Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 62 (2016)

Artikel: Giovanni Crisostomo, Sulle statue 2 : omelia e/o orazione politica?
Autor: Celentano, Maria Silvana
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-696954

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

IX

Maria Silvana Celentano

GIOVANNI CRISOSTOMO, *SULLE STATUE* 2: OMELIA E/O ORAZIONE POLITICA?

Gli *Entretiens Hardt* 2015 "La rhétorique du pouvoir. Une exploration de l'art oratoire délibératif grec", ideati e coordinati da Mike Edwards, si sono incentrati su molteplici tematiche tutte connesse con teoria e prassi dell'oratoria politica greca dalle origini all'età tardoantica.

In questa ampia ma ben definita cornice la presenza dell'intervento conclusivo degli *Entretiens* potrebbe suscitare una qualche perplessità nel lettore, già a partire dal titolo volutamente ambiguo: "Giovanni Crisostomo, *Sulle statue* 2: omelia e/o orazione politica?".

Insomma sarebbe del tutto naturale che qualcuno si chiedesse se un'omelia (= cioè una conversazione di un pastore con i suoi fedeli o meglio una predicazione con finalità etico-didascalica in occasione di celebrazioni religiose) possa avere il tenore di riflessione politica o possa addirittura sostanziare in sé un'ipotesi, un progetto di realizzazione politica da esaminare, discutere, valutare.

Soprattutto nel caso di Giovanni, denominato Crisostomo per la sua perfetta eloquenza: sacerdote e vescovo molto amato dai suoi fedeli (un po' meno da alcuni potenti, da lui redarguiti più volte pubblicamente, i quali ne decretarono l'esilio e la conseguente prematura morte), e infine santo molto venerato ancora oggi. Quindi non un uomo impegnato attivamente nella vita politica della città, ma un pastore dedito alla cura delle anime. E a questo le sue omelie contribuivano di sicuro.

Ma è anche vero che un sacerdote e soprattutto un vescovo non solo devono condividere pienamente la vita dei fedeli loro affidati, ma, all'occasione, devono anche saper interagire nel contesto civile con sovrani e governanti in nome e per conto di quegli stessi fedeli. E questo è anche un contesto politico.

Peraltro Giovanni, da buon cristiano, crede in un disegno provvidenziale che, in momenti storici determinati, attribuisce a singoli uomini quei ruoli e quelle responsabilità pubbliche che vanno esercitati con equità e giustizia. Al buon operato dei governanti deve corrispondere la fiducia e il rispetto da parte di chi è sottoposto a questa o a quella autorità.

Ma, se è vero che tutti i cittadini sono tenuti all'osservanza delle medesime leggi civili, i cristiani hanno tuttavia obblighi maggiori dei non cristiani, dovendo contemperare il rispetto per le autorità terrene e i doveri verso Dio, osservare le leggi e mettere in pratica i dettami religiosi.

C'è da aggiungere che qui si fa riferimento ad una delle omelie *Ad populum Antiochenum de statuis*, che sono storicamente molto rilevanti e che costituiscono nel loro insieme uno degli esempi più significativi dell'eloquenza di Giovanni Crisostomo.[1] Tenute tra il febbraio e la primavera del 387, in coincidenza

[1] Sulle eccellenti qualità oratorie di Giovanni Crisostomo la tradizione aneddotica conserva la testimonianza del suo celeberrimo maestro Libanio: essendogli stato chiesto in punto di morte chi avrebbe voluto come suo successore sulla cattedra di retorica, rispose: "Giovanni, se solo i Cristiani non me l'avessero rubato!" (SOZOM. *Hist. eccl.* 8, 2). Per un riesame complessivo e analitico del *corpus* "Sulle statue" rinvio soprattutto a VAN DE PAVERD (1991), che delinea un insieme organico e sistematico di 22 omelie (XXI ss.), nel più ampio quadro delle settimane quaresimali ad Antiochia. Molta attenzione, e da più punti di vista, ha dedicato al *De statuis* A. J. QUIROGA PUERTAS, con interessanti contributi che datano dal 2007. Sulla retorica tardoantica mi limito a rinviare a MURPHY (1974); KENNEDY (1980) e (1983); ma vd. anche CAMERON (2002); CRIBIORE (2007) e (2013). Sulla cosiddetta Terza Sofistica, denominazione ormai consueta per indicare non solo la teorizzazione e produzione retorica dei secc. IV-VI, ma in senso più lato anche tutte le coeve espressioni intellettuali di ambito filosofico, storico, letterario, connotate da continui confronti e spesso felici interferenze tra cultura classica, pagana e cultura cristiana, oltre a PERNOT (1993) spec. 14 e n. 9; (2000) spec. 254 e 271; e (2006) 42, rinvio a SCHAMP (2006); MALOSSE / SCHOULER (2009); QUIROGA PUERTAS (2010).

anche con il tempo di Quaresima, tali omelie sono strettamente collegate alla cosiddetta rivolta delle statue, scoppiata all'indomani di una nuova, gravosa tassazione imperiale.[2] Il sacerdote opera in circostanze eccezionali: immediatamente dopo i violenti disordini, culminati nella mutilazione e l'abbattimento di alcune statue della famiglia imperiale. Il suo compito è anzitutto quello di consolare e incoraggiare i fedeli letteralmente atterriti dagli accadimenti; ma anche quello di ristabilire una relazione virtuosa tra il potere imperiale e la popolazione antiochena, supplendo anche in qualche misura alla contemporanea assenza del vescovo Flaviano, che il 7 marzo parte in ambasceria a Costantinopoli, appunto per ottenere dall'imperatore Teodosio il perdono per Antiochia.

A questo punto credo di avere brevemente indicato elementi sufficienti sulla base dei quali proporre una prospettiva d'indagine mirata a verificare se e quali aspetti di oratoria deliberativa presentino le omelie *Sulle statue*. E soprattutto quali novità comunicative introducano nell'oratoria pubblica. E ancora: la tipologia complessiva di comunicazione instaurata nel *De statuis* può trovare oggi un qualche esito? E quale?

Mi permetto di aggiungere che queste coordinate di analisi, non mi risultano finora esplorate, pur in presenza di una più che nutrita bibliografia su quest'opera, aggiornata anche di recente o di molto recente.

Di particolare interesse appare l'omelia 2, la prima ad essere tenuta dopo la rivolta: pur priva della cronaca dei fatti,[3] ci restituisce nel modo più partecipe e realistico il clima di sbigottimento, terrore, inerzia che di solito caratterizza una situazione individuale o collettiva conseguente ad un trauma e nella

[2] Sugli eventi del 387, sulla realtà antiochena tardoantica si vedano, tra gli altri; FESTUGIÈRE (1959); DOWNEY (1961) e (1963); LIEBESCHUETZ (1972); CRACCO RUGGINI (1986) e (1989); HUNTER (1989); CAMERON (1991) e (1995); FRENCH (1998); SANDWELL / HUSKINSON (2001); AMATO / RODUIT / STEINRÜCK (2006); SANDWELL (2007); NIGRO (2009); ZINCONE (2009).

[3] Il primo riferimento 'storico' alla rivolta delle statue si trova nell'omelia 3, tenuta il 7 marzo, giorno della partenza di Flaviano per Costantinopoli.

fattispecie consente di monitorare i differenti livelli comunicativi e argomentativi messi in atto da Giovanni, prima di tutto per stabilire un effettivo contatto verbale con i suoi fedeli subito dopo lo shock della ribellione e delle immediate, gravissime sanzioni attuate dalle autorità; per portarli poi gradualmente a prendere coscienza di quanto è avvenuto, e ad individuare le responsabilità per i fatti accaduti; e infine per delineare un possibile scenario futuro. Il tutto attraverso il consueto cammino catechetico di ammaestramento, coniugando la sapienza biblica con la visione provvidenziale della volontà di Dio, instaurando paralleli e comparazioni con figure sapienziali e profetiche, ma anche con immagini tratte dal mondo naturale (vegetale e animale) soprattutto agricolo, articolando i pensieri in blocchi simmetrici, sottolineando con enfasi e pathos i contenuti etici più importanti.[4]

L'omelia ha una struttura bipartita: ad una prima sezione incentrata sulla situazione critica in cui versa la città, sulla condivisione della paura che ne deriva e sull'appello a Dio per aiuto, conforto e perdono, fa seguito una sezione di poco più ampia, che costituisce il vero e proprio ammaestramento del giorno ispirato a Paolo, *Tim.* 1, 6, 17, in cui si esortano i cristiani a non essere orgogliosi nel tempo presente, a non aspirare al lusso e alla ricchezza improduttiva.

In questa omelia si possono cogliere in tutta evidenza nuove dinamiche comunicative tra nuovi soggetti: il potere centrale, il popolo e la chiesa nelle persone del vescovo o, come in questo caso specifico, del sacerdote che assume il ruolo di intermediario. In particolare si apprezza il costante coinvolgimento emotivo degli ascoltatori, così come l'argomentazione analogica che si realizza in immagini giustapposte a forte impatto patetico e che richiama alcune tecniche del discorso figurato: il sacerdote-oratore, impegnato a mediare tra più interlocutori, riesce ad

[4] Propongo in questa sede una versione aggiornata del testo che ho presentato agli *Entretiens Hardt* 2015. Alcune impressioni di lettura dell'omelia *De statuis* 2 erano state anticipate in CELENTANO (2015).

ottenere la fiducia dei fedeli, denunciando l'eccesso delle sanzioni già applicate in città dalle autorità preposte e auspicando l'assenza di più dure e definitive punizioni future per volere imperiale, ma al tempo stesso ribadisce la necessità che gli Antiocheni ammettano la responsabilità del crimine (abbattimento delle statue = lesa maestà), e tornino al rispetto dell'autorità imperiale pienamente legittimata.

La bellezza del dettato di Giovanni Crisostomo sembra restituire pressoché intatti tutti gli elementi della comunicazione orale, del colloquio diretto tra pastore e fedeli: emozioni, ammonimenti, esortazioni, ragionamenti articolati si susseguono, si alternano, si richiamano a distanza; il lessico e le immagini evocano parimenti tradizioni poetiche classiche e scritturali. La limpida scansione delle differenti parti del discorso fa quasi intuire il gesto, il tono della voce, l'intensità dell'espressione del volto che le accompagnavano. O almeno consente di ipotizzarli, applicando i dettami performativi elaborati dalla lunga tradizione retorica classica in cui Crisostomo si è formato alle nuove esigenze della sua catechesi omiletica.[5]

Omelia 2 – Didascalia

> Λεχθεῖσα ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐν τῇ παλαιᾷ λεγομένῃ ἐκκλησίᾳ, ὄντος αὐτοῦ πρεσβυτέρου, περὶ τῆς συμβάσης συμφορᾶς ἐν τῇ πόλει, ἐπὶ τῇ ἀταξίᾳ τῆς καταστροφῆς τῶν ἀνδριάντων τοῦ Θεοδοσίου τοῦ εὐσεβοῦς βασιλέως τοῦ μεγάλου· καὶ εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ Ἀποστόλου, *Τοῖς πλουσίοις παράγγελλε ἐν τῷ νῦν αἰῶνι μὴ ὑψηλοφρονεῖν· καὶ κατὰ πλεονεξίας* (Paul. *Tim.* 1, 6, 17).[6]

[5] Le principali caratteristiche che distinguono un discorso destinato alla declamazione da un discorso destinato alla lettura restano fondamentalmente quelle sintetizzate da Aristotele in *Rhet.* 3, 12, per cui rinvio, tra gli altri, a CELENTANO (2001): la peculiare oralità di destinazione dell'omelia 2 di Giovanni Crisostomo può essere per così dire valorizzata e compresa al meglio proprio sulla scorta delle riflessioni aristoteliche.

