

## Zur Einführung

---

Der vorliegende Band enthält die Vorträge, die im Rahmen der internationalen Tagung „Das Alte Testament in der Dichtung der Antike“ vom 23. bis 25. Januar 2019 an der Bergischen Universität Wuppertal gehalten wurden.

Die Fragestellung, die sowohl dieser Veranstaltung als auch nun dem Buch zugrunde liegt, steht in der Tradition des insbesondere seit den 1970er Jahren erwachenden Forschungsinteresses an der poetischen Bearbeitung biblischer Themen und Texte in Antike und Mittelalter. Während die Dichtungen, die das Neue Testament aufgreifen, schon ein wenig intensiver auch unter übergreifenden Gesichtspunkten betrachtet wurden, hält das Alte Testament als poetisches Sujet noch weit mehr offene Fragen bereit: Diese betreffen zum einen die exegetische und hermeneutische Praxis, die ja im antiken Christentum bezüglich der beiden Teile der Bibel durchaus verschiedenen Prämissen folgt – schließlich stellen die Texte des Alten Testaments die Auslegenden vor die Herausforderung, den christologischen Bezug und auch die Relevanz für ein christliches Publikum mit bestimmten hermeneutischen Vorgehensweisen erst herauszuarbeiten. Eine zweite Frage, die im Rahmen einer Gesamtschau zu stellen wäre, ist die nach der Auswahl der biblischen Gestalten, Episoden und Texte, die in der poetischen Rezeption eine besondere Rolle spielen. Hinzu kommen drittens sprachlich-stilistische Gesichtspunkte: Welche lexikalischen und syntaktischen Einflüsse, welche Einzelelemente wie Vergleiche oder Epitheta, welche gedanklichen und argumentativen Strukturen aus dem Alten Testament finden sich in der christlichen Dichtung wieder? Und welchen Einfluss übt in diesem Zusammenhang das Alte Testament auf die Entwicklung einer christlichen Dichtersprache sowie neuer Formen und Genres innerhalb der christlichen Dichtung aus?

Es handelt sich dabei um Fragestellungen, die in der Forschung der letzten Jahrzehnte mit zunehmender Intensität diskutiert werden – sowohl, was allgemein die Grundlagen in der Entstehung einer christlichen Dichtung angeht,<sup>1</sup> als auch, etwas spezieller, bezüglich der paraphrastischen Umsetzungen alttestamentlicher Texte und

1 Grundlegend ist Fontaine 1981, für eine neuere Einordnung vgl. beispielsweise Stella 2001 und Pollmann 2017. Zu den Impulsen auf Kunst und Literatur, die von der Bibel ausgehen, siehe Frye 1982 und Kermode 1987.

der dabei angewandten Strategien und Techniken:<sup>2</sup> Diese lassen sich sowohl im Hinblick auf rhetorisch-stilistische als auch auf die Wiederverwendung klassischer und nachklassischer Dichtungsvorlagen im Rahmen der komplexen intertextuellen Konstellation, wie sie für die Bibeldichtung charakteristisch ist, untersuchen. In diesem Zusammenhang stellt sich natürlich auch stets die Frage nach der konkreten biblischen Textvorlage – seien es nun etwa bestimmte Fassungen der *Veteres Latinae*, sei es die Vulgata – und nach dem Einfluss von Paratexten zur Bibel aus christlicher Exegese und Homiletik.<sup>3</sup> Das zeigt sich insbesondere dort, wo zentrale alttestamentliche Textpassagen in unterschiedlichen Kontexten nach den jeweiligen dichterischen Rahmenseetzungen, den Publikumserwartungen, den sozio-kulturellen und kirchengeschichtlichen Faktoren je unterschiedlich bearbeitet werden. Dabei ist die eigenständige exegetische Annäherung ein Grundkennzeichen der bibelparaphrastischen Dichtung in all ihren Ausprägungen. Im Fall einiger Werke finden sich mehr oder weniger entfaltete Auslegungen, die teils eigenständig neben die paraphrastischen Passagen gesetzt, teilweise darin integriert sind. In anderen Formen der christlichen Dichtung, je nach kommunikativer Ausrichtung und dem Bezugsrahmen, erfolgt die Deutung des wiedergegebenen oder in Anspielungen präsenten Bibeltextes in subtilerer Weise. Dabei können Rekurse auf biblische Figuren, Bibeltexte oder Bibelzitate eine bestimmte theologische, paränetische, katechetische oder moralische Aussage unterstützen oder durch intertextuelle Zusammenstellungen innerhalb der Bibel oder über diese hinaus ins Licht eines bestimmten Verständnisses gesetzt werden.

So in etwa lässt sich der Rahmen skizzieren, in dem die Beiträge des vorliegenden Bandes die Rolle des Alten Testaments in der christlichen Dichtung der Antike und teilweise des Mittelalters exemplarisch beleuchten. Die Anordnung ist im Wesentlichen chronologisch, zugleich spiegeln die Untersuchungen unterschiedliche Typen des Rückgriffs wider: So bezieht sich eine Reihe von Beiträgen auf bestimmte alttestamentliche Gestalten, wie etwa den Propheten Elias bei Commodian (Donato De Gianni), Moses bei Prudentius (Francesco Lubian), Samuel bei Gregor von Nazianz,

2 In der deutschsprachigen Forschung sind die Begriffe „Bibelepös“, „Bibelepik“ oder „Bibeldichtung“ geläufig (Golega 1930; Herzog 1975; Kartschoke 1975; Kirsch 1979), in der angelsächsischen „biblical epic(s)“ oder „biblical poetry“ (Roberts 1985; Nodes 1993; Green 2006; McBrine 2017). Für die italienischsprachige Forschung hingegen ging von Nazzaro (1983 und 2001) der Impuls aus, von „parafrasi biblica“ zu sprechen, was dann zugleich eine (gegenüber dem Epos selbständige) ganz eigene literarische Gattung impliziert. Nach Consolino 2005 hingegen weisen die spätantiken bibelparaphrastischen Dichtungen nicht die Merkmale einer unabhängigen Gattung auf, zum einen, da sie im antiken Verständnis nicht als solche betrachtet wird, und zum anderen, weil zunächst einmal jeder Text, der sich eindeutig an einen früheren anschließt, faktisch als Paraphrase angesehen werden kann.

