanno ottenuto la grazia della benedizione divina, dopo che la vecchia nazione era stata rigettata³³⁴.

Un altro aspetto di questo sermone merita di essere messo in evidenza, perché riporta il lettore alla problematica della relazione tra i Testamenti. Cesario ricorda che solo due uomini, su seicentomila persone che si trovavano con Mosè, entrarono nella terra promessa³³⁵. Questi due uomini erano gli stessi che avevano riportato al popolo i frutti a testimonianza della fertilità dei terreni; essi rappresentano, anche in questa occasione, l'Antico e il Nuovo Testamento. Sotto la guida di questi due uomini, ovvero dei due Testamenti, la terra promessa, cioè la felicità eterna, può essere raggiunta. Essi differiscono in alcuni punti, se si considerano alla lettera, ma in realtà coincidono nella verità e dicono le medesime cose, solo che in modo diverso³³⁶.

L'immagine dell'acqua, come spazio che si pone tra due differenti stili di vita, sembra esercitare su Cesario una certa attrazione. La si è già incontrata parlando dei matrimoni dei patriarchi, che trovano le loro donne presso i pozzi, e trattando del ritrovamento di Mosè sul Nilo. Nel sermone 115 Cesario dedica l'omelia al ricordo dell'attraversamento

334S. CAESARII *Serm.* 109, 1 (CCSL 103, p. 451; **432**, 19-24):«Senior ille populus, fratres carissimi, qui propter incredulitatem in deserto mortuus est, significavit priorem populum Iudaeorum; parvuli vero illi, id est, iunior populus figuravit populum gentium. Sicut enim seniore popul mortuo iunior terram repromissionis accepit, ita reprobato populo Iudaeorum iunior populus Christianorum gratiam divinae benedictionis obtinuit.» Il tema trattato da Cesario si trova anche in Origene, tuttavia nel predecessore dell'Arelatense, pur essendoci una lettura della storia veterotestamentaria che rinvia ai cristiani, non si riscontra una distinzione così netta e marcata tra ebrei e gentili. Si confronti il testo di Cesario con ORIGENES, *Hom. in Num.* 8, 1 (sc 415, p. 206-209, 26-43).

335*Num.* 14, 38.

336S. CAESARII *Serm.* 109, 2 (CCSL 103, p. 452-453; **434**, 8-19):«Qui tamen sint duo isti, qui Iudaeorum populum ad terram repromissioni invitant, vel quid spiritualiter significant, diligenter attendite. Duo isti novum et vetus testamentum significant: istis enim duobus ducibus, id est, novo et veteri testamento ad terram verae repromissionis, id est, ad aeternam beatitudinem pervenitur. De istis duobus testamentis legimus: “in medio duorum animaliorum cognosceris”; vetus namque et novum testamentum, etsi aliquibus locis in litera discrepant, tamen in veritate concordant, et diverso genere duo unum loquuntur. Sed et aliter duo isti intellegi possunt: duobus ducibus enim ad terram repromissionis ascenditur, quia ad Christum historia et allegoria, fide et operibus, caritate dei et caritate proximi pervenitur.»

del Giordano³³⁷, immagine del sacramento del battesimo³³⁸, che consente alle nuove generazioni di giungere nella terra promessa e contemporaneamente segna il limite oltre il quale la vecchia nazione non può procedere. Il fiume è il confine che sancisce la distinzione tra coloro che continueranno a vivere nella grazia di Dio e coloro che ne saranno esclusi. Le persone anziane, sepolte nel deserto, sono *typum* degli ebrei, mentre le giovani prefigurano i gentili, che ricevono il Regno Celeste mediante il battesimo. Come ho messo in evidenza parlando del sermone 109, solo due delle persone anziane meritano di avere accesso alla distesa di terra che si stende fertile oltre il Giordano; esse rappresentano i due precetti della carità: l'amore per Dio e quello per il prossimo, che invitano i cristiani a ricevere la vita eterna³³⁹.

Il tema della traversata non è l'unico ad essere affrontato da Cesario, infatti, gli aspetti della vita di Mosè e di Giosuè sono altrettanto significativi. Essi sono immagini della Legge e di Cristo, che si susseguono nel tempo³⁴⁰. La corrispondenza tra Mosè e la Legge e tra Giosuè ed il Vangelo è affermata da Cesario anche in altri sermoni. Nel sermone 114 viene detto che la terra promessa non è raggiunta grazie a Mosè, che rappresenta la Legge dell'Antico Testamento e che, come dice l'Apostolo, non porta nulla a perfezione³⁴¹, ma mediante Giosuè, la grazia del Vangelo, la quale allontana i peccati dai cuori dei cristiani³⁴². Sempre in questo sermone, l'immagine del passaggio

337Per i brani biblici a cui Cesario si riferisce nei sermoni 115 e 116 si veda: *Gs* 1,1- 6,27.

338 S. CAESARII *Serm.* 115, 1 (CCSL 103, p. 478; **457**, 11-15):«Post haec Iordane transito, quasi baptismi completo mysterio, populus Israhel terram repromissionis ingreditur. Verum est, fratres carissimi: nisi quis per baptismi sacramentum transierit, terram verae repromissionis, id est, aeternam beatitudinem non videbit.»

339 S. CAESARII *Serm.* 115, 4 (CCSL 103, p. 479; **458**, 1-13):«Quod sepulto seniore populo in deserto iunior populus Iesu duce in terram repromissionis inducitur, senior ille populus typum habuit Iudaeorum, iunior vero figuram habuit gentium. Ille populus senior transito mari Rubro sepelitur in heremo: iunior vero populus ad hoc transiit Iordanem fluvium, ut acciperet regnum. Verum est, fratres: nemo beatitudinem regni caelestis accipiet, nisi prius per baptismi sacramentum transierit [...]».

340 S. CAESARII *Serm.* 115, 1 (CCSL 103, p. 478; **456**, 21-**457**, 2):«Sicut frequenter caritati vestrae suggestimus, fratres carissimi, Moyses non solum typum Christi, sed etiam figura legis intellegitur habuisse: denique in monte, ubi dominus transfiguratus est, Moyses et Helias loquebantur cum eo, et in illis duobus lex et prophetia significatae sunt. Mortuo ergo Moyse Iesus suscepit imperium; et cessante lege dominus noster verus Iesus totius mundi obtinuit principatum.»

341*Eb.* 7,19.

342S. CAESARII *Serm.* 114, 4 (CCSL 103, p. 476; **454**, 17-25):«Et illud advertite, fratres, quod specialiter ad donum gratiae pertinere cognoscitur: non enim per bonum naturae, ne per legem litterae, quia non per Moysen, id est, per legem veteris testamenti, sed per Iesum successorem Moysi terra repromissioni Israhelico populo reformatur. Sic enim et apostolus ait: “nihil, inquit, ad perfectum aduxit lex”. Non ergo per legis litteram, sed per avangelicam gratiam gentes crudeles et pessimae, id est, originalia peccata vel actualia crimina de terra repromissionis, hoc est, de Christianorum cordibus Iesu duce potuerunt effugari.»

del Giordano viene accostata al valore del sacramento del battesimo³⁴³.

Il sermone 116 riprende i temi già trattati e li approfondisce. Mosè è identificato con la Legge basandosi sul confronto tra due versetti del Vangelo di Luca: in uno è affermato che prima di Giovanni c'erano la Legge ed i profeti³⁴⁴ e nell'altro che gli ebrei avevano Mosè e i profeti³⁴⁵. La corrispondenza è avvalorata anche dalle parole di Paolo di II *Corinzi* 3,15, in cui l'Apostolo parla della lettura di Mosè da parte d'Israele, stabilendo un parallelo tra il patriarca e la Legge. Nel momento in cui la Legge cessa, il suo posto è preso dal vero Giosuè, ovvero da Gesù³⁴⁶. Come nel sermone 104³⁴⁷, Cesario propone un confronto tra Mosè e Giosuè, evidenziando che il primo dei due portò il popolo fuori dall'Egitto attraversando l'acqua salata del mare, in cui non c'era nessuna dolcezza, per condurlo nel deserto, in cui avrebbe vagato per quarant'anni, sottoposto a molte fatiche. A causa delle continue mormorazioni contro Dio, la popolazione anziana, che aveva seguito il patriarca, fu distrutta nella desolazione del deserto e non meritò di entrare nella terra promessa³⁴⁸. Queste cose avvennero sotto Mosè, ovvero sotto la Legge, mentre con Giosuè il popolo fu condotto oltre il Giordano, le cui acque sono dolci. Il passaggio non fu compiuto nella paura e nel silenzio, come in precedenza, ma fu accompagnato dal suono delle trombe, che suonavano qualcosa di mistico e divino³⁴⁹.

343 S. CAESARII *Serm.* 114, 5 (CCSL 103, p. 476; **454**, 31-455, 4):«Et hoc, fratres, attendite, quia terra repromissionis non recipitur, nisi prius regnante Iesu Iordanis fluvius transeat. Ita est, fratres: quia ad spiritalem terram repromissionis, id est, ad conscientiam puram non nisi per sacramentum baptismi pervenitur; per ipsum enim fluvium Iesus Israheliticum populum transire fecit, quem postea verus Iesus suo baptisate consecravit».

344 *Lc* 16,16.

345 *Lc* 16,29. Origene, prima di Cesario, aveva usato lo stesso passo evangelico, per stabilire la corrispondenza tra la figura di Mosè e la Legge. Si veda: ORIGENES, *Hom. in Iosue* 1, 3 (sc 71, p. 100).

346 S. CAESARII *Serm.* 116, 1 (CCSL 103, p. 482; **460**, 18-461,7):«Lectio ista, fratres carissimi, quae nobis modo recitata est, non tam gesta nobis filii Nave praedicat, quam domini nostri Iesu Christi sacramenta depingit: iste est enim, quid post mortem Moysi suscepit imperium. Defunctus est ergo Moyses, et imperavit Iesus: cessavit lex vetus, et regnavit Iesus verus. Sic enim evangelista testatur: “lex et prophetae usque ad Iohannem”. Quod autem Moyses pro lege accipiatur, in evangelio legimus: “habent, inquit, Moysen et prophetas”, id est, legem et prophetas; et apostolus: “usque hodie, inquit, cum legitur Moyses” hoc est lex. Cessante ergo lege Iesus dominus noster suscepit principatum.».

347 S. CAESARII *Serm.* 104, 4 (CCSL 103, p. 431; **413**, 22-28).

348 S. CAESARII *Serm.* 116, 1 (CCSL 103, p. 482-483; **461**,7-16):«Et, si videtur, conferamus gesta Moysi cum principatu Iesu. Rogo vos, fratres, diligenter attendite: quia sacramenta recitantur, quae in nobis impleta sunt. Quando Moyses eduxit populum de terra Aegypti, nullus ordo in populo, nulla in sacerdotibus observantia: transeunt aquam maris, aquam salsam, nec in se aliquid dulcedinis continentem: veniunt in heremum, et per quadraginta annos non sine labore populus exercetur; nec solum exercetur, sed etiam pro assidua murmuratione in illa heremi vastitate consumitur, et terram repromissionis intrare senior ille populus non meretur.».

349 La medesima comparazione tra le opere di Mosè e le azioni di Giosuè si trova in Origene, da cui Cesario ha attinto. Per la comparazione si veda: ORIGENES, *Hom. in Iosue* 1, 4 (sc 71, p. 100-102).

Le persone seguirono Giosuè e attraversarono il fiume, per entrare nella terra promessa, che è immagine della vita eterna, che si ottiene mediante il battesimo. Negli avvenimenti descritti nel brano biblico, Cesario trova già adombrato il destino del popolo cristiano³⁵⁰.

I due patriarchi non sono gli unici personaggi ad essere innalzati ad icone della realtà futura; la meretrice di Gerico rappresenta l'evoluzione della Chiesa, che lascia le sue vesti di peccatrice, dedita al culto degli idoli, per essere purificata all'arrivo delle spie inviate da Giosuè³⁵¹. Esse preannunciano l'opera degli Apostoli, mandati nel mondo da Gesù per portare il suo messaggio e convertire le genti. La storia che traspare attraverso la figura della prostituta, va puntualizzato, non è solamente quella dei popoli nella loro integrità, ma anche quella interiore di ogni uomo, la cui anima vive nel peccato, nell'attesa di essere salvata³⁵².

Cesario coglie il più piccolo particolare, per trasmettere il significato profondo delle Scritture, e per questo non tralascia di dare una spiegazione al fatto che le spie vengono nascoste sul balcone. La locazione dei due uomini non è un caso, ma vuole significare qualcosa di preciso, ovvero che la Chiesa non riceve l'insegnamento degli Apostoli su questioni umili, ma su fatti importanti ed elevati, perché essa, a differenza degli ebrei,

350 S. CAESARII *Serm.* 116, 1 (CCSL 103, p. 483; **461**,16-29):«Haec facta sunt sub Moyse, id est sub lege. Cum vero Iesus, qui salvatorem dominum figurabat, educit exercitum, adtendite quae sunt quae iam illo tempore adumbrabantur de populo christiano: sacerdotes praecedunt, arca testamenti portatur in humeris sacerdotum: nusquam mare, nusquam salsus fluctus occurrit, sed Iesu duce venit ad Iordanem; non cum aliqua perturbatione, non cum aliqua violentia, sicut prius in mari Rubro, non fugientes, neque perterriti metu, sed Iesu duce cum sacerdotibus ingrediuntur Iordanem, aquam dulcem et delectabilem, non cum furtivo silentio, sed cum tubarum cantibus mysticum quiddam divinumque canentibus; ut ad praedicationem tubae celestis populus Iesum sequens per Iordanem fluvium, quasi per baptismi sacramentum, terram repromissionis, id est, aeternae vitae beatitudinem mereatur intrare.».