[6] "Pronunciata ad Antiochia nella chiesa detta 'antica', quando egli era sacerdote, riguardo alla disgrazia accaduta in città, per il disordine del rovesciamento delle statue di Teodosio, il grande re religioso; e sul detto dell'Apostolo: 'Ai ricchi annuncia di non essere orgogliosi nel tempo presente; e contro l'avarizia'".

La prima parte della didascalia ci informa sinteticamente: **a.** del luogo dove l'omelia 2 è stata tenuta (ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐν τῇ παλαιᾷ λεγομένῃ ἐκκλησίᾳ, ad Antiochia nella chiesa denominata "antica"); **b.** del fatto che Giovanni Crisostomo era già sacerdote (ὄντος αὐτοῦ πρεσβυτέρου: la sua ordinazione risale al 386 e costituisce quindi un *terminus post quem* per la datazione dell'omelia); e soprattutto **c.** delle circostanze eccezionali in cui ha luogo l'omelia medesima: cioè all'indomani dei disordini in città e della distruzione delle immagini imperiali (περὶ τῆς συμβάσης συμφορᾶς ἐν τῇ πόλει, ἐπὶ τῇ ἀταξίᾳ τῆς καταστροφῆς τῶν ἀνδριάντων τοῦ Θεοδοσίου τοῦ εὐσεβοῦς βασιλέως τοῦ μεγάλου)[7] e in contemporanea con la severa e indiscriminata repressione conseguente agli atti vandalici e criminali (esecuzioni capitali, torture, prigionia). Infatti la protesta, che in origine doveva mirare ad ottenere un alleggerimento della tassa medesima o almeno un rinvio, si è trasformata in una rivolta, soprattutto ad opera di facinorosi infiltrati tra la folla dei manifestanti.[8] Il danneggiamento, la distruzione delle statue imperiali peraltro si configura come crimine gravissimo di

[7] I drammatici eventi del 387 ci sono noti in dettaglio, e in tutt'altra prospettiva, anche da Libanio (vd. spec. *Or.* 19-23, ma cf. anche *Or.* 1, 252-253), che aggiunge pure il riferimento specifico ai familiari di Teodosio le cui statue sono state oltraggiate (*Or.* 20, 10; 22, 8). Ulteriori notizie sulla rivolta si leggono in SOZOM. *Hist. eccl.* 7, 23 (GCS 50: 336-337); THEODOR. *Hist. eccl.* 5, 20 (GCS 44: 315-317); ZOS. 4, 41 (CSHB 20: 223-224). Sulla nuova tassazione considerata di importo comunque esorbitante e certamente non alla portata della media dei cittadini di Antiochia, oltre a Giovanni Crisostomo (*Stat.* 5, 3 e 8, 4), si vedano ancora Libanio (*Or.* 22, 4), Sozomeno e Teodoreto (*locc. citt.*). Per quanto concerne le diverse o concorrenti motivazioni di tale nuova tassa cf. BROWNING (1952) 14; PETIT (1955) 234-245; DEPEYROT (1996) 20-23; KING (1961) 50-65. Le differenti prospettive comunicative e culturali di Libanio e Crisostomo in relazione alla rivolta del 387 sono analizzate in QUIROGA PUERTAS (2008); ma cf. anche FRENCH (1998).

[8] Cf. LIB. *Or.* 19, 28; 20, 3. Sono menzionati stranieri di dubbia fama cacciati dalle loro città, le *claques* dei teatri tra cui si annidano malintenzionati ecc. Cf. PETIT (1955) 245; BROTTIER (1993) 627 n. 49; FRENCH (1998) 469 ss. Sul ruolo crescente delle *claques* vd. BROWNING (1952) 13-20; ma di parere contrario VAN DE PAVERD (1991) 31-33. A stranieri e avventurieri accenna anche Giovanni Crisostomo in *Stat.* 3, 1. Peraltro sia Libanio (*Or.* 19, 7, 29; cf. 1, 252), sia Giovanni Crisostomo (*Stat.* 2, 1) parlano rispettivamente di κακὸς/πονηρὸς

lesa maestà, vista la funzione altamente simbolico-cultuale che le immagini dell'imperatore svolgevano, anche e soprattutto in assenza della sua persona.[9]

Ma scorrendo il testo dell'omelia medesima, si può riscontrare fin dalle prime parole come gli eventi drammatici della rivolta non abbiano ancora avuto termine; ma anzi come ci si trovi invece nel vivo della vicenda, cosicché gli scenari più dolorosi e nefasti per Antiochia siano ormai tutti possibili, compreso l'annientamento totale degli abitanti e delle strutture cittadine.

Omelia 2

L'*incipit* drammatico del discorso caratterizzato da frasi secche e antitetiche, che esclude la possibilità che il consueto ammaestramento catechetico possa avere luogo in un momento così grave come quello presente, entra subito nel vivo dell'argomento, senza preamboli inutili e sottolinea che ogni parola a questo punto della situazione in realtà è inopportuna, inefficace: la sofferenza non ha bisogno di parole, semmai di lamenti; di preghiere non di pubblici discorsi; e a volte non ha cura, senza un aiuto potente:

> 2, 1, 33 τί εἴπω καὶ τί λαλήσω; δακρύων ὁ παρὼν καιρὸς, οὐχὶ ῥημάτων· θρήνων, οὐχὶ λόγων· εὐχῆς, οὐ δημηγορίας· τοιοῦτον τῶν τετολμημένων τὸ μέγεθος, οὕτως ἀνίατον τὸ ἕλκος, οὕτω μέγα τὸ τραῦμα, καὶ πάσης ἰατρείας μεῖζον, καὶ τῆς ἄνωθεν δεόμενον βοηθείας.[10]

δαίμων e di διάβολος come vero responsabile della rivolta, servendosi di singoli uomini per attuare il suo piano.

[9] Del resto il culto delle immagini imperiali sarà abolito solo successivamente da Teodosio II nel 425 (*Cod. Theod.* 15, 4, 1); cf. BROTTIER (1993) 620 e n. 9.

[10] "Che dire? Di che parlare? Quello presente è tempo di lacrime, non di parole; di lamenti, non di discorsi; di preghiera, non di discorsi al popolo; tanta e tale è la gravità di quanto si è osato, così insanabile la piaga, così grande la ferita, resistente ad ogni medicina e bisognosa d'aiuto dall'alto."

La successiva menzione esemplare di Giobbe che sta in silenzio accoccolato nell'immondizia privato di ogni suo affetto, di ogni suo bene – 2, 1, 33 ὁ Ἰὼβ ἅπαντα ἀποβαλών, ἐπὶ τῆς κοπρίας ἐκάθητο (cf. *Iob* 2, 12) –, stabilisce una similarità (Giobbe = Antiochia) che si protrarrà a più riprese nell'omelia e che consente di aggiungere un altro elemento nel discorso: sollievo al dolore può essere la condivisione delle sofferenze con persone amiche. E a Giobbe i suoi amici hanno manifestato il loro condolersi con gesti rituali (lamentazioni ad alta voce, cenere sul capo, vesti stracciate: *ibid.* οἱ φίλοι παρεγένοντο, καὶ ἰδόντες αὐτὸν πόρρωθεν, τὰ ἱμάτια διέρρηξαν, καὶ σποδὸν κατεπάσαντο, καὶ μέγα ἀνώμωξαν, cf. *Iob* 2, 13). Ma ad Antiochia finora non è toccata nemmeno questa consolazione. Le città nei dintorni non si sono affrettate a mandare loro rappresentanti per condividere dolore con gli Antiocheni (per la repressione in parte già avvenuta) e terrore (per l'ulteriore inasprimento della repressione medesima). E invece sarebbe stato necessario:

> *ibid.* νῦν τοῦτο τὰς πόλεις ἁπάσας τὰς κύκλῳ ποιῆσαι ἐχρῆν, καὶ πρὸς τὴν πόλιν τὴν ἡμετέραν ἐλθεῖν, καὶ θρηνῆσαι τὰ γεγενημένα μετὰ συμπαθείας ἁπάσης.[11]

Giobbe era nell'immondizia e Antiochia ora è presa in trappola:[12] il tutto è opera del diavolo che un tempo ha fatto scempio delle greggi, degli armenti, di tutti i beni di Giobbe il Giusto, e che ora ha causato gesti folli in tutta la città:

> *ibid.* ἐκεῖνος ἐπὶ τῆς κοπρίας ἐκάθητο τότε, αὕτη ἐν μεγάλῃ παγίδι κάθηται νῦν. Καθάπερ γὰρ τότε ὁ διάβολος εἰς τὰ ποίμνια καὶ τὰ βουκόλια, καὶ πᾶσαν ὠρχήσατο τοῦ δικαίου τὴν οὐσίαν· οὕτω νῦν εἰς τὴν πόλιν ἅπασαν ἐβάκχευσεν.[13]

[11] "Adesso c'era bisogno che tutte le città circostanti facessero questo e venissero presso la nostra città e lamentassero i fatti accaduti con piena compartecipazione al dolore".

[12] L'immagine della trappola ritorna poco dopo: Antiochia stessa è vissuta come una trappola dai cittadini che ne vorrebbero fuggire per salvarsi la vita: 2, 1, 35 πάντες ὥσπερ παγίδα φεύγουσιν.

[13] "Quello giaceva nell'immondizia allora, questa giace in una grande trappola ora. Come, infatti, allora il diavolo si accanì contro le greggi e gli armenti e

In ogni caso, pur ammettendo che tutto sia opera nefasta del diavolo – a suo tempo per Giobbe e adesso per Antiochia – resta il fatto che Dio ha permesso che tutto ciò accadesse. Nel caso di Giobbe perché l'eccellenza luminosa di un uomo giusto emergesse chiaramente; nel caso di Antiochia perché la gravità degli eventi e soprattutto le conseguenze immediate degli stessi potesse rendere più consapevoli i cittadini riguardo ai loro comportamenti:

> *ibid.* ἀλλ' ὁ Θεὸς καὶ τότε καὶ νῦν συνεχώρησε τότε μέν, ἵνα τὸν δίκαιον λαμπρότερον ποιήσῃ τῷ μεγέθει τῶν πειρασμῶν, νῦν δέ, ἵνα ἡμᾶς σωφρονεστέρους ἐργάσηται τῇ τῆς θλίψεως ταύτης ὑπερβολῇ.[14]

In buona sostanza è qui espressa una visione provvidenziale degli eventi: Dio non ha fermato la rivolta per far sì che gli Antiocheni si ravvedessero, tornassero ad avere nei governanti la consueta fiducia che li ha sempre contraddistinti.

Dopo questa premessa~proemio generale, Giovanni, preso atto che al pari degli amici di Giobbe anche lui e i suoi fedeli hanno osservato il silenzio rituale per sette giorni dopo i disordini violenti, chiede formalmente di poter parlare, di esternare in pubblico il comune compianto per gli eventi drammatici e luttuosi appena avvenuti:

> 2, 1, 34 δότε μοι θρηνῆσαι τὰ παρόντα. Ἐσιγήσαμεν ἡμέρας ἑπτά, καθάπερ οἱ φίλοι τοῦ Ἰώβ· δότε μοι στόμα διᾶραι σήμερον, καὶ τὴν κοινὴν ταύτην ὀδύρασθαι συμφοράν.[15]

Per riassumere in uno schema quanto fin qui illustrato:

contro tutti i beni del giusto, così ora ha dato libero sfogo alla follia in tutta la città." Sulle responsabilità della rivolta che ricadono soprattutto su altri, piuttosto che sui cittadini di Antiochia, cf. *supra* n. 7.