3 Vgl. grundsätzlich Roberts 1985 und Nodes 1993.

Paulinus von Nola, Romanos Melodos und Michael Psellos (Domenico Accorinti) oder auch die Figur des Satans bei Claudius Marius Victorius (Isabella D'Auria). Andere Beiträge richten ihre Aufmerksamkeit auf bestimmte Motive, so etwa auf das Opfer des Abrahams, die Jünglinge im Feuerofen und Daniel in der Löwengrube im Werk *De laudibus Dei* des Dracontius (Sylvie Labarre), Elias und Josef im *Carmen de virginitate* des Aldhelm (Franca Ela Consolino), die alttestamentlichen Epitheta in der Johannesparaphrase des Nonnos von Panopolis (Stefan Weise), Jakobs Kampf mit Gott (Gen 32,22–32) bei Prudentius (Rainer Henke), Psalm 96 (LXX) bei Apollinaris von Laodikeia (Andrew Faulkner) und die Versuchung von Adam und Eva (Gen 3,1–24) bei einer ganzen Reihe von Dichtern (Thomas Gärtner). Die Technik typologischer Deutungen des Alten Testaments wiederum stellen anderen Beiträge in den Mittelpunkt, und zwar anhand des Prudentius (Karina Rollnik), des Sedulius (Carl Springer), des Avitus (Michael Roberts), des Arator (Katharina Pohl) und des Romanos Melodos (Janina Sieber). In anderen untersuchten Texten werden solche Typoi auf das christliche Leben bezogen, so etwa Jona, Abraham, Isaak und Jakob im *Carmen* 24 des Paulinus von Nola (Kurt Smolak) oder David bei Paulus Silentarius (David Hernández de la Fuente). Eine solche auf zeitgenössische Fragen des jeweiligen Dichters bezogene Ausdeutung und Nutzung alttestamentlicher Motive in der hymnischen Dichtung wird ferner für deren Anfänge im lateinischen Sprachraum (Stefan Freund) und, unter Berücksichtigung politischer und liturgischer Fragen, für die westgotische Zeit (Céline Urlacher-Becht) näher betrachtet. Die poetologische Nutzung alttestamentlicher Stoffe wiederum wird für Gregor von Nazianz dargestellt (Juliette Prudhomme) – einen Autor, der dann ferner unter textkritischen Gesichtspunkten in den Blick kommt (Roberto Palla). Auf das Werk des Heptateuchdichters beziehen sich mehrere Beiträge, die das Verhältnis zu anderen Bibeldichtern und zur patristischen Exegese in den Mittelpunkt stellen (Michele Cutino, Renaud Lestrade und Danuta Shanzer) – dabei zeigt sich übrigens auch, dass die relative Chronologie des Heptateuchdichters und des Marius Victorius unterschiedlichen Sichtweisen unterliegt. Ein Beitrag schließlich untersucht Intertextualität und Exegese für Claudius Marius Victorius, Avitus von Vienne und Dracontius (Luciana Furbetta).

Am Ende bleibt noch die angenehme Pflicht, den gebührenden Dank abzustatten: Die Durchführung der Tagung wurde durch die DFG finanziert. Der Rektor der Bergischen Universität Wuppertal, Prof. Dr. Lambert T. Koch, der Prodekan der Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften, Privatdozent Dr. Thomas Wagner, und die Vorsitzende des Vereins „Septuaginta Deutsch“, Prof. Dr. Michaela Geiger von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, bereiteten den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung durch ihre Grußworte einen überaus wertschätzenden Empfang. Die Drucklegung der Beiträge wurde durch Mittel der Alexander von Humboldt-Stiftung ermöglicht. Bei den Vorbereitungen zum Druck und der Erstellung der Register erwarben sich Alina Selbach, Elia Angelo Corsini und Valerio Petrucci herausragende Verdienste. Der Herausgeber der *Palingenesia*, Christoph Schubert, nahm den Ta-

gungsband freundlicherweise in die Reihe auf. All den Genannten und natürlich auch den Beiträgerinnen und Beiträgern, die sich in Wuppertal einfanden und dann geduldig die Drucklegung mittragen, sind die Herausgeber von Herzen dankbar.

Donato De Gianni  
Stefan Freund

### Literaturverzeichnis

- Consolino, Franca Ela, Il senso del passato: generi letterari e rapporti con la tradizione nella ‚parafraasi biblica‘ latina, in: Isabella Gualandri (Hrsg.), Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV–VI secolo, Milano 2005, 447–526.
- Fontaine, Jacques, Naissance de la poésie dans l’Occident chrétien. Esquisse d’une histoire de la poésie latine chrétienne du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle, Paris 1981.
- Frye, Northrop Hermann, The Great Code: The Bible and Literature, New York and London 1982.
- Golega, Joseph, Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum, Breslau 1930.
- Green, Roger P. H., Latin Epics of the New Testament, Oxford 2006.
- Herzog, Reinhart, Die Biblepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung, München 1975.
- Kartschoke, Dieter, Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Iuvenecus bis Otfrid von Weissenburg, München 1975.
- Kermode, Frank, The Literary Guide to the Bible, London 1987.
- Kirsch, Wolfgang, Strukturwandel im lateinischen Epos des IV–VI Jhs., *Philologus* 123, 1979, 38–53.
- McBrine, Patrick, Biblical Epics in Late Antiquity and Anglo-Saxon England. *Divina in Laude Voluntas*, Toronto 2017.
- Nazzaro, Antonio V., Parafraasi biblica, *Dizionario patristico di antichità cristiana*, 1983, 2679–2682.
- Nazzaro, Antonio V., Poesia biblica come espressione teologica: fra Tardoantico e Altomedioevo, in: Francesco Stella (Hrsg.), *Atti del convegno di Firenze (26–28 giugno 1997)*. Firenze 2001, 152–153.
- Nodes, Daniel, *Doctrine and Exegesis in Biblical Latin Poetry*, Leeds 1993.
- Pollmann, Karla, *The Baptized Muse: Early Christian Poetry as Cultural Authority*, Oxford 2017.
- Roberts, Michael, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985.
- Stella, Francesco, *Poesia e teologia: l’Occidente latino tra IV e VIII secolo*, Milano 2001.
- Stella, Francesco, *Imitazione interculturale e poetiche dell’alterità nell’epica biblica latina*, *Incontri triestini di filologia classica V. Il calamo della memoria*, Trieste 2006, 9–24.
- Thraede, Klaus, *Epos*, *RAC V*, 1960, 983–1042.

# *Sed priusquam ille ueniat, prophetabit Helias*

## La figura di Elia in Commodiano

DONATO DE GIANNI

---

**Abstract:** In his works, Commodian refers to Old Testament figures in order to illustrate and clarify the events described in the New Testament from a Christological perspective. After a brief overview, this paper focuses in particular on the prophet Elijah (*instr.* 1,41,8 and *apol.* 833–864). The analysis of the passage in the *Carmen apologeticum* brings out both Biblical and patristic sources used by the poet. The identification of classical poetic intertexts also allows further observations on the representation of the prophet and his story in the poem of Commodian.