351 In Origene, fonte di Cesario, si trova nominata la meretrice di Gerico, ma essa è considerata la figura dell'anima degli uomini che vive nel peccato e non si menziona la prefigurazione della Chiesa come in Cesario. Si veda: ORIGENES, *Hom. in Iosue* 1, 4 (sc 71, p. 104).

352 S. CAESARII *Serm.* 116, 3 (CCSL 103, p. 483-484; **462**, 5-17):«Mittit tamen Iesus noster exploratores ad Hierico, et hospitio suscipiuntur a meretrice: sed illa meretrix, quae missos ab Iesu suscepit exploratores, id est, apostolos atque doctores, propterea suscepit, ne ultra meretrix esset. Meretrix illa, fratres carissimi, ecclesiam figurabat, quae ante adventum Iesu cum multis idolis fornicari consueverat. Verum veniens Christus non solum eam a fornicatione liberavit, sed cum ingenti miraculo etiam virginem fecit, sic enim de ipsa apostolus dicit: “desponsavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo”. Sed et uniuscuiusque nostrum anima meretrix fuit, donec in desideriis et cupiditatibus viveret carnis; cum vero suscepit exploratores Iesu, impletum est in ea illud, quod apostolus dixit: “fuistis aliquando tenebrae nunc autem lux in domino”.». Per le citazioni di Paolo presenti nel brano di Cesario si vedano: II *Cor.* 11,2 e *Ef.* 5,8.

non segue la lettera che uccide, ma riceve lo Spirito vivificante che proviene dal cielo³⁵³.

3.5-I sermoni sul libro dei Giudici.

La caduta della Sinagoga dal cospetto di Dio non è solamente affermata da Cesario, ma viene spiegata mediante delle riflessioni, che cercano di mettere in evidenza le motivazioni, a causa delle quali l'antico popolo non ha saputo mantenere e portare a compimento il proprio destino.

Le cause principali della sciagurata condizione sembrano essere la cecità davanti alla luce di Cristo e la più completa mancanza di fede, aspetti che ho già avuto modo di considerare in relazione ai sermoni precedentemente esaminati.

La sterilità spirituale, oltre che da una deficienza fisica, come nel caso di Lia, viene simboleggiata, per Cesario, dall'aridità della terra; ne è un esempio il testo del sermone 117, in cui, mediante l'utilizzo di un brano di Sant' Ambrogio su Gedeone³⁵⁴, il vescovo restituisce ai suoi uditori l'immagine di un popolo sottomesso alla siccità interiore, per aver rifiutato la fonte d'acqua viva, in cui i gentili hanno saputo trovare ristoro³⁵⁵.

Nel racconto biblico, Gedeone chiede a Dio una prova, per avere la conferma di essere stato scelto per salvare Israele; egli decide di stendere un vello nell'aia: se la rugiada fosse caduta soltanto su di esso e il terreno circostante fosse rimasto asciutto, la volontà di Dio sarebbe stata confermata. La richiesta di Gedeone fu assecondata da Dio, ma egli chiese ancora una prova. Questa volta la rugiada doveva posarsi sul terreno, ma non sul vello; Dio accontentò ancora una volta la richiesta che gli era stata rivolta, manifestando

353S. CAESARII *Serm.* 116, 3 (CCSL 103, p. 484; 462, 17-20): «Quod autem in solario levantur, hoc significatur, quod ecclesia apotolorum doctrinam non in humilibus sed in altis consuevit excipere: non enim cum Iudaeis litteram sequitur occidentem, sed vivificantem Spiritum de caelis susceptum venientem.»

354Cesario, per la stesura del suo sermone, ricorre all'opera di Ambrogio, riportandone il testo quasi alla lettera. Per il confronto tra Cesario e la sua fonte si consideri: *De Spiritu Sancto I Prol.*, 5-8 (CSEL 79, p. 17-19, 47-86).

355L'acqua è un archetipo di generazione, di vita e di morte, e di rinascita; su di essa s'incentra per questo motivo un vasto repertorio di immagini riferite dagli esegeti alla cristianizzazione dei pagani. In alcuni casi l'immagine dell'acqua è utilizzata per indicare il passaggio della chiamata alla salvezza dai giudei ai gentili; è questo il caso della predica di Cesario su Gedeone. Si veda: C. RICCI, "La cristianizzazione nell'allegoresi della natura biblica" in *Evangelizzazione dell'occidente dal terzo all'ottavo secolo*, 2001, p. 144- 146.

la sua volontà di salvare Israele mediante Gedeone³⁵⁶.

Il vello, che nel racconto viene posto sopra la terra e sul quale si deposita la rugiada la prima volta, rappresenta la Giudea, mentre il terreno è immagine dei gentili di tutto il mondo. Come nel passo biblico, la rugiada, in un primo momento, si deposita sul vello con cui era ricoperto il terreno e non inumidisce il suolo, allo stesso modo le parole di Dio erano rivolte, inizialmente, solo agli abitanti della Giudea e il mondo era nella siccità a causa delle superstizioni. Tuttavia, quando il popolo d'Israele rifiutò la fonte d'acqua viva, la rugiada della fede si inaridì nel cuore degli ebrei e Dio si rivolse ai gentili. Per questo motivo il mondo intero è pervaso dalla fede, mentre il popolo ebraico ha perso i suoi profeti e i consiglieri. Secondo Cesario non ci si deve meravigliare se esso subisce la siccità causata dalla slealtà, poiché Dio stesso, attraverso le parole di Isaia, "*mandabo nubibus, ne pluant super vineam istam*", aveva privato questi uomini della fruttuosa pioggia delle parole dei profeti³⁵⁷.

Nella parte terminale del sermone, Cesario ribadisce la lettura che ha proposto per il brano biblico, enfatizzando l'insegnamento che se ne trae. Egli ricorda che il vello rappresenta il popolo degli ebrei, mentre il suolo dell'aia i gentili di tutto il mondo, che in un primo momento non ricevettero le parole di Dio. Ma, quando gli ebrei uccisero Cristo Signore, il vello venne strizzato per l'ingiuria della Passione ed essi rimasero secchi ed aridi, mentre non solo la rugiada, ma anche la pioggia delle parole del Signore e il fiume dell'insegnamento degli Apostoli vennero su tutto il suolo, cioè a tutto il mondo e a tutte le nazioni³⁵⁸. La situazione in cui si trovano gli appartenenti alle due

356 Per il brano biblico si veda: *Gdc* 6, 36-40. Cesario ricorda questi avvenimenti nel suo sermone: S. CAESARII *Serm.* 117, 4 (CCSL 103, p. 488; **467**, 5-12).

357 S. CAESARII *Serm.* 117, 4 (CCSL 103, p. 488-489; **467**, 12-25): «Ros enim in vellere, fides erat in Iudaea, quia sicut ros verba dei descendant; unde et Moyses ait: "expectetur sicut pluvia eloquium meum, et descendant sicut ros verba mea". Ergo quando totus orbis infructuoso aestu gentilis superstitionis arebat, tunc erat ros ille caelestis visitationis in vellere, id est, in Iudaea; postea vero quam "oves quae perierant domus israhel (unde puto figuram Iudaici velleris adumbratam) oves, inquam, illae fontem aquae vivae negaverunt, ros fidei exaruit in pectoribus Iudaeorum, meatusque suos fons ille divinus in corda gentium derivavit. Inde est quod nunc fidei rore totus orbis humescit; at vero Iudaei prophetas suos et consiliarios perdiderunt. Nec mirum, si perfidiae subeunt siccitatem, quos dominus deus prophetici imbris ubertate privavit, dicens: "mandabo nubibus, ne pluant super vineam istam"».

358 S. CAESARII *Serm.* 117, 6 (CCSL 103, p. 490; **469**, 8-18): «vellus significavit populum Iudaeorum; area autem, in totu mundo populum omnium gentium. Et quia primo tempore ros verbi dei in sola Iudaea fuit, et totus mundus in siccitate remanserat, ideo primum ros in vellere venit, et area sicca fuit; postea vero, quando Iudaei Christum Dominum occiderunt, per passionis iniuriam expressum est vellus, et remansit Iudaeorum populus siccus et aridus, et in totam aream, id est, in universum mundum, ed omnes gentes non solum ros, sed etiam pluvia verbi dei et apostolorum flumina pervenerunt. Denique

religioni, nell'ottica di Cesario, è chiaramente differente; positiva per i cristiani, che sono stati eletti da Dio, disastrosa per gli ebrei, che sono ripudiati ed esclusi dalla salvezza.

Come ho precedentemente ricordato, i caratteri fisici dei personaggi delle Scritture sono innalzati da Cesario a simboli di una verità superiore e i capelli di Sansone ne sono un esempio. Sansone³⁵⁹ riveste il ruolo di figura di Cristo, testa della Chiesa³⁶⁰, Figlio dell'uomo e Figlio di Dio, e i capelli sono per lui una copertura, la fonte della sua forza, come la Legge è una copertura per Cristo. Il taglio dei capelli rappresenta il disprezzo dimostrato nei confronti della Legge e la perdita di forza dell'eroe biblico annuncia la sofferenza di Cristo. Per poter uccidere il Messia doveva prima essere disprezzata la Legge, perché la sua uccisione andava contro di essa³⁶¹.

I capelli tagliati rappresentano il disvelamento della vera natura di Cristo, che va oltre la superficie della Legge; tuttavia i capelli ricrescono e la verità torna ad essere celata, perché gli ebrei sono incapaci di riconoscere il Signore³⁶².

Sansone non fu solamente privato della sua forza, ma anche accecato e chiuso in una prigione a tirare la macina. La prigione, per Cesario, è un'immagine della fatica di questo mondo e la cecità di Sansone indica quegli uomini che, accecati dalla loro mancanza di fede, non riconoscono Cristo, ma anche l'ottusità degli ebrei, che lo hanno ucciso³⁶³.

in universa terra, quasi area, rore gratiae spiritalis inrigatur ecclesia; et infelix synagoga ab omni umore vel pluvia divini verbi sicca remansit et arida.»

359 I fatti ricordati da Cesario in questo sermone si trovano in *Gdc* 14, 1-16,31.

360 In questo sermone trova spazio anche un riferimento agli eretici che dividono la Chiesa: S. CAESARII *Serm.* 118,4 (CCSL 103, p. 493-494; **472**, 5-38). Inoltre Cesario ricorda, attraverso la figura della donna filisteica con cui si sposa Sansone, che la Chiesa prima della venuta di Cristo prestava culto agli idoli: S. CAESARII *Serm.* 118,3 (CCSL 103, p. 493; **471**, 29-33).

361S. CAESARII *Serm.* 118, 6 (CCSL 103, p. 495-496; **473**, 25-33):«Quid est autem, quod in capillis virtutem habebat? Et hoc, fratres, diligenter attendite: virtutem non habuit in manu, non in pede, non in pectore, non in ipso capite, sed in capillis, in crinibus. Quid sunt capilli? Quid comae? Et nos videmus, et interrogatus apostolus respondet nobis: “coma velamentum est”; et in velamento Christo habebat virtutem, quando umbrae veteris legis eum tegebant. Coma ergo Samson in velamento erat: quia in Christo aliud videbatur, et aliud intellegebatur. Quid autem sibi vult, quod proditum est secretum, et decalvatus est Samson? Contempta lex est, et passus est Christus: Christum enim non occiderent, si legem non contempsissent; nam noverant et ipsi, quia eis Christum non licebat occidere.»

362S. CAESARII *Serm.* 118, 6 (CCSL 103, p. 496; **473**, 34-37):«Decalvatus est Samson, revelata sunt condensa, remotum est velamentum; et Christus, qui latebat, apparuit. Capilli autem redivivi caput iterum vestierunt, quia Iudaei nec resurgentem Christum agnoscere voluerunt.»

363S. CAESARII *Serm.* 118, 6 (CCSL 103, p. 496; **473**, 37- **474**, 5):«Fuit quidem in molendino, fuit caecatus, fuit in domo carceris: domus carceris, vel molendinus, labor huius saeculi est. Excaecatio autem Samson illos indicat, qui infidelitate caecati Christum nec virtutes operantem, nec ascendentem ad

L'uccisione del Redentore è ricordata in un altro punto del sermone, in cui Cesario traccia una corrispondenza tra la casa della prostituta, in cui Sansone trascorse la notte dormendo, e il sepolcro in cui venne deposto Cristo. Cesario afferma che gli ebrei crocifissero Cristo presso il Calvario, di cui è simbolo la testa rasata di Sansone, dopo che la Sinagoga, alla quale era stato inviato, si era separata da lui a causa del male. Cristo, tuttavia, non era realmente morto e come Sansone lasciò la casa della prostituta a mezzanotte, ovvero in segreto, allo stesso modo il Figlio di Dio risorse, ma in modo tale che la sua Resurrezione fosse rivelata solamente ai discepoli e a pochi altri³⁶⁴.

Sansone è ricordato anche come l'uccisore di un leone, nella bocca del quale, dopo alcuni giorni, trovò del miele³⁶⁵. Questo animale per Cesario è immagine di Cristo, mentre il miele e le api, che fuoriescono dalla sua bocca, sono il simbolo delle dolci parole di Dio e della congregazione dei gentili³⁶⁶.

Sansone, nella sua veste di uccisore, è tipo del popolo ebraico, che ha condannato il Salvatore alla croce. L'unione tra la Chiesa e Cristo non poteva compiersi, se prima il leone della tribù di Giuda non fosse stato ucciso. Il leone, come ho già detto, è Cristo, vinto perché ucciso, ma allo stesso tempo vittorioso per il trionfo sul diavolo, ottenuto grazie al suo sacrificio³⁶⁷.