[14] "Ma Dio sia allora sia ora lo ha permesso: allora per rendere più luminoso il giusto attraverso la grandezza delle tentazioni, ora per rendere noi più saggi con l'eccessivo peso di questa oppressione."

[15] "Concedetemi di lamentare i fatti presenti. Siamo stati zitti per sette giorni, come gli amici di Giobbe. Concedetemi di aprire la bocca oggi e di compiangere questa comune disgrazia."

Introduzione diretta e tipicamente orale con duplice domanda ripetuta (2, 1, 33 τί εἴπω καὶ τί λαλήσω;) e con immediato inserimento dei motivi fondanti nella parte proemiale dell'omelia: **1**) constatazione dell'orrore presente, disperazione che trova unica salvezza nell'aiuto di Dio; **2**) richiamo analogico 'spontaneo' all'esempio di Giobbe, privato di ogni suo bene, di ogni affetto e persino della dignità (giaceva nell'immondizia), e nonostante ciò, nonostante la sofferenza fisica, spirituale ed emotiva, paziente nel sopportare la propria sorte, senza conoscerne le motivazioni, lo stato (se temporaneo o definitivo), affidando tutto se stesso come sempre alla volontà di Dio: unico suo sollievo l'accorrere di amici che lo hanno compatito, compianto e hanno esternato a voce alta e con gesti rituali la loro partecipazione al suo dolore; ad Antiochia invece nessuna delle città vicine è accorsa a esternare ritualmente la compartecipazione al dolore presente; **3**) ipotesi sul responsabile delle disgrazie di Giobbe e della presente disgrazia della città (= il diavolo); **4**) suggerimento ai fedeli di domandarsi perché si è data una tale analogia tra quanto accaduto un tempo a Giobbe e quanto è appena accaduto ad Antiochia e ai suoi cittadini; **4a**) esplicitazione delle ragioni per cui Dio ha permesso che tutto ciò avvenisse in entrambi i casi; **5**) cambio di tonalità di dizione e, per così dire, nuovo proemio dell'omelia (2, 1, 34), sempre analogico: al pari degli amici di Giobbe, per sette giorni la comunità dei fedeli e Giovanni hanno osservato il silenzio, ma ora sia concesso a lui di esprimere a nome di tutti e a viva voce il compianto.

Continuiamo a delineare struttura e contenuti dell'omelia:

(2, 1, 34) *Narratio*-prima parte effettiva dell'omelia:

1. nuova premessa iniziale, in forma interrogativa, per riprendere il controllo dell'uditorio: τίς ἡμῖν ἐβάσκηνεν, ἀγαπητοί; τίς ἡμῖν ἐφθόνησε; πόθεν ἡ τοσαύτη γέγονε μεταβολή,[16] e prima

[16] "Chi ci guardò con malanimo, carissimi? Chi ci invidiò? Da dove nasce questo stravolgimento?"

affermazione che nulla in precedenza era più splendido della città di Antiochia, e ora nulla appare più degno di pietà: οὐδὲν τῆς πόλεως τῆς ἡμετέρας σεμνότερον ἦν· οὐδὲν γέγονε ἐλεεινότερον νῦν. L'attenzione si focalizza più a fondo sulla città, sul popolo di Antiochia, attraverso una comparazione dal mondo animale: il popolo appare simile a un mite cavallo domestico che improvvisamente si ribella, si sottrae alle mani di chi lo governa, come il popolo si è ribellato al volere dell'imperatore:

> *ibid.* δῆμος εὔτακτος οὕτω καὶ ἥμερος, καὶ καθάπερ ἵππος χειροήθης καὶ τιθασσός, ἀεὶ ταῖς τῶν ἀρχόντων εἴκων χερσίν, ἐξαίφνης τοσοῦτον ἡμῖν ἀπεσκίρτησε νῦν, ὡς τοσαῦτα ἐργάσασθαι κακά, ἃ μηδὲ εἰπεῖν θέμις;[17]

2. dichiarazione che il dolore, il compianto per le condizioni miserevoli in cui giace la città è motivato non tanto dalla minaccia di ritorsioni in qualche misura attese, previste, ma piuttosto dalla gravità eccessiva del folle comportamento dei cittadini di Antiochia:

> *ibid.* ὀδύρομαι καὶ θρηνῶ νῦν, οὐ διὰ τὸ μέγεθος τῆς προσδοκωμένης ἀπειλῆς, ἀλλὰ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς γεγενημένης μανίας.[18]

Infatti anche se l'imperatore non fosse adirato, fortemente in collera, né decretasse punizioni e vendetta, in Antiochia non potrebbe esserci nemmeno la coscienza della follia perpetrata.

E' questo il primo passo perché il sacerdote possa guidare i suoi fedeli a rivivere le azioni compiute da alcuni (l'abbattimento delle statue imperiali), a prenderne coscienza nel momento in cui stanno vivendo la terribile repressione della rivolta e l'applicazione sbrigativa della giustizia sommaria.

Ha inizio insomma una sorta di pratica comunicativa e psicologica del superamento dello stato di shock conseguente ad

[17] "Il popolo così ben ordinato e mite, e come un cavallo addomesticato e mansueto, che cede sempre alle mani dei governanti, all'improvviso ora ha recalcitrato contro di noi, tanto da compiere mali di tale gravità che neppure è lecito dire."

[18] "Piango e mi lamento ora, non per la gravità della minaccia attesa, ma per l'eccesso della follia avvenuta."

un forte trauma, a cui deve accompagnarsi l'assunzione di responsabilità individuali nella rivolta da parte dei singoli; e da parte di tutta la cittadinanza, di tutta la comunità l'accettazione del fatto che l'inerzia, il non essere intervenuti a fermare chi distruggeva con violenza, non esclude dalla compartecipazione alla colpa, anzi si configura come correità.

Si comincia quindi a intravvedere nell'omelia il profilo del cosiddetto discorso di consenso condiviso – come è talora denominato oggi – nel quale l'oratore non è esterno all'assemblea a cui si rivolge: ne è parte integrante. D'altra parte l'omelia, come indica il nome stesso, è una conversazione, insomma un discorso informale o poco formale, un tipo di predicazione in cui la semplicità delle forme espressive sostanzia l'approfondita e pragmatica riflessione, condivisa tra sacerdote e fedeli, di tipo morale, etico e politico-sociale: insomma su temi e problemi di vita quotidiana, individuale e associata, e sulle possibili scelte che possono essere esercitate in merito. L'ammaestramento dei fedeli (quotidiano o limitato ai giorni festivi) non si fonda sull'autorevolezza del sacerdote che da sola garantirebbe la bontà dell'ammaestramento medesimo, ma piuttosto sulla funzione del sacerdote-pastore quale guida esperta e coinvolgente per recepire ed applicare la parola di Dio.

Dopo questo primo accenno nel merito delle conseguenze della rivolta – un'azione inammissibile di lesa maestà che equivale a una vera e propria sfida all'imperatore a sanzionare il misfatto con i primi durisimi provvedimenti punitivi – è tratteggiata una collettiva presa di coscienza dell'atto criminoso compiuto, pure se inconsulto, accompagnata da un vivo sentimento di vergogna: ma le condizioni miserevoli della città sono sotto gli occhi di tutti e il naturale sfogo doloroso che nasce da questa desolazione rende pressoché impossibile procedere come di consueto all'ammaestramento catechetico. In una drammatica, enfatica immagine, Giovanni Crisostomo descrive con precisione la fisiopatologia tipica del blocco emotivo-psicologico di cui è vittima: rappresenta se stesso mentre riesce a stento ad aprire bocca e labbra, a muovere la lingua, ad emettere parole.

Anzi lo scoraggiamento quasi lo paralizza, gli fa inghiottire la lingua, trattenere le parole:

> *ibid.* διακόπτεταί μοι τῆς διδασκαλίας ὁ λόγος τῷ θρήνῳ· μόλις ἰσχύω διᾶραι στόμα, καὶ ἀνοῖξαι χείλη, καὶ κινῆσαι γλῶτταν, καὶ ῥήματα προέσθαι· οὕτω καθάπερ χαλινὸς ὁ τῆς ἀθυμίας ὄγκος ἀποστρέφει μου τὴν γλῶτταν, καὶ τῶν ῥημάτων ἐπιλαμβάνεται.[19]

A questo punto si rinnova il rimpianto e il dolore per lo stato felice della città nel passato e per l'infelicità del presente: "niente prima era più felice della nostra città, niente ora è diventato più triste" (2, 1, 34-35 οὐδὲν τῆς πόλεως τῆς ἡμετέρας πρότερον μακαριώτερον ἦν, οὐδὲν ἀτερπέστερον γέγονε νῦν). E altre immagini, altre comparazioni analogiche concorrono ad enfatizzare il lamento doloroso del presente di Antiochia e l'elogio del suo felice passato:[20]

> 2, 1, 35 καθάπερ μέλιτται κηρίον βομβοῦσαι, οὕτω τὴν ἀγορὰν περιίπταντο καθ' ἑκάστην ἡμέραν οἱ τὴν πόλιν οἰκοῦντες, καὶ πάντες ἡμᾶς ἐπὶ τῷ πλήθει τούτῳ πρότερον ἐμακάριζον. Ἀλλ' ἰδοὺ νῦν τὸ κηρίον τοῦτο γέγονεν ἔρημον· καθάπερ γὰρ τὰς μελίττας ἐκείνας καπνός, οὕτω τὰς μελίττας ταύτας φόβος ἀπήλασε.[21]

[19] "Il discorso di ammaestramento è interrotto dal lamento; a stento riesco ad aprire la bocca, a schiudere le labbra, e a muovere la lingua, emettere parole; così, come un morso il peso dello scoraggiamento mi fa tornare indietro la lingua, trattiene le parole."

[20] Sulle *laudes urbium* tardoantiche, con dettagliato riferimento all'*Antiochikos* di Libanio (= *Or.* 11) e ai tradizionali *topoi* epidittici da lui impiegati, vd. la messa a punto di PELLIZZARI (2011) e l'ulteriore bibliografia ivi citata. Una interessante disamina dell'Antiochia elogiata da Libanio – città ideale da ogni punto di vista – anche in correlazione con le vicende storiche più significative che dall'età ellenistica alla tarda anitichità hanno variamente trasformato la realtà di Antiochia medesima, si legge in FRANCESIO (2004). Sulla lettura 'retorica' della topografia di Antiochia da parte di Libanio e Giovanni Crisostomo, in cui l'intreccio di parole e immagini trasforma il paesaggio urbano e aiuta a sostenere ora la prospettiva pagana degli spazi pubblici ora quella cristiana, vd. QUIROGA PUERTAS (2015).

[21] "Come le api che ronzano intorno al favo, così quelli che abitavano la città si aggiravano intorno alla piazza ogni giorno, e tutti prima ci dicevano felici per questa moltitudine. Ma ecco ora questo favo è diventato deserto; come il fumo allontanò quelle api, così la paura allontanò queste api."