### 1 Premessa

Tra le figure profetiche presenti nell'opera di Commodiano<sup>1</sup> spicca quella di Elia, citata com'è sia in *instr.* 1,41 sia in *apol.* 833–864<sup>2</sup>, dove accanto all'Anticristo e a Nerone è protagonista degli *ultima tempora*, secondo un *cliché* ben documentato nella letteratu-

- 1 Il poeta mostra una predilezione per i profeti e i loro pronunciamenti, che, secondo una preminente modalità didascalica, assumono una sostanziale funzione dimostrativa in chiave principalmente cristologica. Il senso programmatico di questo impiego degli scritti veterotestamentari è condensato in *apol.* 59–62, dove in ossequio alla professione di modestia Commodiano si presenta come semplice divulgatore delle profezie e continuatore del magistero degli antichi profeti (*quid Deus in primis uel qualiter singula fecit, / iam Moyses edocuit; nos autem de Christo docemus. / Non sum ego uates nec doctor iussus ut essem, / sed pando praedicta uatum oberrantibus austris*). A livello meramente statistico, per numero di citazioni complessive nell'intera produzione commodiana prevalgono prevedibilmente i rimandi ai profeti maggiori (Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele), per quanto non manchino anche quelli ai minori (Malachia, Michea, Sofonia, Amos, Zaccaria). Si vedano gli Indici scritturistici nelle edizioni di Martin 1960, 197–201; Salvatore 1977, 245–248; Poinssotte 2009, 486–489; Salvatore 2011, 241–242. A questi profeti si aggiunge anche Mosè, presentato come mediatore della Legge e come profeta.
- 2 Il testo di questa pericope, oggetto del presente contributo, è riportato nella Appendice.

ra cristiana dei primi secoli<sup>3</sup>. Il brano delle *Instructiones*, venti versi complessivi le cui iniziali restituiscono il titolo *De Antechristi tempore*, si inserisce nella serie di cinque componimenti (1,41–45) a tema escatologico e si concentra maggiormente sulla storia dell'Anticristo preannunciata dalla profezia di Is. 14,16–17<sup>4</sup>: Commodiano si limita a precisare che prima dell'avvento di quest'ultimo Elia marcherà con un segno gli eletti (vv. 7–8 *cum fuerit autem Nero de inferno leuatus, / Helias ueniet prius signare dilectos*) e si avvicinerà con Nerone (v. 11 *sed medium tempus Helias, medium Nero tenebit*). Nel secondo passo<sup>5</sup>, viceversa, i dettagli sulla missione del profeta trovano un compiuto sviluppo diegetico nella cornice della grande sezione apocalittica dei vv. 805–1060<sup>6</sup>. L'Elia descritto nel *Carmen*<sup>7</sup> ha attirato soprattutto l'interesse degli storici che hanno tentato di identificarlo con personaggi realmente esistiti: un predicatore della Palestina o anche Mazabane, il vescovo di Aelia-Gerusalemme che resse la diocesi per tre anni e mezzo nella prima metà del regno di Valeriano<sup>8</sup>; oppure il senatore romano Asturio di cui parla Eusebio nel settimo libro della *Storia Ecclesiastica*<sup>9</sup>. Nel tentativo di apportare un contributo alla discussione, le pagine che seguono si appuntano su aspetti minimi di questa parte del poema, soprattutto sulla rete di rimandi intertestuali (anche in direzione delle riprese imitative da parte dei lettori di Commodiano), scarsamente o

- 3 Il profeta, già figura chiave nella letteratura apocalittica giudaica (Mal. 3,23; Matth. 11,14; 16,14; 17,10–12; Luc. 1,17), è regolarmente citato come precursore dell'Anticristo dai Padri della Chiesa (Iust. dial. 8,4; 39,1–2; Hil. in Matth. 17,4; Aug. civ. 20,29; Greg. M. moral. 11,15,24). Cf. Wessel 1959.
- 4 Sulla problematica presenza in Commodiano di due Anticristi, cioè Nerone e colui che verrà dopo di lui, cf. Visser 1965; Poinssotte 1999 e Poinssotte 2009, 299–304; Salvatore 2011, 193–195. Su questa figura escatologica antimessianica la bibliografia è sterminata, mi limito pertanto a citare Norelli 1987, 42–54; Potestà/Rizzi 2005, 2012, 2019; Badilita 2005; Kusio 2020.
- 5 Uso questa dicitura per semplice comodità espositiva. È difficile stabilire una cronologia relativa delle due opere; il maggior numero di particolari sia sull'Anticristo sia sulla missione di Elia presenti nel *Carmen* sono per Poinssotte 2009, 304, una prova ulteriore del fatto che questo poema preceda cronologicamente le *Instructiones*.
- 6 Questa lunga sezione si colloca alla fine del poema, che presenta la seguente struttura dei contenuti: 1. proemio (vv. 1–88); 2. discorso su Dio (vv. 89–130); 3. storia dell'uomo dalla creazione a Cristo (vv. 131–546); 4. storia di Gesù (vv. 547–804); 5. apocalisse (vv. 805–1060). Per approfondimenti sulle sottosezioni e le ripartizioni interne si veda Salvatore 2011, 13–23.
- 7 Il ms. M = Mediomontanus, British Library add. 43460, s. VIII, *codex unicus*, non riporta alcuna *inscriptio* per il poema, che fin dalla *editio princeps* di Pitra 1852 viene intitolato dagli editori *Carmen apologeticum*; Martin 1960 gli assegna invece il titolo di *Carmen de duobus populis*, preferito anche da Salvatore 2011, in quanto l'opera non appartiene alla letteratura apologetica propriamente detta (si veda Salvatore 2011, 23–25).
- 8 Mazzarino 2000, 541.
- 9 Sordi 1962, 138–141. Nel settimo libro della *Storia Ecclesiastica* si racconta che questo senatore, noto per la sua *θεοφιλης παρησια*, avrebbe anche svelato l'inganno di una vittima sacrificale già immolata sparita prodigiosamente. La studiosa coglie analogie tra l'Elia di Commodiano che trasforma i fiumi in sangue e Asturio che, facendo tornare a galla la vittima immolata e poi fatta sparire, tinge di sangue le acque del Giordano. Queste conclusioni sono accolte anche da Salvatore 1977, 207. Riserve esprimono invece Potestà/Rizzi 2005, 564, n. 29, e Salvatore 2011, 183, in quanto i miracoli che Commodiano attribuisce a Elia sono in realtà quelli che compiono i due testimoni del cap. 11 dell'*Apocalisse*, principale modello del carne per questa sezione.

per nulla vagliata dalla critica ma utile a gettar luce sulla *ratio* compositiva sottesa alla pericope e sulla dimensione più strettamente letteraria assegnata dall'autore al profeta.