Nel brano biblico considerato, trova posto anche una prefigurazione dei gentili,

caelestia cognoverunt; caecitas ergo, quam intulerunt, caecitatem Iudaeorum significabat. Christus a Iudaeis et comprehensus est, et occisus; sed magis interficientes occidit.»

364 S. CAESARII *Serm.* 118, 5 (CCSL 103, p. 495; **473**, 13-19): «Postquam synagoga, ed quam venerat, a se per diabolum separata est, posteaquam eum decalvavit, id est, in loco Calvariae crucifixit, ad infernat descendit; et inimici custodiebant locum dormientis, id est sepulcrum, et capere volebant, quem videre non poterant. Ille autem dormiebat: ibi hoc ideo dixit, quia vera mors non erat. Quod dictum est, media nocte surrexit, hoc significavit, quia in secreto surrexit: aperte enim passus est, solis autem discipulis et ceteris quibusque, cum resurrexisset, manifestatus est.»

365 Il passo biblico è preso in esame anche da Gregorio d'Elvira, che potrebbe essere la fonte utilizzata da Cesario per questo sermone. Si veda: GREGORII ILIBERRITANI *Tractatus Origenis* XIII, 25-36 (CCSL 69, p. 104-106; 181-270).

366 S. CAESARII *Serm.* 119, 1 (CCSL 103, p. 497; **474**, 13-**475**, 4). La stessa interpretazione del passo biblico si trova nell'opera di Paolino di Nola; si veda: SANCTI PAULINI NOLANI *Epist.* 23, 16 (CSEL 29, p. 173, 15-p. 174, 9).

367 S. CAESARII *Serm.* 119, 2 (CCSL 103, p. 497; **475**, 5-13): «Et quia divinae scripturae margarita multis modis intellegi vel aptari potest, non incongrue et ipse leo, sicut supra dictum est, Christus accipitur, ut Samson figuram Iudaici populi habeat, qui Christum eo tempore occidit, quo ecclesiae coniugium petebat optatum: quia videlicet non possit firmari coniugium, quod in Christo ecclesiae pactum est, nisi occiso leone de tribu Iuda. Idem tamen dominus est leo ille, qui vicit et victus est: victus est enim, quando eum Iudaeorum populus interfecit; vicit autem, quando per mortem crucis de diabolo triumphavit.» L'episodio dell'uccisione del leone, che viene associata alla morte di Cristo per mano degli ebrei, è richiamata da Cesario all'attenzione dei fedeli anche nella *recapitolatio* del sermone, si veda: CAESARII *Serm.* 119, 5 (CCSL 103, p. 499; **477**, 8-12).

avvalorata dal passo di *Isaia* 1,3, in cui il profeta afferma: “*Cognovit bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui*”. Nella lettura datane dal nostro vescovo, il passo profetico diventa una prova della realtà dei due popoli. È narrato, infatti, che Sansone, brandendo l'osso mandibolare di un asino, uccise mille persone. La particolare arma non fu usata a caso, perché il suo valore viene alla luce, se si pensa alla condizione in cui si trovavano i gentili prima della nascita di Gesù. Essi erano nel peccato e giacevano come ossa secche di un asino, ma quando egli giunse da loro, li ristorò con la forza delle sue mani e avendoli al suo fianco sconfisse i nemici suoi e dei cristiani, facendo di essi degli strumenti di giustizia. Inoltre, se prima i gentili erano aridi, a causa della mancanza della rugiada della grazia divina, dopo l'arrivo di Cristo, essi meritavano di essere tramutati in fonti e fiumi. Sansone, grazie alle sue preghiere, fece sgorgare una fonte dalle ossa dell'asino; questo fatto trova compimento nei cristiani, perché dal ventre di chi crede in Cristo fuoriesce un fiume di acqua viva, com'è scritto nel Vangelo di Giovanni 7,38, che Cesario usa a sostegno della propria interpretazione³⁶⁸.

Nei due sermoni appena trattati, i riferimenti agli ebrei sono limitati, tuttavia, si parla dei gentili ai quali Cristo si è rivolto per annunciare la salvezza. Cercando di elaborare le considerazioni emerse dall'analisi dei sermoni nel loro complesso e ponendo attenzione al fatto che, nel momento in cui si parla di salvezza, il popolo ebraico non viene menzionato come destinatario di questo dono divino, credo che la sua condizione possa essere delineata in negativo, come se si trattasse del rovescio della medaglia. Il momento culminante, in cui si compiono le Scritture, ha come protagonisti i soli gentili, sancendo l'esclusione degli ebrei. La loro assenza in un momento così rilevante è eloquente di per sé stessa e non lascia spazio ad altre ipotesi.

Cesario non parla di una comunità ebraica presente, che nella sua attualità viene rifiutata, ma di un tempo che ormai si è concluso dando i suoi frutti. Essi hanno un peso

368S. CAESARII *Serm.* 119, 4 (CCSL 103, p. 499; 476, 25-477, 7): «Quod vero de maxilla cadaveris asini mille viros prostravit, in asino populus gentium figuratus est; sic enim de Iudaeis et gentibus scriptura dicit: “cognovit bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui”. Omnes enim gentes ante adventum Christi a diabolo laceratae quasi ossa arida cadaveris asini dispersa iacebant; sed ubi verus Samson Christus advenit, sanctis eas suis manibus adprehendit, et ad manus suae potentiae revocavit, et ex ipsis suos vel nostros adversarios superavit: et qui prius exhibebamus membra nostra diabolo, unde nos ipsos occideret, adprehensi a Christo, facti sumus arma iustitiae deo; et qui absque ullo rore gratiae dei eramus aridi, in fontibus vel in fluminibus meruimus commutari. Deinde orante Samson fons exiit de maxilla; quae res in nobis probatur inpleta, de quibus ipse dominus dixit: “qui credit in me, flumina de ventre eius fluent aquae vivae”.».

sulla situazione a lui contemporanea, la influenzano, ma allo stesso tempo non possono essere modificati da essa. Cristo è venuto, ha portato la salvezza, non è stato compreso dal suo popolo e si è rivolto al mondo intero. Se il racconto dei Vangeli non è sufficiente a provare queste verità, si può ricorrere agli innumerevoli passi dell'Antico Testamento, che dipanano ogni dubbio.

3.6-I sermoni sui Libri di Samuele e sui Libri dei Re.

Tra le immagini che annunciano la realtà futura si deve comprendere Davide³⁶⁹, immagine del figlio di Dio, venuto a salvare gli uomini mediante la vittoria sul male.

Il padre, che invia Davide a cercare i fratelli³⁷⁰, com'è accaduto per altri personaggi dell'Antico Testamento, è icona del padre per antonomasia, che manda agli uomini il suo unico Figlio³⁷¹. Davide, per volere di suo padre, porta con sé un'efa di frumento e dieci piccoli formaggi. Cesario sottolinea che un'efa è una quantità di tre misure, in cui si deve intravedere il mistero della Trinità. La quantità di formaggi, ovvero dieci, è invece un'immagine del decalogo dell'Antico Testamento. Cristo, infatti, quando venne in questo mondo, portò con sé il decalogo della Legge e il mistero della Trinità, per liberare gli uomini dal potere del diavolo³⁷².

Una volta giunto sul campo di battaglia, dove si trovavano i suoi fratelli, Davide venne rimproverato da uno di loro; per Cesario, questo fatto accaduto lontano nel tempo, trova

369Di Davide si parla nella Bibbia da I Sm 16 a I Re 2.

370I Sm 17, 17-28.

371S. CAESARII *Serm.* 121, 1 (CCSL 103, p. 505; **482**, 17-25):«Quomodo ergo tunc factum est, fratres carissimi, in beatis patriarchis, in Isaac videlicet et Iacob, ita et in Isai patre David figuratum esse cognoscimus: quando enim David filium suum mittebat ut requireret fratres suos, typum dei Patris habuisse videtur. Isai misit David ut requireret fratres suos, et deus Pater misit unigenitum suum, ex cuius persona scriptum est: “narrabo nomen tuum fratribus mei”; ad requirendos enim fratres suos venerat Christus, quando dicebat: “non sum missum nisi ad oves perditas domus Israhel”.».

372 S. CAESARII *Serm.* 121, 2 (CCSL 103, p. 505; **483**, 1-12):«“Dixit, ergo, Isai ad David filium suum: accipe ephi polentae et decem formellas casei, et vade require fratres tuos”. Ephi, fratres mei, trium modiorum mensura est: et in tribus mensuris mysterium intellegitur trinitatis. Bene noverat hoc mysterium etiam et beatus Abraham denique quando sub ilice Mabrae in tribus personis sacramentum videre meruit trinitatis, tria sata similiae misceri praecepit. Tria sata, tres mensurae sunt: hanc ergo mensuram et Isai dedit filio suo. In decem formellis casei intellegitur decalogus veteris testamenti. Venit ergo David cum tribus mensuris et decem formellis casei, ut fratres suos in praelio positos visitaret: quia venturus erat Christus cum decalogo legis et mysterio trinitatis, ut genus humanum de potestate diaboli liberaret.».

una compiuta comprensione, se si guarda al momento in cui Dio invia il suo Figlio Unigenito in questo mondo. Il popolo degli ebrei, figurato nel fratello maggiore, infatti, calunnia il Messia per gelosia³⁷³.

Davide viene considerato da Cesario anche in relazione alla costruzione dell'altare nella terra di Arauna il Gebuseo³⁷⁴. L'erezione dell'altare, per l'Arelatense, è un annuncio della creazione della Chiesa, che accoglie al suo interno i gentili. Nelle terre del popolo ebraico non c'era un luogo degno di accogliere tale costruzione, ma nell'aia di un re pagano fu scelta la sede per l'edificazione³⁷⁵.

La terra, scenario delle azioni corporee dei personaggi delle Scritture, è innalzata da Cesario ad immagine dell'interiorità dell'uomo; diviene metafora dello spazio intimo del cuore, che può essere pronto, o meno, ad accogliere il messaggio di Cristo. Nel cuore degli ebrei non c'era un luogo degno per l'offerta delle vittime spirituali, mentre quello dei gentili era pronto ad essere scelto come tempio del Signore³⁷⁶.

La narrazione veterotestamentaria trova compimento nella Passione di Cristo, quando gli ebrei manifestarono la loro opposizione al Signore, rifiutandolo e crocifiggendolo, e il suo messaggio venne rivolto alle genti³⁷⁷.

373S. CAESARII *Serm.* 121, 3 (CCSL 103, p. 505; **483**, 13-18):«Veniente autem David, unus ex fratribus eius increpavit eum, dicens: “Quare dimisisti pauculas oves illas, et venisti ad praelium? Frater iste senior, qui David typum domini gerentem per malitiam increpavit, significavit populum Iudaeorum, qui per invidiam Christo domino, qui per salute humani generis venerat, detraxerunt, et multis frequenter iniuriis adfecerunt.».

374II *Sm* 24, 16-25.

375S. CAESARII *Serm.* 122, 1 (CCSL 103, p. 510; **487**, 17- **488**, 1):«Dixit ergo propheta ad David: “Ascende, et constitue altare domino in area Areuna Iebusaei”. Rex ergo ille paganus populum gentium figurabat. Advertite, fratres, quia in Iudaeorum terra non inventus est locus dignus, ubi altare domini poneretur; sed in terra gentium locus elegitur, ebi et angelus videtur, et domini altare construitur, et sic ira omnipotentis domini mitigatur.».

376S. CAESARII *Serm.* 122, 1 (CCSL 103, p. 510; **488**, 1-11):«Iam tunc figurabatur, quod in Iudaeorum cordibus ad offerendas spirituales hostias locus dignus non possit inveniri; sed gentium terra, id est, Christianorum conscientia elegitur, ubi templum domini conlocetur. Quam rem apostolus evidenter ostendit, dum Iudaeos increpas dicens: “Vobis, inquit, oportuit primum loqui verbum dei; sed quia vos indignos iudicastis aeternae vitae, ecce convertimur ad gentes. Hoc est dicere: quia Christum repulistis, et dignum locum non praeparastis, in quo altare domini poneretur, in terra gentium, id est, in cordibus omnium populorum altare domini conlocabimus. Et inde est quod nobis idem apostolus clamat: “Templum dei sanctum est, quod estis vos”.».

L'inadeguatezza del popolo ebraico, prima che da Cesario, era già stata annunciata da Paolo, che rimprovera questa nazione, indegna di ricevere il dono della vita eterna: *Atti* 13, 46.

377 S. CAESARII *Serm.* 122, 1 (CCSL 103, p. 510; **488**, 12-18):«Et ideo adtendite, fratres carissimi, quia tunc gentilis regis terra elegitur, quando populus Iudaeorum dei plaga percutitur: quod in passione domini videmus esse completum; nam quando Iudaeorum populus crucifigens dominum reprobatur, tunc in area gentium, id est, in omni terra altare domino consecratur. Angelus ergo domini in area regis gentilis stetit; et verus angelus, id est, Christus gentium populum visitavit.».

La crocifissione e le sue conseguenze sono, per Cesario, adombrate anche nel grido che i bambini rivolgono al profeta Eliseo, “*Vieni su, testa pelata*”³⁷⁸, e nella sorte a cui questi ragazzi furono sottoposti. I giovani, che si erano presi gioco del profeta, vennero puniti per le loro parole. Quarantadue ragazzi furono fatti a pezzi da due orsi³⁷⁹. Secondo l’Arelatense, i manichei, che usano questo passo per rifiutare l’Antico Testamento, che ritengono ingiusto, si sbagliano. Se la si mette sotto la corretta luce, la punizione che Dio infligge ai ragazzi non è esagerata, ma giusta. Al tempo in cui visse Eliseo, il rispetto per i profeti era venuto meno e, poiché gli ebrei non prestavano attenzione alle parole di Dio, quando i profeti predicavano con umiltà, allora erano destinati a temere i suoi castighi³⁸⁰. Non si trattava di vendetta divina, ma della volontà di correggere il comportamento delle persone infedeli³⁸¹.