La contrapposizione tra passato felice e presente miserevole si amplia di fatto in una nuova similitudine di più consistente struttura e articolazione, tratta ancora dal mondo animale, dopo quella del popolo antiocheno accostato all'immagine di un cavallo mansueto che si ribella inopinatamente (vd. *supra* p. 353): come le api abitualmente si aggirano ronzando intorno al favo, la gente numerosa che si trovava in città si aggirava per la piazza ogni giorno, e tutti prima apprezzavano questa moltitudine di persone.

L'immagine ricorda in qualche modo la comparazione proemiale (2, 1, 33) tra gli amici di Giobbe (vicini al Giusto) e gli abitanti delle città circostanti Antiochia (indifferenti al destino degli Antiocheni), ma vi è aggiunto un elemento metaforico in più: oltre ai cittadini, assimilati alle api, anche la città ha ora una sua immagine propria: il favo.

Ulteriore amplificazione dell'immagine della città in passato privilegiata e nel presente degna d'oblio, del lamento più specificamente in linea con i procedimenti catechetici cristiani è l'accostamento del compianto di Antiochia con le *Lamentazioni* su Gerusalemme:[22]

> 2, 1, 35 μᾶλλον δὲ καὶ ὁ περὶ τῆς Ἱερουσαλὴμ θρηνῶν ὁ προφήτης ἔλεγε, τοῦτο καὶ ἡμεῖς εἰς καιρὸν ἐροῦμεν νῦν· *Ἐγενήθη ἡμῖν ἡ πόλις, ὡς τερέβινθος ἀποβεβληκυῖα τὰ φύλλα, καὶ ὡς παράδεισος ὕδωρ μὴ ἔχων* (*Is.* 1, 30). Καθάπερ γὰρ παράδεισος τῆς ἀρδείας ἐπιλιπούσης, ἔρημα τῶν φύλλων καὶ γυμνὰ τῶν καρπῶν τὰ δένδρα δείκνυσιν, οὕτω δὴ καὶ *ἡ πόλις ἡμῶν γέγονε νῦν· τῆς γὰρ ἄνωθεν βοηθείας ἐγκαταλιπούσης αὐτήν, ἕστηκεν ἔρημος, γυμνὴ τῶν οἰκητόρων γενομένη σχεδὸν ἁπάντων*. **Οὐδὲν πατρίδος γλυκύτερον, ἀλλ' οὐδὲν πικρότερον νῦν γέγονε·** πάντες τὴν ἐνεγκοῦσαν ὥσπερ παγίδα φεύγουσιν, ὥσπερ βάραθρον ἐγκαταλιμπάνουσιν, ὥσπερ πυρᾶς ἀποπηδῶσι· καὶ καθάπερ οἰκίας ἁπτομένης οὐχ οἱ τὴν οἰκίαν οἰκοῦντες μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ πλησίον μετὰ πολλῆς ἀποπηδῶσι τῆς σπουδῆς, γυμνὸν τὸ σῶμα διασῶσαι σπουδάζοντες οὕτω δὴ καὶ νῦν τῆς βασιλικῆς ὀργῆς καθάπερ πυρᾶς τινος ἄνωθεν ἥξειν προσδοκωμένης, πρὶν ἐπ' αὐτοὺς ὁδῷ βαδίζον ἔλθῃ τὸ πῦρ, ἕκαστος ἐπείγεται προεξελθεῖν, καὶ γυμνὸν διασῶσαι τὸ σῶμα.[23]

[22] Su questo aspetto vd. BROTTIER (1993) 621 e nn. 11-13.

[23] "Ancor di più ciò che il profeta diceva lamentando Gerusalemme, e questo anche noi ora diremo per l'occasione: *La città è diventata per noi come un terebinto*

Si notino le frasi ricorrenti a scandire singole porzioni di testo ("niente prima era più felice della nostra città, niente ora è diventato più triste"; "nulla era più dolce della patria, nulla è diventato ora più amaro"), a correlarle in sequenza tra loro, quasi un adattamento, un parallelo della distribuzione strofica in composizioni poetiche o delle ricorrenze formulari epiche nel mondo greco, o anche dell'andamento ritmico della narrazione biblica. Una notazione particolare merita l'esame del variato lessico che sottolinea l'ansia, l'angoscia, il timore, la sofferenza ecc., anche in relazione alle *Lamentazioni* su Gerusalemme.[24]

Il forte contrasto tra il presente malinconico, fonte di inerzia e scoraggiamento, e lo stato di invidiabile libertà in cui fino a pochi giorni prima versava Antiochia è sottolineato anche nella sezione successiva dell'omelia – di nuovo attraverso comparazioni analogiche e antitetiche – e culmina nell'immagine degli Antiocheni del tutto annichiliti: anche il loro sguardo non è più limpido; non riesce più a vedere uno spiraglio di luce:

> 2, 2, 36 τῶν ἡμετέρων ὀφθαλμῶν τῷ τεθολῶσθαι τῆς ἀθυμίας τῷ νέφει, μὴ δυναμένων καθαρῶ μηδὲ μετὰ τῆς αὐτῆς διαθέσεως τὸ παρὰ τῶν ἀκτίνων δέχεσθαι φῶς.[25]

In particolare l'immagine della nube dello scoraggiamento è funzionale a richiamare alla memoria un passo dal *Libro di Amos* e di offrirne il relativo commento esplicativo attualizzante:

che ha perso le foglie, come un giardino senza acqua. Come il giardino, quando è mancata l'irrigazione, mostra gli alberi privi di foglie e spogli di frutti, così è diventata ora anche *la nostra città;* infatti, *dopo che anche l'aiuto dall'alto l'ha abbandonata, è rimasta deserta, quasi spoglia di tutti gli abitanti.* Nulla era più dolce della patria, nulla è diventato ora più amaro; tutti fuggono lei che li tiene come in trappola, la abbandonano come un baratro, sfuggono come dal fuoco; e come quando la casa è incendiata, non solo quelli che la abitano, ma anche tutti i vicini fuggono a precipizio, affrettandosi a salvare il nudo corpo, così appunto anche ora, quando è atteso che l'ira del re venga dall'alto come un incendio prima che il fuoco procedendo verso di loro li raggiunga, ciascuno si affretta ad uscire e a salvare il nudo corpo."

[24] Cf. BROTTIER (1993) 629 ss. e note.

[25] "Poiché i nostri occhi sono stati intorbiditi dalla nube dello scoraggiamento, non potendo con chiarezza e con la stessa disposizione di prima ricevere la luce che viene dai raggi del sole."

> *ibid.* τοῦτό ἐστιν ὃ πάλαι ὁ προφήτης ἐθρήνει λέγων· *Δύσεται αὐτοῖς ὁ ἥλιος μεσημβρίας, καὶ συσκοτάσει ἡ ἡμέρα* (*Am.* 8, 9). Τοῦτο δὲ ἔλεγεν, οὐχ ὡς τοῦ ἄστρου κρυπτομένου, οὐδὲ ὡς τῆς ἡμέρας ἀφανιζομένης, ἀλλ' ὡς τῶν ἀθυμούντων οὐδὲ ἐν μεσημβρίᾳ δυναμένων ὁρᾶν τὸ φῶς διὰ τὸν ἀπὸ τῆς ὀδύνης ζόφον· ὃ δὴ καὶ νῦν γέγονε· καὶ ὅπουπερ ἂν ἴδῃ τις, κἂν εἰς τὸ ἔδαφος, κἂν εἰς τοὺς τοίχους, κἂν εἰς τοὺς κίονας τῆς πόλεως, κἂν εἰς τοὺς πλησίον, νύκτα ὁρᾶν δοκεῖ καὶ ζόφον βαθύν· οὕτω πάντα πολλῆς γέμει τῆς κατηφείας.[26]

Data la situazione non resta che il compianto, il lamento rituale sulla disgrazia avvenuta, anche facendo ricorso di nuovo ad un riferimento analogico biblico:

> *ibid.* εὔκαιρον νῦν εἰπεῖν· *Ἀποστείλατε πρὸς τὰς θρηνούσας, καὶ ἐλθέτωσαν, καὶ πρὸς τὰς σοφάς, καὶ φθεγξάσθωσαν* (*Ier.* 8, 9, 17). Ῥεέτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν ὕδωρ, καὶ τὰ βλέφαρα ὑμῶν καταγέτω δάκρυα· οἱ βουνοί, λάβετε κοπετόν, καὶ τὰ ὄρη, θρῆνον. Καλέσωμεν τὴν κτίσιν ἅπασαν εἰς συμπάθειαν τῶν ἡμετέρων κακῶν, οἱ βουνοί, λάβετε κοπετόν, καὶ τὰ ὄρη, θρῆνον. Καλέσωμεν τὴν κτίσιν ἅπασαν εἰς συμπάθειαν τῶν ἡμετέρων κακῶν.[27]

Alla citazione di Geremia segue una considerazione pragmatica e politica, per così dire, per scongiurare il declassamento di Antiochia, la perdita dello *status* metropolitano. L'offesa gravissima arrecata a Teodosio, al più potente degli uomini sulla terra, può essere sanata solo implorando l'aiuto di Dio, del Re che è al di sopra di tutto e di tutti e senza la cui benevolenza non esiste perdono per alcuno:

[26] "Questo è ciò che lamentava il profeta (*scil.* Amos) dicendo: *tramonterà per quelli il sole di mezzogiorno e il giorno diventerà scuro*. Questo diceva, non perché l'astro si copriva, né perché il giorno scompariva, ma perché quelli che erano scoraggiati non potevano vedere la luce neppure a mezzogiorno a causa dell'oscurità del dolore; e ciò accade anche ora. E ovunque uno guardi, o verso il suolo, o verso le mura, o verso le colonne della città, verso i vicini, gli sembra di vedere sempre la notte e una profonda oscurità; così tutto è pieno di molta tristezza."