## 2 Struttura del brano e rapporti con apoc. 11

L'attività di Elia è incastonata tra l'avvento del primo Anticristo, *Cyrus*, cioè il *Nero uetustus* (vv. 823–838)<sup>10</sup>, e le persecuzioni di quest'ultimo che precedono l'avvento del secondo Anticristo (vv. 865–940). Nell'impianto strutturale l'articolazione narrativa prevede quattro fasi: 1. presentazione della predicazione di Elia in Giudea (vv. 833–846); 2. congiura degli Ebrei che fomentano il senato contro Elia (vv. 847–854); 3. martirio dei profeti deportati dall'Oriente da Nerone (vv. 855–860); 4. ascensione dei profeti (vv. 861–864). Nel suo insieme, lo schema narrativo segue a grandi linee il cap. 11 dell'*Apocalisse* (v. 834 ~ apoc. 11,3; vv. 842–844 ~ apoc. 11,6; v. 858 ~ apoc. 11,7; vv. 859–860 ~ apoc. 11,13; v. 861 ~ apoc. 11,11; v. 862 ~ apoc. 11,8–9; vv. 863–864 ~ apoc. 11,12), con l'inserimento di citazioni veterotestamentarie come quella di Mal. 4,5 *ecce ego mittam uobis Heliam prophetam, antequam ueniat dies Domini*, che viene riproposta a v. 833 *sed priusquam ille ueniat, prophetabit Helias* in apertura del *tableau* sul profeta, il cui nome è incisivamente sbalzato in fine di esametro.

Il ministero in Giudea, incentrato sulla conversione del popolo alla fede cristiana, costituisce il punto di contatto tra questo brano e gli acrostici delle *Instructiones*, passi accomunati anche da una fraseologia simile (apol. 840 *et <signo> signat populum in nomine Christi* e instr. 1,41,8 *Helias ueniet prius signare dilectos*). Per la lacuna del v. 840 Rönsch suggerisce *signo* dopo la voce verbale<sup>11</sup>, proposta accolta da Dombart, che si limita a invertire l'*ordo uerborum*, seguito in questo anche da altri editori<sup>12</sup>. Salvatore<sup>13</sup> recepisce la congettura *proprium* di Ludwig<sup>14</sup> (*signat proprium populum*), proponendo in apparato un raffronto con instr. 2,8,14 *proprium satellem dedicat esse*. La prima congettura può trovare un appiglio nell'espressione *signo signare*, spesso adottata dagli autori ecclesiastici per designare il battesimo o la benedizione. Tuttavia, farei osservare che nelle testimonianze addotte da Salvatore<sup>15</sup> l'ablativo regge il genitivo *Christi*, che nel verso commodiano è invece in sintagma con *in nomine*, circostanza che rendereb-

10 Martin 1913, 132–133, corregge *Cyrus* in *Syrus*, ritenendo che Nerone si sarebbe rifugiato in Siria per poi tornare. Salvatore 1977, 204–206, conserva la lezione trädita, in quanto nella Bibbia Ciro è il liberatore degli Ebrei e come tale in Commodo appoggia il senato alleato di questi ultimi; questa ipotesi è ritenuta ragionevole anche da Salvatore 2011, 180.

11 Rönsch 1872.

12 Dombart 1887; Martin 1960; Salvatore 2011.

13 Salvatore 1977.

14 Ludwig 1877.

15 Cypr. Demetr. 22 *signo Christi signati fuerint*; Zeno 1,38,7 *Christi uno signo signati*; Aug. in psalm. 30, enarr. 2, serm. 2,8 *omnes Christi signo signamur* (Salvatore 2011, p. 184).

be ridondante la presenza di *signo*. Inoltre nel passo corrispondente delle *Instructiones* il verbo è impiegato senza l'ablativo strumentale, come perlopiù accade anche altrove nella letteratura latina cristiana<sup>16</sup>. Al momento manterrei dunque, sia pure dubitativamente, l'integrazione di Ludwig, che mi sembra grosso modo concettualmente prosima al senso di *dilectos* del luogo parallelo: Elia marchia il suo popolo, cioè gli eletti.

Come ora si vedrà succintamente attraverso qualche esempio, il poeta riscrive il copione, cioè il cap. 11 dell'*Apocalisse*, con modifiche, aggiunte ed espansioni di contenuto che trovano interessanti paralleli nella letteratura patristica. È il caso, per es., dei versi 845–846 (*fit sterelis terra nec sudat fontibus aquae, / ut famis inuadat; erit tunc et lues in orbe*), caratterizzati da una prossimità lessicale con brani del *De mortalitate* e dell'*Ad Demetrianum* di Cipriano<sup>17</sup>, opere scritte, pur con finalità diverse, in occasione della carestia e delle pestilenze che colpiscono le province africane tra il 252 e il 254. Il fatto che Commodiano abbia tenuto presenti i testi dello scrittore cartaginese riecheggiandone il tono apocalittico non implica tuttavia che egli alluda necessariamente agli stessi eventi storici, come invece proposto da Salvatore<sup>18</sup>. Va detto poi che al posto del trådito *sudat* nella sua *editio princeps* Pitra stampa *sudant*<sup>19</sup>, correzione accolta da Salvatore sulla scorta di altri luoghi del carme in cui la lettera *n* sarebbe stata omessa dagli scribi (vv. 241; 394; 706)<sup>20</sup>. Non c'è comunque alcun motivo di emendare la lezione ms., tenuto anche conto dei precedenti letterari in cui il verbo *sudare* è usato metaforicamente in riferimento alla terra<sup>21</sup> e della scontata concordanza del genitivo *aquae* con il termine *fons* (al singolare e al plurale)<sup>22</sup>. Si potrà quindi tradurre: “la terra diviene sterile e non trasuda più di sorgenti d'acqua, tanto che incombe la fame; anche la peste ci sarà allora nel mondo”.

Il primo emistichio 858 *immolat hos primum* equivale ad apoc. 11,7 *occidet illos*, ma la voce verbale è sostituita da *immolare*, che pone significativamente l'accento sull'aspetto sacrificale del martirio (non senza proiezioni attualizzanti), secondo un'acce-

16 Blaise 1954, s. v. *signo*, 759; sulla pratica di tracciare un segno di benedizione in genere sulla fronte, diffusa tra i Cristiani a partire dal II secolo, cf. Dölger 1958, 13.