Il riferimento agli ebrei, fino a questo punto, è di carattere storico; Cesario si limita a proporre una spiegazione dei fatti avvenuti nel passato, senza spingersi oltre, nel tentativo di correlarli ad una visione cristologica della storia. In questa prima parte del sermone, il vescovo ha di mira i manichei, che ritengono l’Antico Testamento inaccettabile, perché restituisce un’immagine di Dio improntata alla vendetta. Tuttavia, nel secondo paragrafo, il tono del sermone cambia e viene messa in atto un’interpretazione che ha una diversa rilevanza per la storia della Chiesa.

Il grido ingiurioso che i ragazzi rivolgono al profeta diviene eco di un grido carico di ben più gravi conseguenze. “*Crocifiggilo*” urla il popolo interrogato da Pilato sulla sorte da destinare a Cristo. La crocifissione di Gesù ebbe luogo sul Golgota, prefigurato, secondo Cesario, dall’insulto “*testa pelata*”.

Se l’insolenza dei ragazzi fu punita con la morte di quarantadue di loro, come monito per tutti gli altri, allo stesso modo la morte di Gesù portò delle conseguenze per il popolo ebraico. Il numero quarantadue, che nel testo dell’Antico Testamento indica le vittime dei due orsi, collocato nella giusta prospettiva spirituale, indica la quantità di anni trascorsi dalla morte di Gesù al momento in cui Vespasiano e Tito assediaron Gerusalemme, durante la solennità della Pasqua. Gli imperatori, i due orsi, possono

378II *Re* 2,23.

379II *Re* 2,24.

380S. CAESARII *Serm.* 127, 1 (CCSL 103, p. 524-525; **501**, 14- **502**, 32).

381S. CAESARII *Serm.* 127, 2 (CCSL 103, p. 525; **502**, 33-**503**,2).

essere intesi come strumenti mediante i quali la giustizia divina segue il suo corso, ricompensando la colpevole nazione per le sue azioni, proprio nello stesso periodo in cui, quarantadue anni prima, Cristo era stato inchiodato alla croce³⁸².

Cesario, dopo aver esposto i fatti, si augura che, come gli infelici ebrei furono rigettati e disprezzati a causa del loro orgoglio, così i cristiani, per la bontà di Dio, possano avere fede con tutta umiltà³⁸³. Orgoglio e umiltà sono i diversi atteggiamenti che distinguono le due nazioni, causando la disfatta della prima e la salvezza della seconda.

Eliseo è al centro delle attenzioni esegetiche di Cesario anche nel sermone 129, in cui i personaggi che ruotano attorno al profeta prefigurano il tradimento di Giuda e del popolo ebraico e la salvezza dei gentili.

Nella Bibbia è narrato che Eliseo permise la guarigione di Naaman, comandante dell'esercito del re di Aram³⁸⁴. Quest'uomo, afflitto dalla lebbra, è una prefigurazione delle genti che vengono liberate dai loro peccati, nel momento in cui si uniscono a Cristo mediante il battesimo³⁸⁵. L'infezione che distrugge l'uomo nel corpo è la figura di un male interiore, che deturpa l'anima sottomessa al peccato, e la guarigione, che libera l'uomo da un simile male, non può che richiamare alla mente la salvezza portata da Cristo³⁸⁶.

Se l'uomo proveniente da un popolo straniero trova la salvezza mediante la fede nelle capacità del profeta, ben diversa è la sorte che spetta al servo infedele, che a causa del

382 S. CAESARII *Serm.* 127, 2 (CCSL 103, p. 525; **503**, 2-15):«Tamen in hoc facto etiam passionem domini salvatoris praefiguratam fuisse evidenter ostenditur. Nam quomodo pueri illi indisciplinati clamaverunt beato Heliseo “ascende calve” ita et insensati populi Iudaeorum vero Heliseo Christo tempore passionis voce sacrilega clamaverunt: “Crucifige, crucifige”. Quid est, “ascende calve”, nisi, ascende crucem in loco Calvariae? Et hoc adtendite, fratres, quia, sicut sub Heliseo quadraginta duo pueri lacerati sunt, ita et post quadraginta duos annos passionis dominicae, venerunt duo ursi, Vespasianus et Titus, et obsederunt Hierusalem. Et hoc considerate, fratres, quia in solemnitate paschali facta est obsidio Iudaeorum; ut iusto dei iudicio ex omnibus provinciis congregati Iudaei in ipsis diebus poenam sibi debitam sustineret, in quibus verum Heliseum dominum et salvatorem nostrum in cruce suspenderant.»

383S. CAESARII *Serm.* 127, 3 (CCSL 103, p. 526; **503**, 30-33).

384 II *Re* 5,1-19. La guarigione di Naaman è commentata anche da Ambrogio, come segno della conversione dei pagani; si veda: SANCTI AMBROSII *De Mysteriis* 3, 16-18 (CSEL 73, p. 95-96, 71-94).

385Naaman guarisce immergendosi per sette volte nelle acque del Giordano. Come in altre occasioni, questo fiume è inteso da Cesario come un'immagine del battesimo, mediante il quale gli uomini sono liberati dal peccato. S. CAESARII *Serm.* 129, 4 (CCSL 103, p. 532; **510**, 1-16).

386S. CAESARII *Serm.* 129, 2 (CCSL 103, p. 531-532; **509**, 11-21):«Naaman vero princeps militiae, qui leprosus erat, et suggerente ancilla ad beatum Heliseum sanandus advenit, populum gentium figuravit [...] Naaman veniens ad Heliseum sanatur a lepra: et populus gentium veniens ad Christum ab anni peccatorum lepra purgatur.»

suo peccato avrà il corpo ricoperto dalla lebbra. Giezi, per cupidigia, tiene per sé la ricompensa che sarebbe spettata ad Eliseo. Un simile comportamento, per il vescovo, è la chiara prefigurazione del tradimento di Giuda, che vendette Cristo ai sacerdoti per denaro³⁸⁷, ma anche un'immagine degli ebrei che, rifiutando Gesù, si sono ricoperti delle piaghe del peccato, nello stesso momento in cui i gentili ne erano liberati grazie alla dottrina degli Apostoli. La parte giocata dagli ebrei nella crocifissione, il grido uscito dalla loro bocca sacrilega, sono costati a questa nazione la perdita della grazia divina, che ha trovato un terreno fertile presso il popolo dei gentili³⁸⁸.

La crocifissione, che fino ad ora era rimasta in secondo piano, diventa in questo sermone il punto di svolta che determina il cambiamento fondamentale nella storia della salvezza. La morte di Cristo in croce, richiesta a furor di popolo, rappresenta il momento in cui il compimento delle Scritture ha inizio e la salvezza dei gentili, lungamente annunciata dal testo sacro, smette di essere una possibilità in potenza, per divenire invece una realtà in atto.

3.7-I Salmi ed Isaia.

La situazione di decadenza in cui gli ebrei vengono a trovarsi dopo la crocifissione e Resurrezione di Cristo si evince anche dal sermone 136³⁸⁹. Il vescovo, nel commentare il *Salmo* 103,19-22, si concentra sull'immagine del sole che tramonta e delle bestie che si muovono nell'oscurità e ne trae una prefigurazione della Passione di Cristo³⁹⁰. Le fiere della selva, che compaiono sulla scena quando scendono le tenebre della notte,

387S. CAESARII *Serm.* 129, 1 (CCSL 103, p. 531; **508**, 21- **509**, 10).

388S. CAESARII *Serm.* 129, 3 (CCSL 103, p. 532; **509**, 22-33):«Potest tamen, sicut iam dixi, Giezi etiam Iudaeorum popoulum figurare, qui eo tempore peccati lepra percutitur quo ab ea gentium populus liberatur. Denique sic infelices Iusaei in passione domini clamaverunt: “Sanguine eius super nos et super filios nostros”. Tunc enim peccati lepra perfundi meruerunt, quando contra caelestem medicum ore sacrilego clamaverunt: “Tolle, tolle, crucifige eum”. Ergo eo tempore in illis remansit lepra, quo ad nos transiit gratia. Denique sic et apostolus Paulus ad eos locutus est, dicens: “Vobis oportuit primum loqui verbum dei; sed quia vos indignos iudicastis aeternae vitae, ecce convertimur ad gentes”. Quando doctrina apostolorum ad gentes transiit, tunc in miseris Iudaeis peccati lepra remansit.».

389Questo sermone di Cesario riprende l'opera di Agostino, ma c'è una piccola, significativa, differenza.

Agostino, infatti, afferma che i covili in cui si rintanano le bestie sono i cuori degli infedeli, non specificatamente quelli degli ebrei. Si veda: *Enarr. in Ps.* 103, s. 3, 22-24 (CCSL 40, p. 1517-1520).

390S. CAESARII *Serm.* 136, 1-3 (CCSL 103, p. 560-561; **536**, 2- **537**, 17).

vanno intese in senso spirituale; esse sono le manifestazioni del male, che attacca le anime degli Apostoli quando, dopo la crocifissione di Cristo, ha il sopravvento l'oscurità della mancanza di fede³⁹¹. Tuttavia, la Resurrezione riporta la fede negli Apostoli e le bestie spirituali, ovvero il male, si devono ritirare. Cesario dipinge il cuore degli ebrei, di coloro che hanno pagato per la morte di un innocente, come la tana in cui esse si rifugiano³⁹². Quindi, sebbene la luce di Cristo, tornato dalla morte, spazzi via queste bestie dalla terra, impedendo loro di dare il tormento ai cristiani, ciò non toglie che esse trovino nel cuore degli ebrei un rifugio nel quale restare al sicuro ed indisturbate.

Nel sermone appena considerato, Cesario compie un'osservazione che concerne il momento culminante del compimento delle Scritture. Egli dipinge la condizione degli ebrei in questo frangente, tuttavia non trae le conclusioni inerenti al futuro di questo popolo colpevole e non dice nulla della situazione in cui esso si trova al suo tempo. Tale mancanza viene colmata dal sermone 142³⁹³, che riporta i fedeli in una dimensione connessa alla quotidianità, poiché Cesario, pur prendendo lo spunto per le sue riflessioni dalle Scritture³⁹⁴, si pone degli interrogativi che non trovano una risposta esaustiva in un tempo già trascorso e concluso, ma lasciano aperta una questione che sembra rilevante anche nell'epoca in cui egli scrive.

Il vescovo di Arles, interpretando un passo di Isaia, trova nelle parole del profeta

391S. CAESARII *Serm.* 136, 4 (CCSL 103, p. 561; **537**, 18-24): «Sequitur et dicit: “In ipsa pertransibunt omnes bestiae silvarum”. Istae bestiae non corporales sed spiritales intelleguntur, de quibus beatus apostolus Petrus dicit: “adversarius vester diabolus tamquam leo rapiens et rugiens aliquem devorare quaerens circumit”. Cum enim crucifixo Christo infidelitatis tenebrae apostolorum animos occupassent, bestiae istae spiritales coeperunt discurrere, quaerentes illorum animas devorare.»

392S. CAESARII *Serm.* 136, 4 (CCSL 103, p. 561-562; **537**, 24 -**538**, 2): «Sed dum illae discurrunt, “ortus est sol, et congregati sunt”. Quid est, ortus est sol et congregati sunt? Nisi, Christus resurrexit, et omnes spiritales bestiae congregatae sunt. “Et in cubilibus suis se conlocaverunt”. Cum enim orto sole in apostolis splendor fidei iterum lucere coepisset, ellae spiritales bestiae in cubilibus suis, id est, in Iudaeorum cordibus se conlocaverunt. Et revera, fratres, quomodo corda Iudaeorum spiritualium bestiarum cubilia non erat, qui maiestatis dominum crucifigebant? Ut hoc evidentius possitis agnoscere, considerate quid de Iuda commemorat: “Cum iam diabolus inmisisset in cor, ut traderet dominum”. Si in illo diabolus erat, qui pecunia accipiebat, quomodo non in illis etiam dupliciter permanebat, qui, ut sanguinem innocentem funderent, pecuniam dabant?».

393La conclusione del sermone appartiene a Cesario, mentre il corpo del testo è un assemblamento di frammenti di un sermone perduto, probabilmente di Agostino, su Isaia 53,1. Si veda la nota di M.M. Meuller che si trova in: SAINT CAESARIUS OF ARLES, *Sermons (187-238)*, vol. III, translated by Sister Mary Magdeleine Mueller, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1973, p. 232.

394Il brano biblico considerato da Cesario è *Is* 53,2-9.

un'immagine di Cristo³⁹⁵. Il riferimento a questo testo conduce Cesario a porsi un quesito sulla natura delle parole che ha appena considerato; egli infatti si chiede se esse, parlando così chiaramente di Gesù, siano una parte del Vangelo o una profezia. La domanda è retorica, Cesario sa benissimo che sono parole di un profeta, ma il quesito accentua la consapevolezza che la verità che si è compiuta in Cristo era già stata annunciata nell'Antico Testamento. Questa prima riflessione è strettamente legata ad una valutazione dell'atteggiamento degli ebrei nei confronti delle profezie. Cesario non può non chiedersi come sia possibile che, pur ascoltando le stesse parole intese dai cristiani, pur avendole e leggendole e pur non trovando nessuno a cui esse possano riferirsi, se non colui di cui si predica nel mondo tramite il Vangelo, essi non si facciano cristiani, ma permangano in uno stato di cecità di fronte ai profeti.