[27] "Ora è opportuno dire: 'convocate le donne che intonano lamenti e vengano, e quelle più esperte ed emettano alti lamenti. I vostri occhi facciano scorrere il pianto e le vostre palpebre facciano scendere le lacrime. Colli, fate lutto! e montagne, fate lamenti! Chiamiamo tutto il creato a partecipare alle nostre disgrazie'."

ibid. **πόλις οὕτω μεγάλη καὶ τῶν ὑπὸ τὴν ἕω κειμένων ἡ κεφαλὴ, ἐκ μέσης ἀναρπασθῆναι κινδυνεύει τῆς οἰκουμένης· νῦν ἡ πολύπαις ἄπαις ἐξαίφνης γεγένηται**, καὶ ὁ βοηθήσων οὐδείς. Οὐ γάρ ἐστιν ὁ ὑβρισθεὶς ὁμότιμόν τινα ἔχων ἐπὶ τῆς γῆς· βασιλεὺς γάρ ἐστι κορυφὴ καὶ κεφαλὴ τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἀνθρώπων ἁπάντων. Διὰ τοῦτο δὴ πρὸς τὸν ἄνω καταφεύγωμεν βασιλέα· ἐκεῖνον καλέσωμεν εἰς βοήθειαν· εἰ μὴ τῆς ἄνωθεν ἀπολαύσοιμεν εὐνοίας, οὐδεμία λείπεται τοῖς γεγενημένοις παραμυθία.[28]

Dopo queste considerazioni Giovanni afferma che avrebbe voluto smettere di parlare perché coloro che hanno l'animo oppresso dal dolore non sono capaci né di proporre né di ascoltare discorsi ampi, estesi. E come all'inizio dell'omelia ha ben descritto tutta la fisiopatologia della sofferenza che si manifesta il lui e che gli blocca la fonazione, gli impedisce di articolare suoni, emettere parole,[29] così ora aggiunge che, come in natura accade che una nuvola possa nascondere i raggi del sole e impedirne la vista e la percezione del loro calore, così su di lui e su chi lo ascolta grava una densa nube di scoraggiamento che impedisce l'instaurarsi di qualunque comunicazione: persiste il blocco emotivo che fa concentrare tutta l'attenzione su ciò che è fonte di dolore e potrà esserlo ancora di più, piuttosto che dire o ascoltare qualcosa che dia speranza e sollievo:

2, 3, 36-37 ἐβουλόμην ἐνταῦθα καταλῦσαι τὸν λόγον· οὐ γὰρ ἐθέλουσι τῶν ὀδυνωμένων αἱ ψυχαὶ μακροὺς ἀποτείνειν λόγους· ἀλλ' ὥσπερ νεφέλη τις πυκνὴ γενομένη, καὶ τὴν ἡλιακὴν ἀκτῖνα ὑπεκδραμοῦσα, ἀποστρέφει τὴν αὐγὴν πᾶσαν εἰς τοὐπίσω· οὕτω

[28] "Una città così grande e capitale dell'Oriente, rischia di essere tolta dal centro del mondo; ora la ricca di figli è diventata all'improvviso priva di figli e non c'è nessuno che la aiuterà. Non c'è alcun offeso che abbia la stessa pari dignità; il re infatti è il culmine e il primo tra tutti gli uomini della terra. Per questo ci rivolgiamo al re che sta in alto; chiamiamo quello in aiuto; se non guadagneremo la benevolenza dall'alto, non rimane nessun perdono per i fatti commessi." Antiochia è appunto la μητρόπολις, la città-madre d'Oriente che, in conseguenza della rivolta del 387, sarà privata di questo titolo prestigioso e dell'eccellenza politica, economica, culturale che esso comportava. Il titolo e il prestigio saranno attribuiti a Laodicea: vd. CRACCO RUGGINI (1986) 274.

[29] Cf. *supra* p. 355 e n.19 *ad* 2, 1, 34.

δὴ καὶ ἀθυμίας νέφος, ἐπειδὰν στῇ πρὸ τῆς ψυχῆς τῆς ἡμετέρας, οὐκ ἀφίησιν εὔκολον γενέσθαι τὴν τοῦ λόγου διάβασιν, ἀλλ' ἀποπνίγει καὶ συνέχει μετὰ πολλῆς τῆς ἀνάγκης ἔνδον αὐτόν. Καὶ τοῦτο οὐκ ἐπὶ τῶν λεγόντων, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἀκουόντων γίνεται. Ὥσπερ γὰρ ἀπὸ τῆς τοῦ λέγοντος ψυχῆς οὐκ ἀφίησιν αὐτὸν ἐκπηδῆσαι μετ' εὐκολίας, οὕτως οὐδὲ εἰς τὴν τῶν ἀκουόντων διάνοιαν ἐμπεσεῖν συγχωρεῖ μετὰ τῆς οἰκείας δυνάμεως.[30]

Subito dopo, però nasce spontaneo il collegamento analogico con lo stato di prostrazione un tempo provato dagli Ebrei, schiavi in Egitto, che impediva loro di dare ascolto a Mosè che parlava della futura salvezza (*Ex.* 6, 9). Il richiamo biblico, unito all'osservazione che anche in natura le condizioni atmosferiche sono repentinamente mutevoli e il sole può tornare presto a splendere, consente opportunamente a Giovanni di recedere dal proposito di considerare finito il discorso. Anzi gli fa trovare più forza nell'esortare i fedeli a dargli ascolto ancora una volta, a nutrire speranza, ad affidarsi a Dio e ad essere consapevoli del fatto che il cristiano, rispetto ad altri, ha una salvaguardia in più, ha maggiore probabilità di salvezza proprio in virtù della sua fede e della benevolenza di Dio nei suoi confronti:

2, 3, 37 ἠβουλόμην μὲν οὖν καὶ αὐτὸς ἐνταῦθα καταλῦσαι τὰ εἰρημένα· ἀλλ' ἐννοήσας ὅτι οὐκ ἀντιφράττει μόνον νεφέλης φύσις τὴν εἰς τὸ πρόσω φορὰν τῆς ἀκτῖνος, ἀλλὰ καὶ τοὐναντίον αὐτὴ πάσχει πολλάκις· ἐπειδὰν γὰρ ὁ ἥλιος θερμότερος προσπεσὼν διηνεκῶς τρίβῃ τὸ νέφος, μέσον τε αὐτὸ διέρρηξε πολλάκις, καὶ ἀθρόον ἐκλάμψας φαιδρὸς ταῖς τῶν ὁρώντων προσέπεσεν ὄψεσι· τοῦτο καὶ αὐτὸς προσδοκῶ ποιήσειν σήμερον, καὶ τοῦ λόγου συνεχῶς ὁμιλοῦντος ὑμῶν ταῖς ψυχαῖς, καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐνδιατρίβοντος, ῥαγήσεσθαι ἐλπίζω τῆς ἀθυμίας τὸ νέφος, καὶ καταλάμψειν

[30] "Avrei voluto finire questo discorso: le anime di coloro che sono afflitti non desiderano stendere grandi discorsi; ma come una nuvola che è diventata fitta e corre sotto il raggio del sole, volge indietro tutto lo splendore, così la nebbia dello scoraggiamento, dopo che si è collocata davanti alla nostra anima, non lascia che il passaggio del discorso sia agevole, ma lo soffoca e lo trattiene dentro con molta forza. E questo accade non solo a chi parla, ma anche a chi ascolta. Come infatti non permette che quello balzi fuori dall'anima di chi parla con agilità, così non consente che penetri nella mente di chi ascolta con l'efficacia che gli è propria."

ὑμῶν τὴν διάνοιαν τῇ εἰωθυίᾳ πάλιν διδασκαλίᾳ. Ἀλλ' ἐπίδοτέ μοι τὴν ψυχὴν τὴν ὑμετέραν, ἐπίδοτέ μοι τὴν ἀκοὴν μικρόν· ἀποτινάξασθε τὴν ἀθυμίαν· ἐπὶ τὸ πρότερον ἔθος ἐπανέλθωμεν, καὶ ὥσπερ εἰώθαμεν ἀεὶ μετ' εὐθυμίας ἐνταῦθα παραγίνεσθαι, οὕτω καὶ νῦν ποιῶμεν, τὸ πᾶν ἐπὶ τὸν Θεὸν ῥίψαντες. Τοῦτο καὶ πρὸς αὐτὴν ἡμῖν τῆς συμφορᾶς συμβαλεῖται τὴν λύσιν.[31]

A questo punto dalla folla dei fedeli deve essere scoppiato in modo spontaneo e liberatorio un applauso di ammirazione e parimenti di gratitudine, fenomeno comune sia in spazi cittadini destinati a discorsi pubblici, spettacoli teatrali e assimilati, sia nelle chiese. Giovanni rimprovera i fedeli e li richiama appunto al rispetto per il luogo in cui si trovano e per la finalità per cui sono riuniti.[32] E cerca anche di spiegare che l'elogio,

[31] "Avrei dunque voluto anch'io finire qui il discorso; però sapendo che la natura della nebbia non solo ostacola il passaggio del raggio, ma spesso subisce anch'essa il contrario: quando, infatti, il sole più caldo sopraggiunto consuma continuamente la nebbia, spesso la squarcia nel mezzo e mandando bagliori insieme incontra splendente lo sguardo di chi vede; io stesso ho speranza di fare questo oggi e mentre il discorso penetra senza sosta nelle vostre anime e di più vi indugia, spero che si spezzerà la nebbia dello scoraggiamento e che la vostra mente risplenderà di nuovo grazie al consueto insegnamento. Ma prestatemi attenzione, datemi un po' d'ascolto; scrollate di dosso lo scoraggiamento; torniamo alle abitudini di prima e come eravamo soliti venire qui sempre di buon animo, così facciamo anche ora, affidando tutto (il dolore) a Dio. Ciò contribuirà per noi alla liberazione stessa dalla disgrazia."

[32] Sull'influenza negativa della diffusa spettacolarizzazione di ogni tipo e occasione di discorso in età tardoantica, del diffondersi di sperimentazioni performative adatte ai nuovi gusti delle classi colte, con conseguente progressiva perdita delle competenze di ricezione/ascolto da parte del pubblico comune, esistono molte testimonianze, a cominciare dallo stesso Crisostomo che anche in altre omelie denuncia appunto questa propensione del pubblico per il chiacchiericcio da teatro o da circo anche in circostanze inappropriate come appunto la catechesi. Ma anche alcuni vescovi sembravano indulgere a ottimizzare più lo stile e la declamazione che non i contenuti dei loro discorsi (cf. GREG. NAZ. *Or.* 2, 47). AMBROGIO (*Off.* 1, 18, 72-73; 19, 84) e GEROLAMO (*Ep.* 22) parlano di un nuovo tipo umano che pervadeva gli ambienti filosofici e religiosi: l'*aner theatrikos*. Insomma un uso inopportuno delle risorse retoriche, non più strettamente determinate e armonizzate in base ai contenuti da proporre, ma utilizzate per stupire in mille modi il pubblico, confondere l'avversario in un dibattito ecc. Su questa realtà tardoantica rinvio soprattutto a PETIT (1955) 126-136; FESTUGIÈRE (1959) 113; e più di recente a CRIBIORE (2007) 229 e QUIROGA PUERTAS (2013b) VIII; (2013c); (2015).

l'apprezzamento vero del sacerdote si realizza qualora i fedeli dimostrino con i fatti che hanno recepito quanto è stato loro indicato per la pratica quotidiana, per il miglioramento di sé, per l'adempimento vero dei precetti cristiani. E nel caso presente, se non si sforzeranno di correggersi l'un l'altro, il crimine commesso da uno solo porterà un danno comune e non tollerabile per la città intera:

> 2, 4, 38 **οὐκ ἔστι θέατρον ἡ ἐκκλησία**, ἵνα πρὸς τέρψιν ἀκούωμεν· ὠφεληθέντας ἐντεῦθεν ἀπιέναι χρή, κερδάναντάς τι πλέον καὶ μέγα, οὕτως ἀναχωρεῖν δεῖ· ἐπεὶ μάτην καὶ εἰκῇ παραγινόμεθα, εἰ πρὸς καιρὸν ψυχαγωγηθέντες οὕτως ἀναχωροίημεν, ἔρημοι καὶ κενοὶ τῆς ἀπὸ τῶν λεγομένων ὠφελείας γενόμενοι. Τί μοι τῶν κρότων ὄφελος τούτων; τί δὲ τῶν ἐπαίνων καὶ τῶν θορύβων; Ἔπαινος ἐμὸς τὸ διὰ τῶν ἔργων ὑμᾶς ἐπιδεῖξαι τὰ λεγόμενα ἅπαντα· τότε ἐγὼ ζηλωτὸς καὶ μακάριος, οὐχ ὅταν ἀποδέχησθε, ἀλλ' ὅταν ποιῆτε μετὰ προθυμίας ἁπάσης, ἅπερ ἂν ἀκούσητε παρ' ἡμῶν. Ἕκαστος τὸν πλησίον διορθούσθω· *Οἰκοδομεῖτε γὰρ εἷς τὸν ἕνα*, φησίν (Paul. *Thess.* 1, 5, 11)· ἂν γὰρ μὴ τοῦτο ποιῶμεν, ἡ παρ' ἑκάστου γινομένη πλημμέλεια κοινήν τινα καὶ ἀφόρητον οἴσει τὴν βλάβην τῇ πόλει.[33]