17 Cypr. mort. 2 *bella et fames et terrae motus et pestilentias* (cfr. Matth. 24,7) *per loca singula exurgere praenuntiauit et cecinit, et ne inopinatus nos et nouis rerum infestantium metus quateret, magis ac magis in nouissimis temporibus aduersa crebrescere ante praemonuit*; Demetr. 5 *quod autem crebrius bella continuant, quod sterilitas et fames sollicitudinem cumulant, quod saeuientibus morbis ualitudo frangitur, quod humanum genus luis populatione uastatur, et hoc scias esse praedictum in nouissimis temporibus multiplicari mala et aduersa uariari et adpropinquante iam iudicii die magis ac magis in plagas generis humani censuram Dei indignantis accendi*.

18 Salvatore 1977, 29.

19 Pitra 1852, 44.

20 Salvatore 1977, 100.

21 Enn. scen. 165 *Jocelyn aes sonit, franguntur hastae, terra sudat sanguine*; cf. anche Verg. Aen. 2,582 *Dardanium totiens sudarit sanguine litus*.

22 In poesia si vedano almeno Hor. sat. 2,6,2 e Ov. fast. 2,166.



zione cristiana ricorrente nelle narrazioni agiografico-martiriali<sup>23</sup>. Con uno scarto più sensibile rispetto al canovaccio biblico la seconda parte del verso (*sic ad ecclesias exit*) introduce il tema della rovina delle chiese, trattato anche nel commento all'*Apocalisse* di Vittorino di Pettau, secondo il quale Elia precederà l'Anticristo *ad restituendas ecclesias et stabiliendas ab intolerabili persecutione*; rispetto all'esegeta pannone, con i cui commentari al libro neotestamentario l'opera di Commodiano presenta molti punti in comune<sup>24</sup>, la prospettiva è tuttavia rovesciata, in quanto nel carne il profeta cessa la sua missione prima degli attacchi agli edifici sacri<sup>25</sup>.

I vv. 859b-860 (*decima pars corruit urbis / et pereunt ibi homines septem milia plena*) corrispondono ad apoc. 11,13 (*et in illa hora factus est terraemotus magnus et decima pars ciuitatis cecidit et occisi sunt in terraemotu nomina hominum septem milia et reliqui in timore sunt missi et dederunt gloriam Deo caeli*), con la differenza che il poeta pone la distruzione della città dopo l'assassinio dei profeti e non dopo la loro ascensione. L'omissione del discorso diretto del versetto 12 lascia spazio alla descrizione dei corpi dei profeti levati in aria (vv. 861-864), resa efficace non solo dagli echi poetici che ne tramano la *dictio* (si veda *infra*) ma anche dalla figura etimologica con antitesi *immortales [...] de morte*, un gioco di parole che trova analoghi precedenti in poesia<sup>26</sup> e che nella letteratura biblica vede paralleli nelle formulazioni paoline sulla sopravvivenza ultraterrena<sup>27</sup>.

### 3 Un percorso intertestuale (tra *auctores ed imitatores*)

Nella complessa impalcatura narrativa di questa sezione non mancano agganci alla letteratura pagana e significativi esempi di imitazione di versi commodiane da parte di poeti successivi, a riprova da un lato della cultura dell'autore cristiano e dall'altro della fortuna di cui godette la sua opera. Se i vv. 842-844 (*supplicat iratus Altissimum, ne pluuat inde: / clausum erit caelum ex eo nec rore madescet, / flumina quoque iratus in sanguine uertit*) riproducono sostanzialmente il dettato di apoc. 11,6 (*hii habent potestatem claudendi caelum ne pluuat diebus prophetiae ipsorum et potestatem habent super aquas*

23 Per tale valenza del verbo cf. ThL VII 489,75, dove il verso di Commodiano è registrato insieme con Tert. scorp. 15 p. 178, 8 (per il martirio dell'apostolo Giacomo) e Prud. perist. 12,27 (per l'uccisione di Paolo). A riprova della rilevanza del motivo martiriale in Commodiano, va notato tra l'altro che il termine *martyrium* conta complessivamente nelle sue opere ben sette attestazioni, cinque delle quali nel secondo libro delle *Instructiones*, che riserva un posto centrale al martirio e alle forme diverse che esso di volta in volta può assumere.

24 Dulaey 1993, I, 309-313; II, 155-157.

25 Victorin. Poetov. in apoc. 7,85 *Angelum autem descendentem ab oriente sole: Heliam prophetam dicit, qui anticipaturus est tempora Antichristi ad restituendas ecclesias et stabiliendas ab intolerabili persecutione*.

26 Cf. almeno Naev. fr. 64 Morel; Lucr. 3,778. 884. 869; 5,121; Verg. Aen. 9,95.

27 Cf. I Cor. 15,51-54.

*conuertendi eas in sanguinem*), l'impiego del lessema *ros* nella chiusa del v. 843 rinvia invece all'inter testo veterotestamentario di I reg. 17,1 *si erit annis his ros et pluuiia nisi iuxta oris mei uerba*, in cui la profezia sulla siccità viene pronunciata da Elia al cospetto del re Acab. La λέξις poetica viene prontamente elevata grazie alla ripresa con lieve variazione di una *tournaire* epica, attestata a partire da Verg. Aen. 5,854–856 *ecce deus ramum Lethaeo rore madentem / uique soporatum Stygia super utraque quassat / tempora* (è Sonno che con un ramo inzuppato di gocce del Lete fa addormentare fatalmente il nocchiero Palinuro) e poi imitata sempre in clausola da Lucano (4,316 e 6,369) e dall'autore del Carm. adv. Marc. 3,85 (a proposito del vello di Gedeone madido di rugiada). Benché si tratti dunque di una formula piuttosto diffusa, il contesto lascia però pensare che Commodo abbia avuto in mente il passo del libro quarto della *Farsaglia* lucanea (4,313b-318):

[...] *rituque ferarum*  
*distentas siccant pecudes, et lacte negato*  
*sordidus exhausto sorbetur ab ubere sanguis.* 315  
*Tunc herbas frondesque terunt et rore madentis*  
*destringunt ramos et si quos palmite crudo*  
*arboris aut tenera sucos pressere medulla.*

Il poeta descrive la disperazione degli assediati di Ilerda, i quali, alla vana ricerca di acqua, “tritano erbe e fronde e stringono rami umidi di rugiada e spremono succhi, se ve ne sono, dai virgulti acerbi degli alberi o dalla tenera fibra”<sup>28</sup> (vv. 316–318), una scena destinata ad avere un forte impatto sulle rappresentazioni della sete e della mancanza d'acqua nella poesia postlucanea<sup>29</sup>. Non è poi senza significato il fatto che già nel brano epico, ma ovviamente con altre funzioni descrittive, vi sia anche un riferimento al sangue, quello che fuoriesce dalle mammelle degli animali ormai prive di latte a causa della fame e della siccità.