Tuttavia, se si considera l'esistenza degli eretici che, per una simile ottusità, si rifiutano di prendere posto all'interno della Chiesa accettandone i dogmi, l'ottenebramento delle loro menti davanti alla luminosità di Cristo non deve meravigliare così profondamente i fedeli³⁹⁶.

L'argomentazione di Cesario, proseguendo lungo il sermone, s'inasprisce e si rende manifesto il legame che intercorre tra quanto viene detto e la situazione contemporanea al vescovo. Sempre di più ci si accorge che l'Arelatense devia dal suo consueto nucleo argomentativo ed invece di proporre un'analisi incentrata sulla metamorfosi già conclusa, che ha portato alla luce la Chiesa a partire dal bozzolo rinsecchito della Sinagoga, parla di un comportamento degli ebrei che permane al suo tempo. Il popolo ebraico per una volta perde la patina del passato, che ce lo fa vedere in bianco e nero per quasi tutto l'arco dei sermoni, e si tinge dei colori propri di una realtà presente e pulsante, viva e dinamica, che affonda le sue radici nella storia, ma si estende nel presente. Questo non è il solo fattore che determina l'aspetto innovativo di questo sermone, infatti, in esso fa la sua comparsa, per la prima volta, l'accusa secondo la quale

395La corrispondenza tra le parole del profeta e gli avvenimenti della vita di Cristo sono tracciate nella prima parte del sermone. Si veda: CAESARII *Serm.* 142, 1-4 (CCSL 103, p. 583-584; **557**, 4 -**558**, 8).

396S. CAESARII *Serm.* 142, 5 (CCSL 103, p. 585; **558**, 13-20):«Evangelium est, an prophetia? Quid dicunt contra ista Iudaei? Nonne mirum est, audire illos ista, habere illos ista, legere illos ista, non invenire de quo dici potuerit, nisi de illo uno qui in evangelio praedicatur per orbem terrarum, et adhuc non esse christianos, sed sic illos esse caecos adversus evidentissima eloquia prophetarum? Noli mirari caecitatem Iudaeorum de Christo. Ecce transit quod dicitur de sponso, incipit dici et de sponsa; et quomodo in sponso mirabaris caecitatem Iudaeorum, sic in sponsa miraberis caecitatem haereticorum.».

gli ebrei avrebbero cercato in tutti i modi di negare la resurrezione di Cristo, tentando di farla passare per un inganno dei discepoli. Le guardie preposte al controllo del sepolcro, sarebbero state pagate dagli ebrei perché, dopo la scomparsa dei resti mortali di Cristo, testimoniassero che erano stati i discepoli a portarli via, negando così la Resurrezione e la gloria ad essa connessa.

L'aspetto peggiore di questa menzogna è che essa, secondo Cesario, è mantenuta anche al suo tempo e la stessa storia vana, falsa ed empia prevale, poiché gli ebrei preferiscono ascoltare la testimonianza di coloro che stavano dormendo e non prestano ascolto alla voce dei martiri³⁹⁷.

È naturale chiedersi se ciò che si legge nel testo sia dovuto al peculiare modo di pensare di Cesario, che però stranamente non traspare in altri sermoni, o se piuttosto si debba pensare ad una più accentuata influenza della fonte utilizzata per la stesura del sermone. Tuttavia, se l'Arelatense ha deciso di utilizzare il testo di Agostino, riproducendolo in un suo sermone, è difficile credere che lo abbia fatto senza dividerne i contenuti. Cesario utilizza le sue fonti adattandone i testi e rendendoli adeguati ai suoi fini e ai suoi uditori; se non avesse apprezzato il pensiero contenuto nello scritto del suo predecessore, non avrebbe esitato a modificarlo, selezionandone solamente le parti in linea con la sua visione del mondo.

3.8-II Nuovo Testamento.

La parabola del figliol prodigo, la cui trattazione occupa tutto lo spazio del sermone 163, consente a Cesario di spostare l'attenzione dall'Antico Testamento al Nuovo, trovando anche in esso dei riferimenti allegorici al rapporto esistente tra ebrei e

397S. CAESARII *Serm.* 142, 7 (CCSL 103, p. 586; **559**, 20-30):«Posteaquam resurrexit dominus, et viderunt angelum, conterriti et consternati sunt. Quando dictum est aliis “nolite timere vos”, isti timore percussi, quia fide sublevati non sunt. Et tamen cum ista scirent, venerunt ad Iudaeos, dixerunt illis ista omnia. Dixerunt Iudaei: “damos vobis pecuniam”. Ergo mali erant: veritatem obsconderunt, mendacium vendiderunt. Et quomodo mendacium vendiderunt? Non mirum, mendacium vendiderunt, mendacium caeci caecis. “Dicite, dictum est illis, quia dormientibus nobis venerunt discipuli eius, et subtraxerunt eum”. O vanitas vendens vanitatem, vanitatem audituris vanis et credituris! Hodieque hoc est apud Iudaeos, sic habet ipsa fama, quam vana, quam falsa, quam inanis! Testimonium martyrum nolunt audire, ut vivant; et testimonium dormientium audiunt, ut pereant.».

cristiani³⁹⁸. Il testo del sermone dell'Arelatense è profondamente legato all'opera di Agostino e anche dove manca un'identità nelle parole si scorge una forte somiglianza nelle idee³⁹⁹.

In questa parabola il padre è ancora una volta un'immagine di Dio Padre e i due figli che vi compaiono sono una figura delle due nazioni. Il figlio più vecchio, immagine degli ebrei (abbiamo appreso dal sermone 104 che il maggiore è sempre una prefigurazione del popolo ebraico che si è affacciato per primo nella storia) rimane sempre con il padre, ovvero, spostando il punto di vista da cui si considera la parabola, il popolo ebraico ha ricevuto la Legge e ha prestato il culto ad un solo Dio. Il figlio più giovane, che rappresenta i gentili, si allontana invece dal genitore, scialacquando le sostanze che questo gli aveva dato, ovvero i gentili hanno voltato le spalle a Dio per prestare il loro culto ai demoni, gettando all'aria i doni di Dio⁴⁰⁰. Il giovane figlio compie un viaggio in un paese straniero, che simboleggia la caduta delle genti nel male⁴⁰¹, ma è anche vero

398La parabola del figliol prodigo non è la sola sfruttata da Cesario per dare voce alla differenza che intercorre tra ebrei e cristiani, infatti anche il personaggio di Lazzaro, messo a confronto con la figura dell'uomo ricco, permette all'Arelatense di mettere in luce i caratteri propri degli ebrei, dipinti come individui incentrati sui propri meriti e dimentichi della giustizia di Dio, alla quale sostituiscono la loro. Si veda: S. CAESARII *Serm.* 165, 1 (CCSL 104, p. 675- 676; **638**, 9- 23); S. CAESARII *Serm.* 165, 4 (CCSL 104, p. 677; **639**, 37- **640**, 4).

399Questo sermone, in cui Cesario traccia un parallelo tra la parabola del figliol prodigo e la situazione in cui si trovano ebrei e cristiani, è trattato da Blumenkranz; l'autore sottolinea la dipendenza del testo di Cesario da Agostino, ma evidenzia anche che, mentre il vescovo d'Ippona nella parabola vedeva una esplicazione finemente psicologica della repulsione degli ebrei a entrare nella Chiesa, Cesario vi trovò soprattutto una testimonianza dell'elezione dei gentili: B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chretiens latins du moyen age sur le juifs et le judaisme*, 1977, p. 50. Sempre Blumenkranz è autore di un articolo in cui vengono analizzate le somiglianze tra gli scritti di Agostino e questo sermone di Cesario; Blumenkranz sottolinea che le *Quaestiones Evangeliorum* non sono l'unico testo di Agostino in cui la parabola del figliol prodigo viene trattata dal vescovo di Ippona, ma esiste anche un sermone, che probabilmente Cesario ha utilizzato per la stesura della propria omelia e che Morin non ha considerato nell'edizione critica, pur essendo egli stesso il curatore dell'edizione di questo testo di Agostino. Si veda: B. BLUMENKRANZ, "La parabole de l'enfant prodigue chez Saint Augustin et Saint Césaire d'Arles", *Vigiliae Christianae*, 2, 1948, p. 102-105. Per il confronto con l'opera di Agostino si vedano: AUGUSTINUS, *Quaest. Evang.* II, 33 (CCSL 44/B, p. 73-83, 1-211); SANCTI AUGUSTINI *Sermones post Maurinos reperti*, studio ac diligentia D. Germani Morin, in *Miscellanea Agostiniana*, vol. 1, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1930, p. 255- 264.

400S. CAESARII *Serm.* 163, 1 (CCSL 104, p. 668; **631**, 14- 23): «Homo iste, cuius sunt isti duo filii, deus Pater intellegitur. In his duobus filiis duo populi designantur: senior Iudaeorum populus, iunior gentium. Filius ergo senior, id est, populus Iudeorum, deo semper cum patre fuisse dicitur, pro eo quod et legem accepit, et ad unius dei cultum se tenuit; et quamvis frequenter Iudaei coluerint deos alienos, tamen iste senior filius illorum typum habuit, qui praecepta testamenti veteris servaverunt. Iunior vero filius, id est, populus gentium recedens a cultu dei, et daemonibus serviens, substantiam quam a patre acceperat cum meretricibus devoravit.».

401Nella lettura che Cesario propone per questa parabola trova posto anche una critica alla letteratura mondana, la cui vanità è raffigurata nelle ghiande mangiate dai maiali, che il giovane custodisce. I maiali che si nutrono delle ghiande sono invece per Cesario una raffigurazione degli spiriti immondi.

che alla fine ritorna in sé stesso e decide di fare ritorno alla casa paterna.

Al suo ritorno il padre lo accoglie con affetto e pone il suo braccio su di esso. Questo gesto rappresenta l'invio da parte di Dio del Figlio Unigenito, infatti, il braccio rappresenta Cristo, mandato dal Signore che ha compassione dell'uomo, nonostante si sia allontanato da lui.

Per celebrare il ritorno del figlio viene preparata una festa e viene ucciso il vitello grasso, altra immagine della passione di Cristo, che si immola per la salvezza degli uomini⁴⁰². Il figlio maggiore, nel momento in cui torna dal campo, trova musica e danze, ma ne ignora il motivo; il suo tornare dal campo ricorda che il popolo ebraico serve Dio in vista dei beni terreni e nell'Antico Testamento a coloro che prestano culto a Dio viene promessa soprattutto la felicità terrena. Non comprendendo il motivo dei festeggiamenti, egli chiede ad uno dei servi spiegazioni su cosa sia accaduto. Il servo che fornisce la risposta è immagine dei profeti, che hanno annunciato l'arrivo di Cristo e la riconciliazione con i gentili⁴⁰³. Il figlio maggiore, apprendendo che si sta festeggiando il ritorno del fratello, si arrabbia. La sua rabbia simboleggia l'opposizione del popolo ebraico alla salvezza delle genti; questa avversità alla Chiesa, secondo Cesario, persiste anche ai suoi giorni. Tuttavia, il fatto che il padre preghi il figlio più grande apre una possibilità di salvezza anche per gli ebrei. La parabola ricorda che per la misericordia di Dio, alla fine del mondo, essi crederanno, come dice anche Paolo nella *Lettera ai Romani* 11, 25-26⁴⁰⁴.

Si veda: S. CAESARII *Serm.* 163, 1 (CCSL 104, p. 668; **632**, 26-**633**, 5). Per lo stesso tema in Agostino si veda il sermone pubblicato da Morin in *Miscellanea Agostiniana*, vol. 1, p. 257, 1-5.

402S. CAESARII *Serm.* 163, 2 (CCSL 104, pp. 669-670; **633**, 6- **634**, 9).

403S. CAESARII *Serm.* 163, 3 (CCSL 104, p. 671; **634**, 12- 25):«Frater ille senior intellegitur populus Iudaeorum: qui ideo in agro erat, quia pro terrenis rebus domino serviebat. Nam in veteri testamento maxime colentibus deum terrena promittebatur felicitas [...] Quod autem dixit, “interrogavit unum de servis”, id est, legis unum de prophetis. Unus de servis intellegitur aut Esaias, aut Hieremias aut Danihel: omnes enim adventum Christi et gaudium de reconciliatione gentium praedicaverunt.»

404S. CAESARII *Serm.* 163, 3 (CCSL 104, p. 671; **634**, 27- 33):«Quod indignatus est, significat populum Iudaeorum contrarium futurum esse saluti gentium; denique adhuc usque hodie in eis contra ecclesiam zelus iste perdurat. Quod vero “pater illius exiens rogavit eum”, forte hoc significavit, quod per misericordiam dei in fine mundi credituri esse dicuntur omnes Iudaei secundum illud quod Paulus apostolus dicit: “Cum plenitudo gentium introierit, tunc omnis Israhel salvus fiet”.». La possibilità di conversione degli ebrei sembra ipotizzata da Cesario anche in altri brevi passaggi; nel sermone 180, 1 (CCSL 104, p.731; **690**, 20-26), riprendendo le parole di Paolo di *Efesini* 4,25, Cesario invita i suoi fedeli a considerare tutti come il prossimo, non solo ai cristiani, ma anche gli ebrei, eretici e pagani, che potrebbero essere convertiti per la misericordia di Dio. Nel sermone 183, 6 (CCSL 104, p. 747-748; **707**, 6-16) Cesario invita i suoi fedeli a non rubare ad un eretico o ad un ebreo, perché così facendo s'impedirebbe loro di divenire cristiani. Il sermone è ripreso da Agostino *Serm.* 178,5, ma Cesario

Il figlio più grande ricorda di aver sempre servito il padre, senza trasgredire neppure un suo comandamento, però egli non ha ricevuto mai dal genitore neppure un capretto per festeggiare con gli amici. Le parole di questo personaggio riportano Cesario alla considerazione del rapporto tra gli ebrei e Cristo. Gesù, per i cristiani, è rappresentato dall'agnello, simbolo dell'innocente che viene ucciso ingiustamente; il fatto che nella parabola colui che è immagine del popolo ebraico parli invece del capretto permette di evidenziare il modo in cui Cristo è concepito da questa nazione. Per gli ebrei egli non è un innocente, ma un peccatore, che come tale viene condannato. Il mancato riconoscimento della vera natura di Cristo è, anche in questo caso, messo in relazione all'esclusione dalla salvezza da egli portata agli uomini⁴⁰⁵.