[33] "La chiesa non è un teatro, dove ascoltare per diletto; bisogna uscire da qui edificati, avendo tratto un guadagno più grande e più consistente: così bisogna andare via; quando veniamo invano e per caso, se andiamo via attratti solo per un breve momento, siamo privi e carenti dell'utilità di ciò che è stato detto. Qual è l'utilità per me di questi applausi? Qual è l'utilità di queste lodi e di questi strepiti? La mia lode è che voi dimostriate con i fatti tutte le cose dette. Allora io sarò beato e felice, non qualora voi accettiate, ma qualora mettiate in pratica con grande ardore ciò che avete ascoltato da noi. 'Ciascuno corregga il vicino: edificatevi l'un l'altro', dice (S. Paolo); se infatti non facciamo questo, il delitto commesso da ciascuno porterà un danno comune e insopportabile alla città." Sull'apprezzamento, per così dire a scena aperta, del sacerdote-oratore e su altri aspetti delle dinamiche comunicative che si instaurano con il pubblico vd. STUIBER (1954) e RONCORONI (1980). Cf. anche WALLACE (1997) 99 n. 6 e 158 (*ad* n. 6). Su alcune strategie oratorie di Giovanni e sugli ambiti in cui la sua predicazione si realizza, vd. MAYER (1997) e (1998); BROTTIER (2004); MAXWELL (2006) 51-54. Sulla topica antinomia tra lo spazio assembleare della chiesa e del teatro in Giovanni Crisostomo (cf. e.g. *Act. hom.* 10, 4 PG 60, 90; *Ioan. hom.* 1, 4 PG 59, 28) vd. LUGARESI (2008) 780 ss., a cui rinvio, più in generale, per un dettagliato inquadramento dei complessi e conflittuali rapporti tra Chiesa e teatro nel sec. IV: la persistente ostilità e conseguente condanna ecclesiatica di tutti gli spettacoli ludici non impediva che vi accorressero – e in gran numero naturalmente! – anche i cristiani.

E poi ricorda loro che, pur non avendo compiuto atti malvagi, essi provano il timore di chi ha osato farlo e temono comunque che la collera dell'imperatore raggiunga tutti; e nessuna difesa è sufficiente: non basta dire che non si era presenti, che non si sono condivisi i crimini.

Semmai è probabile che si subisca una pena anche maggiore dei colpevoli perché ci si è tenuti distanti dai luoghi della rivolta, non si è cercato di impedirla, non si è cercato di trattenere i facinorosi, non si è corso alcun rischio a difesa dell'onore del re. Non è un merito non aver partecipato ai fatti; è un demerito non averne fermato lo svolgimento e dunque si sarà accusati per questo:

> *ibid.* ἰδού, μηδὲν συνειδότες τοῖς γεγενημένοις τῶν τετολμηκότων οὐκ ἔλαττον δεδοίκαμεν, καὶ φρίττομεν, μὴ πάντας ὁ τοῦ βασιλέως θυμὸς καταλάβῃ· καὶ οὐκ ἀρκεῖ εἰς ἀπολογίαν ἡμῖν τὸ λέγειν· Οὐ παρήμην, οὐ συνήδειν, οὐκ ἐκοινώνησα τῶν γεγενημένων. Δι' αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο κολάζου, φησί, καὶ δίδου δίκην τὴν ἐσχάτην, ὅτι μὴ παρῆς, μηδὲ ἐκώλυες, μηδὲ τοὺς ἀκοσμοῦντας κατεῖχες, μηδὲ ἐκινδύνευες ὑπὲρ τῆς εἰς τὸν βασιλέα τιμῆς. Οὐ μετέσχες τῶν τετολμημένων; ἐπαινῶ τοῦτο καὶ ἀποδέχομαι· ἀλλ' οὐδὲ ἐπέσχες τὰ γινόμενα· τοῦτο κατηγορίας ἄξιον.[34]

A conforto di questa argomentazione giurisprudenziale, se ne aggiunge un'altra derivata dai *Vangeli* (*Mt.* 25, 24):

> 2, 4, 38-39 ταῦτα καὶ παρὰ τοῦ Θεοῦ τὰ ῥήματα ἀκουσόμεθα, ὅταν σιγῇ φέρωμεν τὰς εἰς αὐτὸν ὕβρεις καὶ παροινίας γενομένας· ἐπεὶ καὶ ὁ τὸ τάλαντον ἐκεῖνο καταχώσας οὐχ ὑπὲρ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἐνεκαλεῖτο τότε (ὁλόκληρον γὰρ τὴν παρακαταθήκην ἀπέδωκεν), ἀλλ' ὅτι αὐτὴν οὐκ ἐπλεόνασεν, ὅτι ἑτέρους οὐκ ἐπαίδευσεν, ὅτι τὸ ἀργύριον τοῖς τραπεζίταις οὐ κατέβαλε, τουτέστιν, οὐ παρῄνεσεν, οὐ συνεβούλευσεν, οὐκ ἐπετίμησεν, οὐ

[34] "Ecco, pur non essendo a conoscenza dei fatti temiamo non meno di coloro che hanno osato compierli, e abbiamo il terrore che la collera del re colpisca tutti; e non giova a noi dire a nostra difesa: 'non ero presente, non ne ero al corrente, non condividevo le azioni'. Perciò dunque paga questo e, dice, paga la più grande pena, perché non eri presente, non lo impedivi, né trattenevi coloro che operavano male, né correvi rischi per l'onore verso il re. Non partecipasti alle imprese? Lodo questo e lo accetto; ma neppure fermasti le azioni: e ciò è già meritevole di accusa."

διώρθωσε τοὺς πλησίον ἀκοσμοῦντας τῶν πονηρῶν· διὰ τοῦτο χωρὶς συγγνώμης ἁπάσης εἰς τὰς ἀφορήτους ἐπέμπετο κολάσεις ἐκείνας.[35]

La parabola del talento conclude di fatto la prima parte dell'omelia. Giovanni aggiunge che comunque ha nutrito la massima fiducia che, seppure finora non è accaduto, da adesso in poi i fedeli si sforzeranno di correggere chi sbaglia, di porre attenzione a che Dio non sia offeso. Poiché quanto è avvenuto è più che bastevole a convincere anche i più insensibili circa i pericoli dell'inosservanza dei precetti cristiani e spingerli a cercare la salvezza.

Il passaggio dalla prima alla seconda parte del discorso avviene: 1) attraverso il rimprovero diretto per i fatti accaduti, nel corso dei quali il popolo non ha fermato i responsabili della rivolta = la pusillanime inerzia di tutti nel frenare, fermare i tumulti è paragonata all'inerzia di chi, nella parabola del talento, ha saputo solo conservare il talento che gli era stato affidato, ma non metterlo a frutto; 2) attraverso la presentazione di sé come figura autorevole e degna di fiducia: Giovanni rivendica il merito di avere consigliato un atteggiamento più mite e prudente, ma il consiglio è stato disatteso. Il risultato è la rovina generalizzata che ne è derivata e che tutti vedono distintamente. Ma da ora in poi i fedeli, resi consapevoli degli errori commessi e rianimati dalle parole e dalle esortazioni del sacerdote potranno tornare ad agire da buoni cristiani, con fiducia e speranza.

Dopodiché, come se si trattasse di una delle tante, abituali occasioni di ammaestramento dottrinario, Giovanni passa a commentare il passo paolino sul tema della ricchezza e sul vizio

[35] "Ascolteremo anche queste parole dal Signore quando in silenzio sopporteremo le offese e gli oltraggi fatti a lui; poiché anche colui che ha seppellito il suo talento non era accusato per le sue azioni (infatti aveva restituito integro il deposito), ma perché non l'aveva accresciuto, perché non aveva educato gli altri, perché non aveva affidato il denaro ai banchieri, ovvero non ammonì, non consigliò, non rimproverò, non corresse dalle azioni malvagie i suoi prossimi che vivevano disordinatamente; per questo egli era mandato in quegli insopportabili castighi senza alcun perdono."

morale dell'avarizia e avidità che può spingere ad azioni dissennate, che costituisce propriamente la lettura del giorno: dall'analisi delle conseguenze dopo i disordini contro la pur gravosa tassa imposta da Teodosio nasce la riflessione etica sulla ricchezza, un bene strumentale, di cui si ha un possesso comunque temporaneo e spesso confuso con una proprietà inalienabile, un bene che resta inerte se lo si custodisce gelosamente invece di trasformarlo in benefici per sé e per altri:

> ἀλλ' ὅτι μέν, εἰ καὶ μὴ πρότερον, νῦν γοῦν ταύτην ἐργάσεσθε τὴν διόρθωσιν, καὶ τὸν Θεὸν ὑβριζόμενον οὐ περιόψεσθε, σφόδρα πεπίστευκα. Ἱκανὰ γὰρ τὰ συμβεβηκότα, εἰ καὶ μηδεὶς ὁ παραινῶν ἦν, καὶ τοὺς σφόδρα ἀναισθήτως διακειμένους πεῖσαι λοιπὸν τῆς οἰκείας ἐπιλαβέσθαι σωτηρίας. Ἡμῖν δὲ ὥρα λοιπὸν τὴν εἰωθυῖαν ὑμῖν ἀπὸ τοῦ Παύλου παραθεῖναι τράπεζαν, τὴν σήμερον ἀναγνωσθεῖσαν ῥῆσιν προχειρισαμένους, καὶ εἰς μέσον καταθεμένους ἅπασι. Τί ποτ' οὖν ἐστι τὸ σήμερον ἀναγνωσθέν; *Τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι παράγγελλε μὴ ὑψηλοφρονεῖν· καὶ κατὰ πλεονεξίας* (Paul. *Tim.* 1, 6, 17).[36]

Ma la vera ricchezza è altro e la seconda parte dell'omelia (2, 5-9), con l'aiuto di S. Paolo e di illustri modelli scritturali, chiarisce perfettamente qual è per il cristiano la vera ricchezza, o meglio la ricchezza vera.

La ricchezza materiale, il valore ad essa generalmente attribuito, la paura di essere privati di questo vanto e le conseguenze nefaste che ne possono derivare sul piano etico e su quello civile, politico: ecco il tema-guida sviluppato pragmaticamente lungo tutta l'omelia, in forme distinte e complementari nelle due parti in cui essa si articola.

[36] "E ho avuto molta fiducia che, se anche non è avvenuto prima, ora dunque esercitiate questa correzione e non permettiate che Dio sia offeso. Infatti le cose accadute sono sufficienti, anche se non c'era nessuno che ammoniva, a convincere coloro che sono stati molto insensibili a cogliere per il resto la propria salvezza. Ci resta solo di approntare per voi la consueta mensa (allestita) dall'apostolo Paolo, offrendovi la lettura di oggi e proponendola a tutti. Che cosa è stato letto oggi? 'Ammonisci i ricchi a non essere orgogliosi nel tempo presente; e contro l'avarizia'."

Bibliografia

AMATO, E. / RODUIT, A. / STEINRÜCK, M. (edd.) (2006), *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp* (Bruxelles).