Diversamente dall'ipotesto neotestamentario Commodo assegna al solo Elia anche il potere di trasformare l'acqua in sangue della seconda parte del versetto apocalittico, che allude chiaramente a exod. 7,17–20, dove tale prodigio è compiuto da Mosè. È utile notare al riguardo che proprio l'ultima parte del v. 844 *in sanguine uertit*, di poco differente in Carm. adv. Marc. 1,166–167 *tradidit in magicae formam uiolare pudicam, / offerri calicem, precibusque in sanguine uerti*, dove allude al potere di trasformare l'acqua in sangue dato dal demonio allo gnostico Marco, è integralmente recuperata da Eugenio di Toledo in Carm. 38,1 *prima plaga Aegypti lymphas in sanguine uertit*, il primo dei *Monosticha de decem plagis Aegypti*: l'epigramma, che rientra tra i *uersus memoriales* concepiti per facilitare la memorizzazione da parte degli allievi degli insegnamenti sco-

28 Trad. mia.

29 Esposito 2009, 164–165.

lastici e che si riallaccia alla grande poesia di argomento biblico<sup>30</sup>, condensa in forma enumerativa il contenuto di ogni piaga in ciascun verso. L'applicazione dell'intertesto commodiano alla storia di Mosè si configura come una forma di *interpretatio* da parte del poeta toletano e concorre a esplicitare l'ipotesto veterotestamentario sottinteso nel versetto apocalittico parafrasato da Commodiano, cioè il passo dell'Esodo summenzionato, attivando così un triplice circuito ermeneutico che coinvolge quattro diverse testualità, le due scritturali e le due poetiche.

A v. 835 l'Anticristo che prenderà il posto di Elia è definito dispregiativamente *ille nefandus*, fedele riproduzione della clausola di Stat. Theb. 12,341–342 (*hoc frater? qua parte, precor, iacet ille nefandus / praedator?*)<sup>31</sup>: la principessa Argia, sposa del defunto Polinice, giunta sul campo di battaglia chiede indignata di sapere dove sia il corpo del fratricida Eteocle 'abominevole predatore'. La scelta di questa precisa clausola epica, con tutta la pregnanza semantica della forma aggettivale ben adatta a esprimere il concetto di empietà cristianamente inteso, pare verisimilmente suggerita anche dall'idea di avvicendamento e di divisione del tempo tra i protagonisti delle storie: la successione di Elia e dell'antagonista nei tempi escatologici sembra infatti ricordare la spartizione a turno del trono tra i fratelli della saga tebana. Ancora da Stazio deriva la chiusa del v. 855 *at ille suppletus furia precibusque senatus*, dove il poeta precisa che Nerone viene spinto dal senato a deportare dall'Oriente i profeti: nel contesto celebrativo del *fons* classico, silv. 4,1,33–35 *et quanta recusas, / quanta uetas! flectere tamen precibusque senatus / promittes hunc saepe diem*, in occasione del diciassettesimo consolato di Domiziano, Giano preannuncia che l'imperatore, vinto dalle preghiere del senato, accetterà anche in seguito onori e pubblici riconoscimenti. L'imitazione poggia sull'analogo ruolo delle parti in causa e sul concetto di persuasione, pur senza conservare le sfumature metaforiche del vocabolario staziano, che sembra rappresentare il senato con i tratti di un amante elegiaco impegnato in un gioco di seduzione<sup>32</sup>. Sul piano sintattico, rispetto al modello il sintagma clausolare assume funzione di complemento di causa efficiente in coppia con *furia* in dipendenza dal participio *suppletus*<sup>33</sup>.

Le parole con cui Valerio Flacco ritrae il burrascoso rigonfiarsi delle acque per l'ira di Nettuno in 1,672–674 (*te subitae noua puppis imago / armorumque hominumque truces consurgere in iras / impulit*) sono applicate in apol. 849 ([*scil. Iudaei*] *incenduntque prius*

30 Nel *Liber carminum* di Eugenio l'epigramma, sul quale si sofferma diffusamente Alberto 2016, si colloca tra l'*Heptametron de primordio mundi* (carm. 37) e i carmi 39–40 (si veda Alberto 2013) dedicati agli inventori degli alfabeti; sul genere delle poesie grammaticali si rinvia a Munzi 2012, 471–507.

31 Meno pertinenti sono i rinvii a Lucan. 10,149–150 (*non sit licet ille nefando / Marte paratus opes mundi quaesisse ruina*; si veda pure aegr. Perd. 128–129 *culpamque tulit licet ille nefandam / exegit de se priuatus lumine poenam*) e Stat. silv. 5,2,77–79 (*tibine illa nefanda / pocula letalesque manu componere sucos / eualuit*) suggeriti da Salvatore 2011, 184.

32 Vessey 1986, 2799–2800.

33 Cfr. Cassian. conl. 16,19,455 *cum fuerint tristitia uel furore suppleti*.

*senatum consurgere in ira*) alla collera del senato fomentato dai Giudei contro Elia<sup>34</sup>, con la sola modifica morfologica dell'accusativo plurale sostituito con l'ablativo singolare, concordemente tradito dai testimoni del carme di Commodiano. Preso di per sé l'innesto clausolare è una mera trasposizione di una efficace locuzione epica; utili spunti di lettura emergono, però, se allarghiamo la ricerca alla fortuna dell'intertestato valeriano, del quale si registrano solo sei riprese poetiche tardoantiche, cioè, oltre a quella commodiana, Iuvenc. 1,499 (il cod. Mp<sup>1</sup> [= Montpellier, Bibliothèque Interuniversitaire, Section de Médecine H 362, s. IX] legge la variante palesemente erronea *iniquas* in luogo di *in iras*); 2,27; 4,563; Coripp. Ioh. 7,408; AL 21,13 Riese. Significative sono in particolare le suggestioni derivanti dal libro quarto degli *Evangeliorum libri* di Giovenco: ai vv. 563–564 *polluta magis consurgat in iras / religio*, nel più ampio contesto del processo a Gesù nel tribunale ebraico<sup>35</sup>, il parafraste rimarca la teatralità dei gesti di Caifa, che si straccia le vesti e incita il sinedrion all'ira a causa dell'onta arrecata alla religione dalla testimonianza dell'imputato, il quale alla domanda del sacerdote aveva risposto di essere il Cristo, il figlio di Dio. Va anzitutto notato che il segmento giovenchiano è del tutto privo di paralleli nell'ipotesto matteo che fa da modello per la parafrasi<sup>36</sup> e che dunque costituisce un esempio di *adiectio tesa*, come capita anche in altri passi dell'opera, a caricare di *pathos* i tratti salienti della narrazione biblica. Estendendo l'indagine all'intera pericope giovenchiana e, a più ampio giro, al resoconto della Passione ricreato dal parafraste, affiorano anche altre interessanti coincidenze lessicali e concettuali con la descrizione della congiura contro Elia proposta da Commodiano:

1. Nel brano commodiano il senato istigato dagli Ebrei si rivolge all'imperatore con *furia* (vv. 855–856 *at ille suppletus furia precibusque senatus / uehiculo publico rapit ab oriente prophetas*<sup>37</sup>); Caifa incalza il Messia *exultans furiis* (v. 561), e il *furor* è il

34 Al senato nel contesto escatologico accenna anche Victorin. Poetov. in apoc. 17,6.

35 Per una più approfondita analisi della pericope si veda De Gianni 2013.

36 Cioè Matth. 26,65–68.

37 Con un imprevisto salto logico nelle battute conclusive della pericope Commodiano passa dal singolare al plurale *prophetae*. Salvatore 1977, 208, individua in questi profeti Elia ed Enoch, mentre Salvatore 2011, 185–186, ipotizza che il passaggio dalla sola figura di Elia al plurale sia dovuto a una oscillazione nei testi apocalittici tra uno o due *testes*. Ora, se è vero, come si è detto, che la trasformazione dell'acqua in sangue rientra tra i miracoli compiuti da Mosè e che il poeta fa convergere su Elia i poteri dei due testimoni dell'*Apocalisse*, è altrettanto vero che questi sono comunemente identificati nell'esegesi patristica con Elia ed Enoch (Hipp. antichr. 43,2; Tert. anim. 50,5; Quodv. prom. 4,15,24). Se la sezione sul solo Elia non trova immediato riscontro in un preciso ipotesto biblico, la parte del racconto sulla morte dei profeti (apol. 858–864) è invece del tutto coerente con il brano apocalittico. Estendendo la ricerca anche ad altra letteratura, un più esplicito e suggestivo riferimento a Elia ed Enoch si legge anche nell'*Apocalisse di Elia*, apocrifo cristiano databile al III secolo d. C., conservato in manoscritti copti e in un frammento papiraceo greco. Il capitolo 3,25–36 descrive sulla falsariga dell'*Apocalisse* giovannea, letta in chiave fortemente millenaristica, l'uccisione di questi due profeti, precisando che essi si leveranno il quarto giorno, particolare che collima precisamente con la notazione commodiana (trad. Gianotto 1999, 147–149: "Allora, quando Elia ed Enoc sentiranno dire che lo Spudorato è apparso nel luogo santo, scenderanno a combatterlo [...] Lo Spudorato ascolterà, si adirerà e li combatterà sulla piazza della grande città.

- sentimento che domina sacerdoti e autorità giudaiche (v. 545 *tanto ... furori*). Va osservato al riguardo che Giovenco tematizza ancora la nozione di furia in 3,350 *rabies [...] caeca furoris* (= Matth. 17,12), a conclusione cioè dell'episodio della trasfigurazione, in cui si delinea appunto l'azione cruenta dei persecutori di Cristo e del suo precursore Elia. L'immagine dell'imperatore Nerone sopraffatto dalle insistenti richieste del senato fa venire in mente – per le similarità che avvicinano i profili comportamentali dei due personaggi, caratterizzati, benché con differente gradazione, da un atteggiamento di passività rispetto alle decisioni prese nelle scene in esame – quella di Pilato, che Giovenco descrive prima *uictus* dalla violenza della folla mentre si lava le mani (4,618–621) e consegna Gesù alla pena della crocifissione (4,625) e poi subissato dalle parole di farisei e sacerdoti, che lo convincono a mettere delle guardie al sepolcro di Cristo per evitare che il corpo venga trafugato dai discepoli (4,730 *conueniunt onerantque simul sic iudicis aures*)<sup>38</sup>.
2. Nel corso dell'istruzione dibattimentale e dell'escussione dei testimoni i capi di accusa dei Giudei contro Elia sono definiti da Commodo *crimina falsa* (v. 848); similmente negli *Evangeliorum libri* quelli contro il Salvatore sono presentati come *fictae causae* (4,543) supportate da *falsi testes* (4,542).
  3. In 4,611 *at postquam procerum incendit sententia uulgum* Giovenco amplifica il dettato di Matth. 27,21 (*respondens autem praeses ait illis: Quem uultis de duobus uobis dimittam? At illi dixerunt: Barabban*) e mette in risalto il comportamento dei capi giudaici, che con brogli e inganni persuadono il popolo a richiedere la liberazione di Barabba, mediante il traslato *incendere*, il quale, sia pure in una diversa organizzazione sintattica, esprime un'azione analoga nel contesto commodiano, dove, come si è detto, sono i Giudei ad aizzare il senato contro Elia: Comm. apol. 849 *incendunt ... senatum*<sup>39</sup> ~ Iuven. 4,611 *incendit ... uulgum*. A distanza di pochi stichi, Giovenco impiega lo stesso verbo ancora in riferimento alla folla, che spinta dai notabili e dalle autorità religiose, identificati dal poeta con il male assoluto, nel tumulto generale chiede ripetutamente la crocifissione del Signore (vv. 614–615

Passerà sette giorni a combattere contro di loro. Resteranno morti tre giorni e mezzo sulla piazza, e il popolo li guarderà. Ma il quarto giorno si alzeranno e lo biasimeranno"). A livello macro-strutturale, nella ricostruzione della catena degli eventi, va notato inoltre che anche nello scritto apocrifo, come in Commodo (apol. 865–886) e come in Lattanzio (inst. 7,17 con il commento *ad loc.* di Freund 2009), le feroci persecuzioni da parte dell'Anticristo hanno luogo subito dopo la resurrezione dei due profeti (cf. 3,41–55). Per una analisi comparativa tra queste tre versioni apocalittiche si rinvia a Berger 2017, 764–766. Del resto, anche in altri luoghi il racconto apocalittico commodiano mostra punti di contatto con testi della letteratura extra-canonica quali l'*Apocalisse di Baruc* o il *Quarto libro di Esdra* (Salvadore 2011, 22, 195).

<sup>38</sup> Sulla figura di Pilato in Giovenco si veda Santorelli 2014.

<sup>39</sup> Il verso è registrato nel ThL VII, 869,9 tra i casi in cui questo verbo assume il significato di "exacerbare, instigare", qui seguito dall'infinito *consergere*; per questo valore metaforico di *incendo* cfr. anche Comm. instr. 2,23,2.