Le parole di risposta, che il padre rivolge al figlio maggiore, “*tu semper mecum es, et omnia mea tua sunt*”, indicano che il culto di un solo Dio, le Scritture dell'Antico Testamento e i profeti sono sempre stati con gli ebrei; va però apportata una puntualizzazione: non si tratta di tutti gli ebrei, ma di coloro che hanno creduto con piena fede⁴⁰⁶.

sostituisce il termine “pagani” con “ebrei”. Ricordo che secondo Klingshirn lo scopo di Cesario, in realtà, non era convertire gli ebrei, ma differenziare la cristianità dal giudaismo per color che già erano cristiani. Si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 179.

405S. CAESARII *Serm.* 163, 3 (CCSL 104, p. 671; **634**, 33- **635**, 9): «Quod autem dixit filius ille senior, “ecce tot annis servio tibi, et numquam mandatum tuum praeterivi, et non dedisti mihi hedum, ut cum amicis meis epularer”: quod dixit, “numquam mandatum tuum praeterivi”, hoc significat, quod Iudaei unum deum visi sunt coluisse; et quod ait, “numquam dedisti mihi hedum”, hoc de Christo intellegitur. Christus enim, qui est agnus dei, a Iudaeis quasi hedus iudicatus est, id est, velut peccator condemnatus est. Ergo Christus nobis est agnus, illis est hedus: ideo de occiso vitulo et mactato agno epulari non meruerunt, qui Christum non iustum sed peccatorem esse crediderunt.»

406S. CAESARII *Serm.* 163, 3 (CCSL 104, p. 671- 672; **635**, 10- 15).

CONCLUSIONI

La presenza di una comunità ebraica ad Arles pone una questione importante sull'identità cristiana della città, poiché essa non era definita solamente da coloro che ne facevano parte, ma anche da chi ne era escluso. Nei sermoni di Cesario si possono individuare tre categorie di persone estranee al cristianesimo, ovvero pagani, ebrei ed eretici. Il vescovo aveva delle ragioni ben precise per dedicare i suoi sermoni alla trattazione di questi gruppi: da una parte era necessario fare in modo che i membri della sua congregazione di fedeli non fossero attratti dalle pratiche religiose diverse dal cristianesimo, dall'altra parte, la definizione di cosa voleva dire essere un cristiano poteva essere resa più chiara a partire dal confronto con ciò che si poneva al di fuori del cristianesimo. Il paganesimo ed il giudaismo rappresentavano un serio pericolo per l'identità cristiana degli abitanti della diocesi di Arles e questo spiega lo sforzo che Cesario ha dedicato alla distinzione tra queste religioni e quella Cristiana⁴⁰⁷.

Nel corso del terzo capitolo ho avuto l'occasione di mettere in evidenza il modo in cui Cesario si è servito delle Scritture per produrre delle prove a sostegno della veridicità del cristianesimo e della sostituzione avvenuta tra Chiesa e Sinagoga. Il testo dei sermoni non può essere considerato senza fare costantemente riferimento all'Antico Testamento e al suo significato autentico, che è necessariamente connesso a Cristo. Per comprendere come Cesario abbia interpretato le Scritture è necessario fare un passo indietro ed analizzare la prospettiva a partire dalla quale i cristiani si sono accostati all'Antico Testamento, nei secoli precedenti l'episcopato dell'Arelatense. Una tale analisi aiuta a mettere a fuoco la tradizione che è confluita nelle parole del vescovo e a chiarire l'origine dell'esegesi tipologica, che si è riscontrata nei sermoni e che sta alla base della differenziazione tra cristiani ed ebrei.

La Sacra Scrittura costituiva il fondamento per ogni aspetto della vita delle prime comunità. Gli autori cristiani antichi dedicarono una cura assidua all'interpretazione della parola, per fare in modo che, mediante un lavoro ermeneutico, il testo sacro

407 Si veda: W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, 1994, p. 178.

potesse trovare applicazione nella vita quotidiana dei fedeli. L'attenzione rivolta all'Antico Testamento era giustificata dalla convinzione che nella Scrittura, mediante figure e parabole, fossero celati gli insegnamenti che riguardavano Cristo e la prefigurazione della nuova chiamata. Alla Chiesa nascente si poneva il problema di definire il proprio rapporto con l'Antico Testamento, che era stato accettato come rivelazione divina ed utilizzato per esprimere la nuova realtà e le esigenze della concezione cristiana. Cristo stesso, secondo la tradizione evangelica, aveva riferito a sé stesso e alla propria missione alcuni passi messianici veterotestamentari e aveva proposto, per primo, una rilettura in chiave cristologica dei testi precedenti la sua nascita. Seguendo le orme di Gesù, i primi cristiani non solo interpretarono in chiave cristologica numerosi passi veterotestamentari, che già tradizionalmente erano intesi come profezie messianiche, ma allargarono questa operazione ad altri testi, che non erano stati precedentemente considerati sotto questo aspetto. La tecnica esegetica utilizzata dai cristiani era affine a quella da lungo tempo messa in atto nell'ambito dell'ermeneutica giudaica, che era finalizzata ad una lettura attualizzante dell'Antico Testamento. Tuttavia sul piano dei contenuti la spaccatura tra cristiani ed ebrei era profonda: mentre i primi facevano di Cristo la chiave di lettura dell'Antico Testamento, i secondi rifiutavano di identificare il Messia delle Scritture con la persona di Gesù crocefisso. I cristiani rimpiazzarono la centralità della Torah con la fede in Cristo, figlio di Dio, che con la sua morte e resurrezione aveva salvato l'intero mondo. Nella prospettiva di questi primi fedeli, l'amore di Dio era rivolto a coloro che avevano riconosciuto il Messia, mentre gli ebrei, che continuavano a rimanere attaccati alle loro tradizioni e pratiche, venivano considerati come ciechi, senza speranza di redenzione. Questo divario tra le due credenze religiose è fondamentale per comprendere lo sforzo compiuto da parte cristiana, per dimostrare come le narrazioni contenute nei Vangeli fossero l'adempimento delle Scritture. L'autorità delle Scritture giudaiche non poteva essere messa in discussione, poiché era riconosciuta dal Nuovo Testamento, ma al contempo la loro diversità era messa in luce da una parte degli scritti neotestamentari. Questa tensione tra i due aspetti dell'Antico Testamento portava da un lato alla rottura con le radici giudaiche e dall'altro ad un affinamento della lettura allegorica, che non negava il senso storico, ma ne dispiegava la polisemia. La difficoltà consisteva nel

giustificare teoricamente la presenza delle scritture ebraiche nel canone biblico e nel consentirne la piena assimilazione nel percorso formativo dei credenti. Il modo in cui i primi autori cristiani cercarono di risolvere il problema fu dare il corretto rilievo a tutti gli eventi racchiusi nelle narrazioni bibliche, facendoli culminare in Cristo, prolungandoli nella Chiesa e nella vita dei credenti, fino agli ultimi tempi⁴⁰⁸.

Una ruolo di rilievo, in questo processo d'impadronimento delle Scritture, spetta a Paolo, che interpretò l'Antico Testamento in relazione alla venuta di Cristo; in esso l'Apostolo vedeva celato un mistero⁴⁰⁹ che solo lo Spirito vivificante avrebbe potuto rivelare, mentre la lettera che uccide non poteva fare nulla a riguardo⁴¹⁰. Per Paolo, Cristo aveva tolto il velo che ricopriva la Legge e il Vecchio Testamento e che aveva impedito in passato, come ai suoi tempi, alle menti dei giudei di comprendere il reale significato delle Scritture⁴¹¹. Il modo d'intendere l'Antico Testamento proprio di Paolo faceva sì che esso assumesse un nuovo significato, una valenza spirituale. I vecchi testi venivano attualizzati e resi significativi per i cristiani; i personaggi e gli episodi dell'Antico Testamento divenivano prefigurazioni di Cristo e della Chiesa, del battesimo e dell'eucarestia⁴¹². Al fatto storico veterotestamentario era sovrapposto un nuovo significato e alle parole del testo si applicavano due livelli di lettura. Il passaggio tra l'uno e l'altro era indicato dal termine *typos*, che Paolo utilizzava per definire il procedimento con cui leggeva le Scritture. Questo modo d'intendere l'Antico Testamento era destinato ad incontrare una grande fortuna e avrebbe costituito l'autentica lettura cristiana delle scritture ebraiche. Esso si basava sulla profonda convinzione che la vecchia Legge fosse stata da sempre finalizzata al grande evento di Cristo e che perciò disvelasse il suo autentico significato soltanto a chi la sapesse interpretare in chiave cristologica. Inoltre, la lettura tipologica proposta da Paolo era innovativa, perchè estendeva anche ai libri storici l'interpretazione cristologica

408 Per il modo in cui i primi cristiani hanno considerato le Scritture si vedano: M. MARIN, "Orientamenti di esegesi biblica nei Padri", in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a cura di Antonio Quacquarelli, Roma, Città Nuova Editrice, 1989, p. 273- 276; P. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 7, 50-51; H. W. BASSER, "What makes exegesis either christian or Jewish?" in *The reception and interpretation of the Bible in late antiquity*, edited by Lorenzo Di Tommaso e Lucian Turcescu, Leiden- Boston, Brill, 2008, p. 37-53.

409 Rom. 16, 25; I Cor. 2,1.

410 II Cor. 3,6.

411 II Cor. 3,13

412 Rom 5, 14; Gal. 4, 22; I Cor 10; 6-11.

dell'Antico Testamento⁴¹³.

Ho avuto modo, nel corso dei precedenti capitoli, di mettere in evidenza la relazione che lega Cesario a Paolo. Il vescovo di Arles usa frequentemente le parole dell'Apostolo per avvalorare le proprie affermazioni sulle Scritture e la convinzione che l'Antico Testamento sia una prefigurazione del Nuovo è un tratto che accomuna i due e che trova in Paolo la sua origine⁴¹⁴.

Un altro autore ha giocato un ruolo determinante nella lettura cristiana delle Scritture e nella formazione di Cesario. Origene, che rappresenta l'apice del lavoro ermeneutico della scuola di Alessandria, individua nella Scrittura, oltre ad un senso letterale, un senso spirituale più profondo. Il senso letterale introduce a quello spirituale e avvolge come un velo il significato più profondo che è globalmente cristologico. Il testo sacro si apre così ad una comprensione grazie alla quale alle realtà materiali e ai fatti storici dell'Antico Testamento corrispondono realtà spirituali del Nuovo Testamento e negli stessi avvenimenti materiali del Nuovo Testamento s'individua un significato spirituale. Nelle Scritture si possono scorgere, per Origene, tre livelli di significato, uno corporale e due spirituali. Il senso somatico è dovuto ad una lettura letterale del testo, che tuttavia può edificare l'uditore mediante delle storie che contengono un'istruzione morale, il senso psichico, che emerge grazie ad una lettura figurata, istruisce i fedeli sui doveri morali, informandoli della contrapposizione tra vizi e virtù, in modo più generale di quanto faccia il senso somatico; infine, il senso pneumatico è incentrato su Cristo e svela le prefigurazioni dell'Incarnazione, della Chiesa e dell'Eschaton. I tre sensi, presi insieme, contribuiscono alla comprensione della storia della salvezza contenuta nelle Scritture, ma solamente il senso pneumatico rappresenta il compimento di questa stessa storia.

La volontà di Origene di comprendere correttamente le Scritture era generata dalla consapevolezza che molte persone, all'interno della Chiesa, ma anche al suo esterno, facevano un cattivo uso del testo sacro, per dei fini non religiosi. Uno degli approcci errati era quello proprio degli ebrei, che si rifiutavano di leggere le Scritture in modo

413Per l'approccio di Paolo alle Scritture si vedano: M. MARIN, "Orientamenti di esegesi biblica nei Padri", in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, 1989, p. 277; M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 1985, p. 22-25.

414Si veda: I. BONINI, "Lo stile nei sermoni di Cesario di Arles", *Aevum*, 36, 1962, p. 246-247.

figurato, non riuscendo in questo modo a riconoscere Gesù come il Messia profetizzato⁴¹⁵.