BROTTIER, L. (1993), "L'image d'Antioche dans les homélies *Sur les statues* de Jean Chrysostome", *REG* 106 , 619-635.

—— (2004), "Jean Chrysostome, un pasteur face à des *demi-chrétiens*", in B. CABOURET / P.-L. GATIER / C. SALIOU (edd.), *Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique* (Parigi), 439-457.

BROWNING, R. (1952), "The Riot of A.D. 387 in Antioch: The Role of the Theatrical Clacques in the Later Empire", *JRS* 42, 13-20.

CAMERON, A. (1991), *Christianity and the Rhetoric of Empire. The development of Christian Discourse* (Berkeley).

—— (1995), *Il tardo impero romano*, trad. italiana (Milano).

—— (2002), "The 'Long' Late Antiquity: A Late Twentieth-century Model", in T.P. WISEMAN (ed.) *Classics in Progress. Essays on Ancient Greece and Rome* (Oxford).

CELENTANO, M.S. (2001), "Tradurre e interpretare i classici: A proposito di Aristotele, *rhet.* 3.12", *SemRom* 4, 127-142.

—— (2015), "L'arte della mediazione in una tempestosa Quaresima: Giovanni Crisostomo", *De statuis* 2, in M.S. CELENTANO / P. CHIRON / P. MACK (edd.), *Rhetorical Arguments. Essays in Honour of Lucia Calboli Montefusco* (Hildesheim), 273-285.

CRACCO RUGGINI, L. (1986), "Poteri in gara per la salvezza di città ribelli: Il caso di Antiochia (387 d. C.)", in Hestíasis. *Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone* (Messina) I, 265-290.

—— (1989) "La città imperiale", in A. MOMIGLIANO / A. SCHIAVONE (edd.), *Storia di Roma*. 4, *Caratteri e morfologie* (Torino), 201-266.

CRIBIORE, R. (2007), *The School of Libanius in Late Antique Antioch* (Princeton).

—— (2013), *Libanius the Sophist. Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century* (Ithaca).

DEPEYROT, G. (1996), *Crisis e inflación entre la Antigüedad y la Edad Media* (Barcelona).

DOWNEY, G. (1961), *A History of Antioch in Syria, from Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton).

—— (1963), *Ancient Antioch* (Princeton).

FESTUGIÈRE, A.-J. (1959), *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie* (Parigi).

FRANCESIO, M. (2004), *L'idea di città in Libanio* (Stuttgart).

FRENCH, D.R. (1998), "Rhetoric and the Rebellion of A.D. 387 in Antioch", *Historia* 47, 468-484.

HUNTER, D.G. (1989), "Preaching and Propaganda in Fourth century Antioch: John Chrysostom's *Homilies on the Statues*, in D.G. HUNTER (ed.), *Preaching in the Patristic Age. Studies in Honor of Walter J. Burghardt* (New York), 119-138.

KENNEDY, G.A. (1980), *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (Londra).

—— (1983), *Greek Rhetoric under Christian Emperors* (Princeton).

KING, N.Q. (1961), *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity* (Londra).

LIEBESCHUETZ, J.H.W.G. (1972), *Antioch, City and Imperial Administration in the Later Roman Empire* (Oxford).

LUGARESI, L. (2008), *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)* (Brescia).

MALOSSE, P.L. / SCHOULER, B. (2009), "La Troisième Sophistique : Qu'est-ce que la Troisième Sophistique?", *Lalies* 29, 161-224.

MAXWELL, J.L. (2006), *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch* (Cambridge).

MAYER, W. (1997), "The Dynamics of Liturgical Space. Aspects of Interaction between John Chrysostom and His Audience", *Ephemerides Liturgicae* 111, 104-115.

—— (1998), "John Chrysostom: Extraordinary preacher, ordinary audience", in M.B. CUNNINGHAM / P. ALLEN (edd.), *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* (Leiden), 105-137.

MURPHY, J.J. (1974), *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance* (Berkeley).

NIGRO, G. (2009), "Antiochia nella seconda metà del IV secolo: Giovanni Crisostomo fra cristiani, pagani ed eretici", *Annali di storia dell' esegesi* 26, 81-98.

VAN DE PAVERD, F. (1991), *St. John Chrysostom, the Homilies on the Statues. An Introduction* (Roma).

PELLIZZARI, A. (2011), "Tra retorica, letteratura ed epigrafia: Esempi di *laudes urbium* tardoantiche", *Historikà* 1, 23-144.

PETIT, P. (1955), *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.-C.* (Parigi).

QUIROGA PUERTAS, A.J. (2007a), *La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la Revuelta de las estatuas* (Salerno).

—— (2007b), "Elementos hagiográficos en las *Homilías de las estatuas* de Juan Crisóstomo", *Collectanea Christiana Orientalia* 4, 169-187.

—— (2008), "Deflecting Attention and Shaping Reality with Rhetoric (the Case of the Riot of the Statues of A.D. 387 in Antioch)", *Nova Tellus* 26, 135-153.

—— (2010),"La Tercera Sofística en el marco teórico de la historiografía sobre la Antigüedad Tardía y el Postmodernismo", *Talia dixit* 5, 75-90.

—— (ed.) (2011), ἱερὰ καὶ λόγοι. *Estudios de literatura y de religión en la Antigüedad Tardía* (Zaragoza).

—— (2013a), "*Vir sanctus dicendi peritus*: Rhetorical Delivery in Early Christian Rhetoric", in F. MESTRE / P. GÓMEZ (edd.), *Three Centuries of Greek Culture under the Roman Empire.* Homo Romanus Graeca Oratione (Barcelona), 347-356.

—— (ed.) (2013b), *The Purpose of Rhetoric in Late Antiquity. From Performance to Exegesis* (Tübingen).

—— (2013c), "Libanius' *Horror Silentii*", in QUIROGA PUERTAS (2013b), 223-244.

—— (2015), "The Palimpsestic City: Fourth Century A.D. Antioch Through Spatial Rhetoric", *SMSR* 81 (=AA. VV., *Retorica, scuola, religioni ad Antiochia (IV-V sec. d.C.)*, 105-117.

RONCORONI, A. (1980), "Origine della retorica cristiana dell'applauso", in AA.VV., *Studi in onore di Ferrante Rittatore Vonwiller.* Parte 2 (Como), 411-423.

SANDWELL, I. (2007), *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch* (Cambridge).

SANDWELL, I. / HUSKINSON, J. (edd.) (2004), *Culture and Society in Later Roman Antioch. Papers from a Colloquium, London, 15th December 2001* (Oxford).

SCHAMP, J. (2006), *Sophistes à l'ambon. Esquisses pour la Troisième Sophistique comme paysage littéraire*, in AMATO / RODUIT / STEINRÜCK (2006), 286-338.

STUIBER, A. (1954), "Beifall", in *RAC* 2, 98-102.

WALLACE, R.W. (1997), "Poet, public, and 'Theatrocracy'. Audience Performance in Classical Athens", in E. EDMUNDS / R.W. WALLACE (edd.), *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece* (Baltimore), 97-111.

ZINCONE, S. (2009), "Religione e società, città e campagna nell'ambiente antiocheno di Giovanni Crisostomo", *Annali di storia dell' esegesi* 26, 65-79.

DISCUSSION

L. Pernot: À en juger d'après les extraits reproduits, ce discours très travaillé est un beau morceau de rhétorique. On y reconnaît d'abord des caractéristiques du style asianiste, comme le staccato (2, 1, 33 τί εἴπω κτέ. 2, 1, 34 διακόπτεταί μοι κτέ.) ou le jeu sur les mots (2, 2, 36 πολύπαις ἄπαις), ainsi que des *topoi* (la douleur qui rend muet l'orateur, le contraste entre le passé et le présent). Ceci rappelle les préceptes de Ménandros le Rhéteur sur la monodie et se situe dans la tradition des déplorations d'Aelius Aristide sur Smyrne et de Libanios sur Nicomédie. Puis, dans la deuxième partie, avec l'intervention de la Bible, le registre stylistique change. L'éloquence chrétienne transcende la rhétorique païenne. Significatif est le refus de πρὸς καιρὸν ψυχαγωγηθέντες en 2, 4, 38. Il marque un rejet simultané de la rhétorique des orateurs (le καιρός à la manière de Démosthène) et des philosophes (la ψυχαγωγία au sens du *Phèdre*).

C. Kremmydas: Thank you very much for your refreshing analysis of John Chrysostom's oratory. I was struck by the remarkable continuity in terms of rhetorical strategies and oratorical style within the *genus deliberatiuum*. The classical oratorical tradition as well as the biblical texts are both sources of inspiration. I singled out the passage at 2, 4, 38 where he repudiates the theatrical culture as recalling the Mytilenean debate in Thucydides book 3 and Cleon's condemnation of the fact that contemporary assembly debates in Athens had turned into spectacles. This later became a *topos* of censure of the audience and in other speeches of John Chrysostom the theatre is explicitly associated with the devil. But this same passage is also remarkable in terms of the similarity of the way in which he promotes his own *ethos* to what we saw in Demosthenes. Of course, John

is also looking back to the *ethos* of Paul as a pastor/advisor. But do you think that any echoes of classical paradigms might be conscious imitations or simply a natural result of his rhetorical training?

M.S. Celentano: Anzitutto ringrazio Christos di constatare la "remarkable continuity in terms of rhetorical strategies and oratorical style within the *genus deliberatiuum*" e pertanto di condividere la mia lettura dell'omelia 2 del *De statuis* in una prospettiva anche politica, piuttosto che soltanto didascalico-epidittica, come comunemente avviene. E grazie a Laurent Pernot per avere messo in evidenza nell'omelia l'impiego nutrito e variato di tratti stilistici molto significativi e di frequente riconducibili ad un consolidato repertorio tecnico, soprattutto epidittico.

Entrambi i colleghi nell'omelia: *a*) colgono un qualche debito di Giovanni Crisostomo nei confronti dell'oratoria 'classica' – a partire dall'eccellenza ateniese di IV secolo a.C. e soprattutto a partire da Demostene, consacrato da una lunga tradizione retorica come campione di quella eccellenza –; *b*) rilevano alcuni specifici adattamenti al contesto cristiano e religioso di stilemi e/o moduli espressivi codificati di tempo in tempo nella prassi oratoria, divenuti poi oggetto di insegnamento-apprendimento nelle scuole di retorica, e infine raccolti in modo sistematico nei manuali tecnici.

In merito a quest'ultimo ambito: di certo alcuni stilemi di tipo patetico presenti nell'omelia riportano più direttamente all'epidittica e quindi è del tutto naturale riferirsi alla precettistica di Menandro retore. Così come certamente è ben sedimentata in Giovanni e adattata a se stesso, ai suoi discorsi, la conoscenza profonda della tradizione oratoria greca, dei modelli esemplari nella varie epoche, ivi compresi anche alcuni a lui contemporanei. E per di più è ben testimoniata la sua capacità di scegliere i registri elocutivi e performativi di volta in volta più adatti nel discorso. Quindi può essere ragionevole che talora il lettore di Giovanni Crisostomo si trovi a richiamare alla memoria l'*ethos* oratorio di Demostene o i suoi tratti

espressivi più significativi. Senza contare che, com'è noto, Demostene costituiva un modello didattico di eccellenza nelle scuole orientali di retorica.

Dopo questa premessa vorrei però chiarire più in dettaglio alcuni altri elementi.