*plebs incensa malo saeuos miscere tumultus, / et crucis ad poenas iterumque iterumque petebant).*

4. Nella rielaborazione della profezia sulla seconda venuta del Figlio dell'uomo, Giovenco arricchisce la rappresentazione teofanica di Matth. 26,64 (*uidebitis filium hominis sedentem ad dexteram uirtutis et uenientem cum nubibus caeli*) con l'aggiunta di dettagli descrittivi miranti ad amplificare soprattutto la dimensione luministica dell'evento (4,557–559 *ueniet uobis uisenda per auras / maiestas prolis hominis, cum dextera sanctae / uirtuti adsidet sub nubibus ignicoloris*)<sup>40</sup>. La clausola *per auras* è certamente comunissima e conta diverse occorrenze in tutta la latinità a partire da Lucrezio; sia Commodo sia Giovenco la usano ancora un'altra volta ciascuno (Comm. instr. 1,11,15 e Iuven. 2,199) a proposito, rispettivamente, di Apollo, di cui il poeta mette in dubbio la divinità sostenendo che, se fosse stato un dio, non avrebbe avuto bisogno di rincorrere Dafne ma le sarebbe andato incontro attraverso l'aria, e dello Spirito Santo, la cui voce sussurra nei cieli. Nel caso di Commodo, che parafrasa qui apoc. 11,12 (*et audierunt uocem magnam de caelo dicentem illis: Ascendite huc. Et ascenderunt in caelum in nube et uiderunt illos inimici eorum*), il sintagma *tollit in auras* del v. 861 ricalca nello specifico Verg. Aen. 11,454–455 *hic undique clamor / dissensu uario magnus se tollit in auras*, dove si parla del grido che si leva al cielo dall'accampamento dei Latini; al verso 864, invece, l'espressione *ire per auras*, riferita ai corpi che si librano nelle brezze celesti, deriva dalla descrizione del volo di Perseo, che solca i cieli sospinto dal battito delle ali, offerta da Ov. met. 4,699–700 *Gorgonis anguicomae Perseus superator et alis / aetherias ausus iactatis ire per auras*. Tuttavia, è senz'altro degna di nota la stretta analogia tra i contesti dei due brani poetici cristiani, ossia la macro-cornice del processo/complotto, e la sovrapponibilità delle scene descritte, che riguardano la manifestazione celeste dei protagonisti desunta dalle rispettive *Vorlagen* bibliche: come nel brano commodiano i nemici dei profeti vedono i corpi di questi ultimi sollevati da Dio *in auras* volteggiare infine *per auras*, così nel brano scritturistico riscritto da Giovenco la *maiestas* di Cristo assisa sulle nubi sarà vista *per auras* alla fine dei tempi.

Tali indizi, privi di dirimente peso specifico se considerati singolarmente, nel loro insieme fanno ipotizzare invece che uno dei due poeti possa essere stato influenzato dall'altro. Dando per valida la priorità cronologica di Commodo<sup>41</sup>, non è inverosi-

<sup>40</sup> Si rinvia al commento *ad loc.* di De Gianni 2020.

<sup>41</sup> La cronologia di Commodo è notoriamente controversa; la gran parte degli studiosi ritiene forse a ragione che l'autore visse a metà del III secolo (Dombart 1887, I; Durel 1912, VIII; Martin 1913 e Martin 1957, 51–72; Visser 1965, 131; Salvatore 1977, 25–31; Badilita 2005, 302–305), altri a metà del V (Brewer 1906; Courcelle 1946, 227–246) o anche nel IV (Salvadore 2011, 209–220, con approfondimenti bibliografici).

mile che Giovenco abbia potuto tener presente in certa misura la pericope del *Carmen* dedicata a Elia. Del resto i due poeti cristiani condividono numerosi *loci similes*<sup>42</sup>, talvolta recuperati indipendentemente da altre testualità ma significativamente reinseriti in contesti analoghi, talaltra invece condivisi in modo del tutto esclusivo<sup>43</sup>. In ogni caso, gli elementi di confronto spingono a ripensare complessivamente l'episodio commodiano, a coglierne cioè le similarità narrative rispetto al processo al Messia così come ricostruito dalle fonti neotestamentarie. In tal senso basti pensare alla centralità del ruolo degli Ebrei nella condanna a morte del profeta, oppure alla formulazione delle false accuse costruita anche su considerazioni di ordine politico; la colpa di essere nemico dei Romani addebitata dagli Ebrei a Elia (v. 850) è raffrontabile con le accuse di sedizione e di lesa maestà mosse contro il Salvatore dai membri del sinedrio davanti al tribunale romano (vd. Luc. 23,2–5) o alle velate accuse di tradimento verso Cesare che i capi giudaici rivolgono a Pilato per indurlo a non rilasciare Gesù (Ioh. 19,12). Nell'architettura del poema di Commodiano, peraltro, questa sezione apocalittica che ha come protagonista Elia viene subito dopo quella cristologica (si vedano soprattutto i vv. 661–664 sull'opposizione degli Ebrei al Messia). Ciò colpisce ma non stupisce alla luce della tipologia elianica che negli scritti neotestamentari, attraverso materiali linguistici e figurativi, dà luogo a una circolarità ermeneutica che identifica Gesù con il profeta e, nel contempo, le tradizioni elianiche con Gesù stesso<sup>44</sup>.

### Conclusioni

Come si è cercato di mostrare, a integrare il racconto commodiano su Elia concorrono solo sporadicamente spunti della tradizione classica, i quali tuttavia forniscono ulteriori elementi di approfondimento utili a cogliere le complesse sfaccettature che il poeta conferisce al personaggio biblico. La centralità del profeta nella sezione esaminata e nella più larga cornice dell'apocalisse commodiana si inserisce nel solco di consolidate tradizioni giudaiche e cristiane, in modo diretto o mediato attinte dal poeta e note anche al suo pubblico. I tratti lasciati in ombra, le imprecisioni e le ambiguità volute o casuali, persino gli interrogativi irrisolti appartengono al tono onirico e drammatico della predizione apocalittica, nella quale i fruitori contemporanei del poema avranno potuto cogliere più mirati riferimenti a fatti e personaggi reali.

42 Cfr. gli Indici di Martin 1960, 205–206; Poinssotte 2009, 537–538; Salvatore 2011, 235.

43 Di alcuni passaggi significativi riguardanti la negativa rappresentazione del mondo giudaico attraverso epiteti, descrizioni, specifici usi lessicali e *iuncturae* offre utili osservazioni Poinssotte 1979, passim.

44 Ampia discussione in Öhler 1997.