La tradizione esegetica che ho brevemente considerato si ritrova all'interno dell'opera di Cesario. Passando in rassegna il contenuto dei singoli sermoni, per definire l'idea che il vescovo aveva della comunità ebraica, s'individua nei testi il tentativo di tracciare una netta linea di demarcazione tra un'epoca passata, in cui la Sinagoga deteneva un ruolo di rilievo, e un presente in cui la Chiesa ha completamente soppiantato questa istituzione. La distinzione tra le due realtà e i due momenti della storia della salvezza è compiuta da Cesario sempre a partire dal testo biblico. Come i suoi predecessori, anche il vescovo di Arles ricerca nell'Antico Testamento il fondamento della verità del cristianesimo e le prove dell'elezione della Chiesa. In alcuni casi si limita a riprendere le opere degli autori cristiani che lo hanno preceduto⁴¹⁶, mentre in altre occasioni la volontà di dimostrare che le Scritture avevano già stabilito la fine della Sinagoga lo spinge a procedere oltre la fonte, mettendo in luce anche quei particolari che altri avevano tralasciato. Ad esempio, trattando del sacrificio di Isacco, Cesario non tralascia di identificare i due servitori, che non salgono sul monte, con gli ebrei e l'asina presso cui rimangono con la Sinagoga. Nel fare questo, l'Arelatense si spinge oltre il contenuto del testo di Origene da cui ha attinto⁴¹⁷. Lo stesso avviene nel momento in cui Cesario parla della morte di Sara e dell'unione di Isacco con Rebecca. L'interpretazione, che vede in Sara un'immagine della Sinagoga e in Rebecca una figura della Chiesa, non si riscontra in Origene o in altri autori e costituisce un aspetto proprio della lettura che il vescovo fa delle Scritture⁴¹⁸. Infine, trattando gli aspetti della vita di Mosè, che prefigurano le realtà future, Cesario sembra insistere più di Origene sul rifiuto che la Sinagoga ha opposto a

415Si vedano: M. MARIN, "Orientamenti di esegesi biblica nei Padri", in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, 1989, p. 279-280; 291-292; E. A. DIVELEY LAURO, *The soul and Spirit of Scripture within Origen's exegesis*, Boston-Leiden, Brill Academic Publishers, 2005 (in particolare le pagine 50-93).

416Bastano alcuni esempi per ricordare come Cesario utilizzi l'opera di chi lo ha preceduto: nel sermone 86, parlando dei due figli di Rebecca e del significato reale del servizio di Esaù nei confronti di Giacobbe, il vescovo riprende il pensiero proprio di Agostino e anche dove interpreta la lotta che Giacobbe sostenne con l'angelo fa propria l'interpretazione che era già stata sostenuta da Agostino e da Eusebio Gallicano. Lo stesso vale per il sermone 102, che ripercorre l'opera di Origene, e per i sermoni 106 e 107, che propongono una lettura identica a quella di Gregorio di Elvira. Per gli esempi si veda questa tesi a p. 87; 91; 100-101; 115.

417Si veda questa tesi a p. 82-83.

418Si veda questa tesi a p. 84-85.

Cristo e sulla sua decadenza⁴¹⁹.

L'attenzione agli elementi che annunciano la decadenza della Sinagoga fa presupporre che Cesario sentisse la necessità di chiarire ai suoi fedeli quale fosse il ruolo che spettava ai cristiani, per fare in modo che essi non fossero attratti da altri culti e potessero avere una conferma della fondatezza della loro religione.

Il confronto tra Chiesa e Sinagoga nasce in parte dalla relazione quotidiana con la componente ebraica della società, anche se non è semplice motivarlo a partire unicamente da questo aspetto. Lo sforzo che Cesario ha compiuto per tenere distinti cristianesimo e giudaismo può essere ricondotto anche alla devozione che il vescovo dimostra nei confronti della tradizione e delle eminenti figure che lo hanno preceduto. È difficile scindere ciò che Cesario afferma a causa di una situazione reale, a lui contemporanea, e quanto sia dovuto alla necessità di attribuire un valore tutto cristiano alle Scritture, che trascende la condizione propria della diocesi di Arles e la presenza sul territorio di una comunità ebraica. Nei sermoni, infatti, quando si parla di Chiesa e di Cristo e delle prefigurazioni contenute nell'Antico Testamento non sempre si pone in risalto anche la differenza con gli ebrei e la loro uscita dal piano divino. Il confronto con questa realtà religiosa è un aspetto peculiare di un travagliato lavoro d'impadronimento delle Scritture, che caratterizza il farsi dell'identità cristiana. Un aspetto importante certo, ma pur sempre parziale, che deve essere considerato senza perdere di vista il peso della tradizione, che gli autori cristiani, come Cesario, cercano di mantenere viva e di trasmettere ai fedeli.

I canoni dei concili e i decreti delle leggi secolari, analizzati nel primo capitolo, testimoniano una preoccupazione reale. Alle fonti del diritto si possono sommare alcune affermazioni riscontrate nei sermoni, che fanno pensare all'esistenza reale dei rapporti tra ebrei e cristiani⁴²⁰. Tuttavia, non si deve scordare il ruolo giocato dalla tradizione precedente e dalla volontà di dimostrare che l'Antico Testamento era un testo rivolto ai cristiani, la cui antichità provava la veridicità del cristianesimo. Certamente l'Arelatense non è completamente dipendente dalle sue fonti e dimostra di saperle adattare alle

⁴¹⁹Si veda questa tesi a p. 96-97.

⁴²⁰Ne è un esempio l'invito che il vescovo rivolge ai suoi fedeli al termine del sermone 104. Cesario invita gli uditori a ricordare quanto appreso in chiesa per poterlo ripetere ai pagani e agli ebrei. Si veda questa tesi a p. 107-108.

proprie necessità, semplificandole, creando dei mosaici a partire da testi diversi e utilizzando solamente i passi utili al suo scopo; ma è anche vero che la continua frequentazione di queste opere deve aver influito sulla sua formazione, contribuendo in parte a costituire la sua visione del mondo.

Chiarita questa tensione interna ai sermoni, che li pone a cavallo tra la realtà quotidiana, esperita da Cesario, e la tradizione che in anni precedenti aveva cercato di mettere in risalto il valore cristiano della storia, si può cercare di circoscrivere gli elementi caratteristici della visione che il vescovo aveva degli ebrei. Analizzandone l'opera, si apprende gradualmente, di sermone in sermone, che la necessità di manifestare i caratteri peculiari della Chiesa non sfocia mai in un'aggressione verbale del diverso. Questo carattere degli scritti dell'Arelatense è generato, a mio avviso, da una completa fiducia nelle Scritture; in Esse tutto ciò che compete ai cristiani era già stato minuziosamente stabilito da Dio. L'insulto, rivolto a coloro che, pur condividendo le medesime radici religiose, non avevano riconosciuto il Messia, non doveva essere convincete quanto la chiara e decisa spiegazione dei contenuti della Bibbia. La dimostrazione dell'antichità del cristianesimo, del suo essere presente nel piano divino ancora prima che la Chiesa fosse realizzata storicamente, avrebbe esercitato sulla popolazione cristiana, ancora legata al paganesimo e soggetta all'influenza del giudaismo, un'attrazione ben maggiore rispetto a delle irrazionali parole di rabbia. Se Cesario voleva convincere dei tiepidi cristiani del profondo valore della fede cattolica, doveva riuscire a proporre degli argomenti fondati, capaci di resistere agli attacchi di coloro che rifiutavano il cristianesimo. L'antichità delle Scritture e il loro persistere nel corso dei secoli poteva essere un buon punto di partenza. La strategia seguita da Cesario, per sottrarre i fedeli dal rischio di fare proprie pratiche del giudaismo, consisteva nel dimostrare l'importanza e la fondatezza della fede in Cristo e nel mettere in risalto che l'esistenza presente della Chiesa era da sempre progettata nel passato delle Scritture, mediante delle figure⁴²¹. In questo contesto, i matrimoni dei patriarchi narrati nella Bibbia cessano di essere delle semplici unioni tra degli uomini e delle donne e divengono l'anticipazione dell'intimo legame di Cristo con la Chiesa⁴²² e il rapporto tra i

421Il sermone più significativo da questo punto di vista è il 104. In esso si trova un concentrato di immagini bibliche che evidenziano la priorità della Chiesa. Si veda questa tesi a p. 101-108.

422Cesario considera più volte le unioni dei personaggi biblici; egli parla del matrimonio di Isacco e

patriarchi ed i loro figli diventa la prefigurazione del vincolo tra Dio ed il suo Figlio Unigenito⁴²³. Le sofferenze dei personaggi veterotestamentari annunciano la Passione, i viaggi in terre lontane divengono immagini dell'incarnazione di Cristo e della sua permanenza in questo mondo, i caratteri della terra sono innalzati ad immagini dell'interiorità dell'uomo o della diffusione del messaggio di Cristo presso i gentili⁴²⁴ e l'aspetto esteriore, meramente fisico, si fa paradigma della condizione dell'anima⁴²⁵.

La realtà annunciata mediante le parole dei profeti e le vite dei patriarchi aveva già raggiunto, per Cesario, il suo compimento e il compito del vescovo, a questo punto, era ricordare quali fossero stati i segni che, come ombre, avevano prefigurato la verità fatta propria dal cristianesimo e ricollegarli agli avvenimenti della vita di Gesù, dimostrando che essa non era stata la semplice esistenza di un uomo, persa tra le altre nella storia, ma il culmine della storia stessa.

L'accento che Cesario pone sulle vicende bibliche, che nella sua interpretazione sono legate alla condizione degli ebrei, cade sempre sulla parola cambiamento. La relazione tra Sinagoga e Chiesa è quasi sempre rappresentata mediante delle immagini che mettono in risalto la differenza tra il prima del mondo giudaico e il poi di quello cristiano. Il confronto tra ebrei e cristiani non è fatto a partire da una situazione contemporanea al vescovo, ma a partire da un passato che ha già visto realizzarsi le promesse che Dio aveva fatto alla Chiesa. Cesario si limita a raccontare ai suoi fedeli come sono andate le cose. Non c'è uno scontro in atto, ma la memoria di un grande cambiamento, che ha modificato per sempre la vita degli uomini e la loro possibilità di redenzione. Gli avvenimenti che hanno avuto per protagonista il popolo ebraico sono stati la figura di ciò che doveva compiersi ma, nel momento in cui il compimento ha avuto luogo, il tempo di questa nazione è passato ed essa sembra non avere un posto nell'attualità degli accadimenti, se non come ricordo del passaggio stesso.

Rebecca, di Giacobbe con Rachele e Lia, di Mosè. In tutti i casi le donne sono trovate in terre lontane, come la Chiesa proviene dalle genti. Per gli esempi dei matrimoni si veda questa tesi a p. 83-84, 87-89, 94-95.

423 Basti pensare al sacrificio di Isacco da parte di Abramo, al legame tra Isacco e Giacobbe, all'amore di quest'ultimo per il figlio Giuseppe e al rapporto tra Davide e suo padre. Si veda questa tesi a p. 81, 87-88, 92, 125, 133.

424 Ne sono un esempio il confronto tra l'attraversamento del Mar Rosso e quello del Giordano, l'aia su cui Gedeone distende il vello e la terra su cui viene costruito l'altare per Dio da Davide. Si veda questa tesi a p. 104, 120-121, 126.

425 Il problema alla vista di Lia è trasformato da Cesario in un annuncio della cecità del popolo ebraico, mentre la bellezza di Rachele è simbolo della Chiesa. Si veda questa tesi a p. 103.

I fedeli, informati dell'autentico corso della storia, sono invitati a portare la testimonianza della verità del cristianesimo a coloro che non credono. Gli uditori non sono istigati ad usare violenza contro chi la pensa in modo diverso, ma esortati a tenere a mente quanto viene insegnato in chiesa, in modo tale da poterlo ripetere a pagani ed ebrei, nel caso in cui si presenti l'occasione di avere uno scambio di idee. Chi partecipa alla messa è invitato ad essere d'esempio sia mediante le parole, sia mediante un retto comportamento⁴²⁶.

Non voglio sostenere che Cesario sia stato un modello di tolleranza, però credo che si sia lontani dalla situazione che si era presentata in altri luoghi e in altri tempi, quando gruppi di cristiani inferociti avevano distrutto le sinagoghe, e distanti anche da quanto sarebbe avvenuto ad Arles ed in altre città qualche decina d'anni dopo la morte di Cesario, quando alcuni vescovi si dimostrarono pronti ad imporre agli ebrei il battesimo forzato.

La lettera che Gregorio Magno indirizzò ai vescovi di Arles e Marsiglia ce lo testimonia ed è importante ricordare come in questa lettera il Papa facesse appello alla capacità di persuasione della parola, piuttosto che alla forza. Le parole sono considerate uno strumento ben più efficace della violenza e questo sembra, a mio avviso, essere il paradigma che guida Cesario nel suo operato e nelle sue omelie⁴²⁷.

I molti riferimenti interni ai sermoni rendono chiaro quale sia l'affidamento che Cesario fa sulla forza delle parole; il vescovo lo ricorda ogni volta che invita i suoi fedeli a leggere in privato e a ricordare quanto è stato insegnato loro durante le prediche e lo richiama alla mente quando esorta vescovi e preti a predicare⁴²⁸.

Credo che Cesario non avvertisse la necessità di riprendere dai testi dei Padri della Chiesa gli insulti e le accuse da rivolgere agli ebrei. Ciò che realmente gli era utile, per l'adempimento del suo fine, era l'aspetto esegetico di tali testi, perché tutto ciò che serviva a dimostrare il superamento della vecchia realtà e la realizzazione di una nuova verità era già chiaramente e compiutamente presente nelle Scritture. Egli poteva solo renderlo ancora più trasparente, ricorrendo alle parole di coloro che lo avevano

426Ricordo ancora una volta le esortazioni che Cesario rivolge ai fedeli nella *recapitolatio* del sermone 104. Si veda questa tesi a p. 106-108.

427Nel primo capitolo ho già avuto modo di ricordare la lettera che Gregorio Magno indirizzò ai vescovi di Arles e Marsiglia. Si veda questa tesi a p. 32-33.