(Pernot) Quanto alla notazione "dans la deuxième partie, avec l'intervention de la Bible, le registre stylistique change. L'éloquence chrétienne transcende la rhétorique païenne", va precisato che riferimenti ispirati alla Bibbia, e relativi registri narrativi, sono presenti fin dalla prima parte dell'omelia: basti pensare alla descrizione iniziale di Giobbe, tratteggiato al culmine delle sue disgrazie (2, 1, 34) che prefigura lo stato miserevole in cui versa la città di Antiochia nel momento in cui l'omelia è tenuta. Mentre la seconda parte, dedicata alla lettura del giorno – un'epistola di S. Paolo – e relativa catechesi su uno specifico luogo (*Tim.* 1, 6, 17) ha inizio a 2, 5, 39. A partire da 2, 1, 35 moduli espressivi classici e biblici si alternano anche nella ripetuta esternazione del dolore per le presenti sventure di Antiochia accompagnata dal rimpianto di un felice passato. Ben prima dell'inizio della seconda parte.

Ma certamente è doveroso il richiamo ai *topoi* epidittici dell'elogio (funebre) delle città (L. Pernot menziona i precetti di Menandro, ma anche il compianto di Elio Aristide su Smirne e di Libanio su Nicomedia, "les préceptes de Ménandre le Rhéteur sur la monodie et … les déplorations d'Aelius Aristide sur Smyrne et de Libanios sur Nicomédie").

Da parte mia ricorderei soprattutto i *topoi* relativi alla città assediata.

Più che allo stile, in particolare ad uno stile 'asiano', all'uso enfatico e protratto a) dell'appello al pubblico (= vd. *staccato* nelle interrogative in 2, 1, 33 e 34), nonché b) dell'*enargeia* per rappresentare i dettagli dell'emozione dell'oratore farei invece riferimento ad una organica caratterizzazione orale del discorso, con i dovuti adattamenti, mette felicemente in pratica le regole aristoteliche sul discorso (Arist. *Rhet.* 3, 12, 1413b3 ss.) secondo che sia destinato alla lettura o piuttosto all'ascolto. Insomma

l'omelia costituisce un esempio discorsivo del tutto nuovo: non tanto 1) per l'utilizzo abituale o invece innovativo di strumenti retorico-stilistici tradizionali, e 2) neanche per la contestualizzazione di elementi biblici e semitici in un impianto di tipo didascalico e informativo (= omelia), ma soprattutto e più ampiamente, per il fatto che tutti questi elementi nel loro insieme sono applicati ad una comunicazione questa sì in parte tradizionale e in parte necessariamente innovativa. Non a caso nel mio testo ho precisato che l'omelia presenta i tratti del cosiddetto discorso di consenso condiviso, nel quale l'oratore non è esterno all'assemblea a cui si rivolge: ne è parte integrante.

Riguardo a 2, 4, 38:

Suggestiva l'ipotesi di una lapidaria e densa allusione = rifiuto simultaneo delle pratiche retoriche di oratori e filosofi. Ma non c'è spazio in questa occasione per parlarne distesamente.

(Kremmydas) Anche in questo caso è molto suggestivo il richiamo alla spettacolarità dei discorsi assembleari in Tucidide (3, 38, 3 ss.) e al conseguente comportamento del pubblico: i cittadini diventano "spettatori delle parole e ascoltatori dei fatti" (§ 4) dando maggiore fiducia a quanto viene detto da altri – e in modo nuovo e seducente – piuttosto che alla propria esperienza autoptica.

E ancora più suggestivo di ulteriori riflessioni perché effettivamente Giovanni in questo luogo dell'omelia non sta trattando del diffuso successo che hanno gli spettacoli in Antiochia (ahimè anche presso i cristiani!) o delle aspettative inappropriate dei fedeli per *performances* di tipo teatrale (sulla persistete ostilità e conseguente condanna ecclesiastica di tutti gli spettacoli in età tardoantica si veda quanto ho scritto nel mio testo definitivo p. 362 e n. 33). Egli sta reagendo agli applausi per così dire a scena aperta che gli sono appena stati rivolti. A questa approvazione spontanea ed entusiastica, ma anche teatrale, spettacolare egli risponde ricordando a tutti i presenti quali sono i rispettivi ruoli nella presente circostanza e quali di conseguenza devono essere i comportamenti e le aspettative di chi parla (il sacerdote-oratore) e di chi ascolta (i fedeli).

Quindi: 1) sì, Giovanni fa trasparire ripetutamente il proprio *ethos* oratorio; 2) di certo la scuola di Libanio e la parallela formazione religiosa costituiscono un raro e completo curriculum oratorio fra tradizione e innovazione; 3) ma non necessariamente S. Paolo è l'unico modello di riferimento di Giovanni.

M. Kraus: Eine Zwischenbemerkung: Wenn Johannes Chrysostomos sagt: οὐκ ἔστι θέατρον ἡ ἐκκλησία (*De statuis* 2, 4, 38), dann sollten wir das auf keinen Fall metaphorisch verstehen (etwa im Sinne: „Kirche ist kein Theater"), sondern wir sollten im Auge behalten, dass *théatron* seit der Spätantike auch und vor allem eine Zusammenkunft von Gelehrten und Intellektuellen zum Zweck des Gedankenaustauschs über Literarisches meint, also eben den Ort, an dem professionelle Rhetoren und Sophisten vor Publikum wettkampfmässig ihre Prunkdeklamationen vortrugen.[1] Hier buhlten diese „Konzertredner", wie Ludwig Radermacher die Schaudeklamatoren der Zeit treffend genannt hat (übrigens ohne dass das Zitat für ihn irgendwie beleghaft zu sichern wäre), um den Applaus des Publikums und sparten dabei nicht mit brillanten Schaueffekten. Was Johannes also meint, ist: Dies hier ist kein wohlfeiles Spiel, kein *l'art pour l'art*; hier geht es um Ernst, mit möglicherweise einschneidenden Folgen (spektakuläre Schiffbrüche der an die Kunstwelt von Klassenzimmer und Konzertbühne gewöhnten Schulrhetoren der Spätantike im realen Ernstfall sind bezeugt). Zudem hat ja auch das Wort ἐκκλησία in dem Zitat einen signifikanten Bedeutungswandel vollzogen: von der Volksversammlung zur Kirche (faktisch ist es ja eine Versammlung in einer Kirche – laut der Didaskalie ἐν τῇ παλαιᾷ λεγομένῃ ἐκκλησίᾳ –, zu der Johannes in der Homilie spricht). Hätte man denselben Satz im 4. Jahrhundert v. Chr. also noch verstanden als „die Volksversammlung ist kein Theaterrund",

[1] Vgl. GRÜNBART, M. (Hrsg.), *Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter = Rhetorical Culture in Late Antiquity and the Middle Ages* (Berlin, 2007), VII.

so im 4. Jahrhundert n. Chr. vermutlich als „die Kirche ist keine Deklamationsbühne". Übrigens hat auch Libanios, was Johannes verschweigt, in derselben Sache das Wort ergriffen (*Or.* 19).[2] Nur waren weder Libanios noch Johannes Mitglieder der nach Konstantinopel entsandten Delegation, deren Anführer und Sprecher vielmehr Bischof Flavianus war (vgl. Johannes, *De statuis* 21). Dieser war aber längst vor den Reden der beiden abgereist, konnte ihre Argumente also für seine Mission gar nicht verwerten. Allenfalls konnten die in Antiochia anwesenden Sonderermittler des Kaisers, Flavius Caesarius und Ellebichus, durch Boten den Inhalt der Reden in die Hauptstadt gemeldet haben. Jedenfalls dankt Libanios alsbald den beiden für ihre Vermittlung (*Or.* 21 und 22) und dem Kaiser für die erwiesene Milde (*Or.* 20, bes. § 1).

A. Chaniotis: This oration is very impressive as regards its persuasion strategy and its structure. In the first part of his oration, John uses expressions and images that insinuate the lack of agency, and consequently the lack of responsibility, on the side of the Antiochenes. The incidents are characterised with metaphors of illness (e.g. *aniaton elkos*) and frenzy (*bakcheuein*, *mania*) and attributed to the evil eye and devil's actions. In this first part, John also uses expressions that highlight inability (*ti eipô, ti lalêso?*) – his inability to speak – and lack of control due to excessive emotion (cf. the vocabulary of emotion: *thrênos*, *dakry*, *odyresthai*). The orator concludes the first part by saying that this is where he originally intended to stop his oration; and by saying this he draws the attention of his audience to the entirely different tone of the second part of his speech, which no longer is dominated by the lack of agency but by the importance of responsibility. He invites his audience to regain agency and responsibility by reminding it that it is not the passive audience of a theatrical performance. An interesting aspect is

[2] Vgl. STENGER, J., *Hellenische Identität in der Spätantike. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit* (Berlin, 2009), 243-244; vgl. auch *Or.* 23.

John's broad definition of responsibility, which includes inertia. This definition is paralleled by pagan religious texts that condemn the individual who knows of or observes the commitment of a crime or a sacrilege and remains inactive; e.g. we encounter this in the cult regulation of an association in Philadelpheia (*Tituli Asiae Minoris* V 3, 1539, 1st century BC) and in a 'confession inscription' from Kollyda (*SEG* LVII 1185, AD 197). By constructing this contrast between the first and second part, John aims to transform the listeners from a passive audience to active agents, conscious of their responsibility to change their situation.

M. Kraus: Wenn Johannes Chrysostomos die Verteidigungstaktik einschlägt, die Verantwortung für das Delikt der Statuenschändung von den Bürgern Antiochias auf einen ganz anderen Schuldigen (nämlich den gegen die Stadt wütenden Teufel, den διάβολος) abzuwälzen, so handelt es sich aus schulrhetorischer Sicht um das in der Statuslehre als μετάστασις oder *remotio criminis* bekannte Verfahren.[3] Was sich hier abspielt, ist also klassische Rhetorenschule, freilich in charakteristisch christlichem Gewand. Johannes plädiert gewissermassen auf einen speziellen Fall von ‚Befehlsnotstand'.

M. Edwards: This excellent discussion adds to our *Entretiens*' new 'rhetoric': the mixed genres of the speech, the context, John's use of history and classical rhetorical methods. Thank you all.

[3] Cf. *Rhet. Her.* 1, 25; CIC. *Inu.*1, 15; 2, 86-91; QUINT. *Inst.* 7, 4, 13-14; VICTORIN. *Gramm.*, p. 191, 26-43; 285, 23-286, 15 HALM; SULP. VICT. *Inst. or.* 54, p. 347, 14-25 HALM; IUL. VICT. *Rhet.* 3, 8, p. 381, 23-31 HALM = p. 13 GIOMINI / CELENTANO; FORTUN. *Rhet.* 1, 15, p. 93, 11-19 HALM = p. 89 CALBOLI MONTEFUSCO; HERMOG. *Stat.* 2, p. 39, 6-9 RABE; 6, p. 72, 7; 75, 11-21 RABE; AQUILA *De figuris* 16, p. 23, 10-24, 14 ELICE = HERMAG. I B 16b MATTHES = HERMAG. MAI. T 40 WOERTHER; SOPAT. RHET. *In Hermog. stat. comm.*, p. 174, 16-26 WALZ = HERMAG. III 10 MATTHES = HERMAG. MIN. T 13 WOERTHER; zu weiteren Belegstellen siehe die Übersicht bei WOERTHER, F. (Hrsg.), *Hermagoras. Fragments et témoignages* (Paris, 2012), 194-195.