428Si veda questa tesi a p. 17; 47-48.

preceduto nella mansione di pastori d'anime. La Bibbia era la fonte in cui tutto era racchiuso fin dall'inizio dei tempi.

Il vescovo si dimostra essere un profondo conoscitore dei testi degli autori cristiani antichi, li utilizza vastamente, li modella rendendoli adeguati al suo scopo e al suo uditorio. Se avesse voluto cercare in questi scritti le parole adeguate per dare sfogo ad un personale odio verso gli ebrei le avrebbe di certo trovate. La verità è che non lo ha fatto, perchè non era tra i suoi interessi aizzare i fedeli contro gli ebrei. Per il vescovo doveva essere molto più importante formare dei cristiani consapevoli della loro religione e capaci di dare il buon esempio.

La prova, che posso portare a sostegno della mia ipotesi, è l'analisi del primo gruppo di sermoni, che apre la raccolta sistemata da Morin. In queste prime omelie, Cesario si rivolge ai suoi fedeli per farli riflettere sui principi della religione cristiana e per ammonirli contro gli atteggiamenti che sono incompatibili con tali principi, come la tendenza a bere troppo, le chiacchiere durante la messa, il ricorso alle pratiche pagane per ottenere la guarigione dai mali del corpo e l'adulterio. Le *Admonitiones* sono la parte dei sermoni che maggiormente ci restituisce uno spaccato delle difficoltà che un pastore d'anime doveva affrontare, nel tentativo di portare a termine il suo compito giorno dopo giorno. Sono i testi da cui emerge l'immagine di una società che si affaccia al cristianesimo, pur non riuscendo a recidere completamente il cordone ombelicale che la tiene legata alla tradizione anteriore. In esse però gli ebrei sono nominati solo raramente e Cesario non tratta l'argomento in modo diffuso, ma si limita a fugaci accenni, il cui scopo non è neppure puntare il dito sulla comunità giudaica, quanto piuttosto spronare i cristiani tiepidi a comportarsi in un modo degno del nome che portano. I riferimenti al popolo ebraico e alla sua sfortunata condizione aumentano nel momento in cui si affronta la lettura dei sermoni che hanno al loro centro l'esegesi delle Scritture. Questo particolare mi fa propendere per l'attribuzione a Cesario di una visione del mondo che relega gli ebrei ad una fase della storia che è passata. La trattazione della loro condizione tiene lo sguardo fisso al passato; un passato in cui l'elezione della Chiesa ha creato un legame indissolubile tra questa istituzione e Cristo, che richiede solamente una serena accettazione, sulla base di quanto è stato scritto fin dall'origine del tempo. Gli ebrei sono l'altro da cui i cristiani devono distaccarsi, perchè il tempo che li ha visti

protagonisti è trascorso ed è relegato ad una storia che può solamente essere raccontata, ma che in alcun modo è possibile modificare.

BIBLIOGRAFIA

Primaria

SANCTI CAESARII ARELATENSIS, *Sermones*, Editio altera, studio et diligentia D. Germani Morin, Turnholti, Brepols, 2 vv, 1953 (Corpus Christianorum, Series Latina, vol. 103-104).

CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple*, introduction, traduction et notes par Marie-José Delage, Paris, Les édition du Cerf, 3 vv, 1971-1986 (Sources Chretiennes, vol. 175, 243, 330).

CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons, 81-105*, texte critique par G. Morin, introduction, traduction et notes par Joel Courreau, Parigi, Les édition du Cerf, 2000 (Sources Chretiennes, vol. 447).

CESARIO D'ARLES, *Predicare la parola. Scelta di sermoni sull'amore per la Scrittura e la predicazione*, introduzione, traduzione e note a cura di Edoardo Bona, Magnano, edizioni Qiqajon, 2000.

SAINT CAESARIUS OF ARLES, *Sermons*, translated by Sister Mary Magdeleine Mueller, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 3 vv, 1956-1973 (The Fathers of the Church, vol. 31,47,66).

Secondaria

BARDY, GUSTAVE., "La prédication de Saint Césaire d'Arles", *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 29, 1943, p. 201- 236.

BASSER, HERBERT W., "What makes exegesis either christian or Jewish?" in *The reception and interpretation of the Bible in late antiquity*, edited by Lorenzo Di Tommaso e Lucian Turcescu, Leiden- Boston, Brill, 2008, p. 37-53 (Bible in Ancient Christianity, vol. 6).

BECK, HENRY G.J., *The pastoral care of soul in south east France during the sixth century*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1950 (Analecta Gregoriana, vol. 51).

BERTRAND, DOMINIQUE et al., *Cesaire d'Arles et la christianisation de la Provence: actes des journées Césaire. Aix en Provence, Arles, Lerins, 3-5 novembre 1988, 22 avril 1989*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994.

BLUMENKRANZ, BERNHARD, "La parabole de l'enfant prodigue chez Saint Augustin et Saint Césaire d'Arles", *Vigiliae Christianae*, 2, 1948, p. 102-105.

BLUMENKRANZ, BERNHARD, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris, Mouton & Co.- La Haye, 1960.

BLUMENKRANZ, BERNHARD, *Les auteurs chrétiens latins du moyen age sur le juifs et le judaïsme*, Paris, Mouton e Co.-La Haye, 1963 (Etudes Juives, vol. 4).

BLUMENKRANZ, BERNHARD, " 'Iudaeorum convivia' a propos du concile de Vannes (465), c.12" in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, tome 2, Paris, Sirey, 1965, p.1055-1058.

BONINI, IRMA, "Lo stile nei sermoni di Cesario di Arles", *Aevum*, 36, 1962, p. 240-257.

BORI, PIER CESARE, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna, Il Mulino, 1987.

BOURDREL, PHILIPPE, *Histoire des juifs de France. Des origines a la Shoah*, vol.1, Paris, Edition Albin Michel, 2004.

CAMPETELLA, MORENO, “Sermo humilis e comunicazione di massa nei sermones di Cesario di Arles” in *Evangelizzazione dell'occidente dal terzo all'ottavo secolo: lingua e linguaggi. Dibattito teologico*, a cura di Innocenzo Mazzini- Lucia Bacci, Roma, Herder editrice e libreria, 2001 (Biblioteca di Cultura Romanobarbarica diretta da Bruno Luiselli, vol. 5), p. 75-104.

CLOSA FARRÉS, JOSÈ, “La exegesis biblica en los escritos de San Cesareo de Arles” in *L'esegesi dei padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 1999*, vol. 2 , Roma , Institutum Patristicum Augustinianum, 2000 (Studia Ephemeridis Augustinianum, vol. 68), p.703-714

CLOSA FARRÉS, JOSÈ, “La tradicion patristica en los Concilios de San Cesareo de Arlés” in *I concili della cristianità occidentale, secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 3-5 maggio 2001*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002 (Studia Ephemeridis Augustinianum, vol. 78), p. 393-408.

COURREAU, JOEL, “Saint Cesaire d' Arles et les juifs”, *Bulletin de litterature ecclesiastiques*, 71, 1970, p. 92-112.

COURREAU, JOEL, “L'exegese allegorique de Saint Cesaire d'Arles”, *Bulletin de litterature ecclesiastiques*, 78, 1977, p. 181-206, 241- 268.

CRACCO RUGGINI, LELLIA, “Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico” in *Gli ebrei nell'alto medioevo. 30 marzo-5 aprile 1978*, vol. 1, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1980 (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, vol. 26) p. 15-101.

D'ALES, ADHÉMAR, “Les ‘sermones’ de Saint Césaire d’Arles”, *Recherches de science*

religieuse, 28, 1938, p. 315- 384.

DIVELY LAURO, ELIZABETH ANN, *The soul and Spirit of Scripture within Origen's exegesis*, Boston-Leiden, Brill Academic Publishers, 2005 (The Bible in ancient Christianity, vol. 3).

FELICI, SERGIO, “La catechesi al popolo di San Cesario di Arles” in *Valori attuali della catechesi patristica. Convegno di studio e aggiornamento. Pontificium Institutum Altioris Latinitas (Facoltà di Lettere cristiane e classiche). Roma 24-25 Aprile 1978*, a cura di Sergio Felici, Roma , LAS, 1979 (Biblioteca di Scienze Religiose, vol. 25) p. 169-186.

FELICI, SERGIO, “La catechesi cristologica di San Cesario di Arles” in *Cristologia e catechesi patristica. Convegno di studio e aggiornamento. Pontificium Institutum Altioris Latinitatis (Facoltà di Lettere cristiane e classiche). Roma, 17-19 febbraio 1979*, vol. 1, a cura di Sergio Felici, Roma, Las, 1980 (Biblioteca di Scienze Religiose, vol. 31), p. 149-163.

FELICI, SERGIO, “L'integrazione tra esegesi e catechesi in Cesario di Arles”, in *Esegesi e catechesi nei Padri(secc. IV-VII). Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis). Roma 25-27 marzo 1993*, a cura di Sergio Felici, Roma, LAS, 1994 (Biblioteca di Scienze Religiose, vol. 112), p. 183-197.

FERREIRO, ALBERTO, “Frequenter legere. The propagation of literacy, education and divine wisdom in Caesarius of Arles”, *The journal of ecclesiastical history*, 43, 1992, p.5-15

FERREIRO, ALBERTO, “Job in the sermons of Caesarius of Arles”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 54, 1987, p. 13-26.

GARDENAL, GIANNA, *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*,

Brescia, Morcelliana, 2001.

GUIDETTI, MASSIMO, *Vivere tra i Barbari, vivere con i Romani, Germani e Arabi nella società tardoantica IV- VI secolo*, Milano, Jaca Book, 2007.

JUSTER, JEAN, *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, New York, Burt Franklin, 2 vv, 1914.

KLINGSHIRN, WILLIAM, "Church, politics and chronology: dating the episcopacy of Caesarius of Arles", *Revue des études augustiniennes*, 38, 1992, p.80-88.

KLINGSHIRN, WILLIAM, *Caesarius of Arles. The making of a christian community in late antique Gaul*, Washington D.C., Cambridge University Press, 1994, (Cambridge studies in medieval life and thought, vol. 22).

KLINGSHIRN, WILLIAM, *Caesarius of Arles: Life, Testament, Letters*, Liverpool, Liverpool University Press, 1994 (Translated texts for historians, vol. 19)

LINDER, AMNON, *The jews in the legal sources of the early middle ages*, edited with introductions, translations, and annotations by Amnon Linder, Detroit: Wayne State University Press; Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1997.

LOTTER, FRIEDRICH, "Le crainte du prosélytisme et la peur du contact: les Juifs dans les actes des synodes mérovingiens" in *Clovis, histoire e mémoire*, vol. I, sous la direction de Michel Rouche, Paris, Presses de l'Université de Paris- Sorbonne, 1997, p. 849-879.

MANSELLI, RAOUL, "Resistenza dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne" in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica nelle campagne dell'alto medioevo: espansione e resistenze. 10-16 aprile 1980*, vol. 1, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1982 (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, vol. 28), p. 57-108.

MARIN, MARCELLO, “Orientamenti di esegesi biblica nei Padri”, in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a cura di Antonio Quacquarelli, Roma, Città Nuova Editrice, 1989, p. 273-317.

MORICHETTI, MILENA, “La predicazione di Cesario di Arles al superstizioso” in *Evangelizzazione dell'occidente dal terzo all'ottavo secolo: lingua e linguaggi. Dibattito teologico*, a cura di Innocenzo Mazzini- Lucia Bacci, Roma, Herder editrice e libreria, 2001 (Biblioteca di Cultura Romanobarbarica diretta da Bruno Luiselli, vol. 5), p. 105-123.

NAVARRA, LEANDRO, “Motivi sociali e di costume nei sermoni al popolo di Cesario di Arles”, *Benedictina*, 28, 1981, p.229- 260.

O' DONNEL, J.J., “Liberius the Patrician”, *Traditio*, 37, 1981, p.71- 172.

PARENTE, FAUSTO, “La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo” in *Gli ebrei nell'alto medioevo. 30 marzo-5 aprile 1978*, vol. 2, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1980 (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, vol. 26), p. 529-639.

PINTUS, GIOVANNA MARIA, “Ascesi e pastorale nella Gallia meridionale: Eucherio e Cesario”, *Sandalion*, 23, 2003, p. 95-105.

PRICOCO, SALVATORE, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1978.

RABELLO, ALFREDO M., *Giustiniano, ebrei e samaritani. Alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 2 vv, 1987-1988 (Monografie del vocabolario di Giustiniano, vol. 1-2).

RAPISARDA, CARMELO A., *Lo stile umile nei sermoni di Cesario d'Arles. Giustificazioni*

teoriche e posizioni polemiche, *Orpheus*, 17, 1970, p. 115-159.

RICCI, CRISTINA, “La cristianizzazione nell'allegoresi della natura biblica” in *Evangelizzazione dell'occidente dal terzo all'ottavo secolo: lingua e linguaggi. Dibattito teologico*, a cura di Innocenzo Mazzini- Lucia Bacci, Roma, Herder editrice e libreria, 2001 (Biblioteca di Cultura Romanobarbarica diretta da Bruno Luiselli, vol. 5), p. 137-161.

SALVATORE, ANTONIO, “Uso delle similitudini e pedagogia pastorale nei ‘Sermones’ di Cesario di Arles”, *Rivista di cultura classica e medievale*, 9, 1967, p. 177-225.

SIMON, MARCEL, *Verus Israel: étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, deuxième édition, Paris, Éditions E. de Boccard, 1964.

SIMONETTI, MANLIO, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1985 (Studia Ephemeridis Augustinianum, vol. 23).

STEFANI, PIERO, *L'antigiudismo. Storia di un'idea*, Bari, Laterza, 2004.

