

LA QUESTIONE DELLA CANONICITÀ
DEL CANTICO DEI CANTICI
NELLA PRAFAZIONE AL COMMENTO
DI TEODORETO DI CIRRO

Teodoreto stesso nella prefazione al commento al Cantico dei cantici,¹ dopo le premesse tipiche, dichiara che il suo primo compito è quello di chiarire lo scopo dello scritto (τοῦ γράμματος τὸν σκοπὸν),² passando *in primis* attraverso la confutazione delle errate interpretazioni precedenti e poi adducendo la testimonianza di numerosi Padri della Chiesa. Queste riflessioni assumono una importanza essenziale, dal momento che se si intende il Cantico come un vero e proprio poema erotico che canta l'amore tra i due protagonisti (nell'ottica di Teodoreto uno sposo e una sposa), tutta l'esegesi deve ispirarsi a criteri di stretta storicità e letteralità – ma in tal caso se ne mette fortemente in discussione la sacralità; se, al contrario, nella comprensione del libro biblico deve prevalere il sovrasenso spirituale come vero piano di lettura, l'esegesi deve porsi su di una dimensione allegorica e tipologica, unica capace di garantire al libro il suo posto all'interno della Sacra Scrittura.

La questione affrontata da Teodoreto non è certo nuova, visto che è stata al centro di un ampio dibattito che ha animato per molto tempo la riflessione attorno a questo famosissimo testo e ha portato la teologia ebraica ad un riconoscimento netto della sua canonicità soltanto nel I sec. d. C., soprattutto per opera di Rabbi Aqiba,³ ma nell'Antiocheno assume un rilievo del tutto particolare, per questo egli assume da subito una posizione molto chiara e

¹ È noto come questa prefazione sia un *unicum* nella storia esegetica di Teodoreto (data la sua lunghezza e articolazione), tutta dedicata a dimostrare i fondamenti della esegesi allegorica del Cantico dei cantici.

² Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 29B).

³ Cf. A. Lacocque, *L'insertion du Cantique des Cantiques dans le Canon*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 42 (1962), 38-44 e D. Barthélemy, *Comment le Cantique des Cantiques est-il devenu canonique?*, in Id., *Découvrir l'Écriture*, Paris 2000 (Lectio divina. Hors série), 239-250.

indiscutibile: afferma, infatti, anzitutto che il libro del Cantico dei cantici ha un senso indubitabilmente spirituale (πνευματικόν),⁴ in secondo luogo che chi non riconosce ciò compie una grave azione di discredito contro il libro stesso e contro lo Spirito Santo, di fronte alla quale il suo giudizio è molto sprezzante.

Di fatto il suo interesse è difendere l'interpretazione tipologica dell'opera attraverso il riconoscimento della sua santità, dal momento che questa scelta esegetica è indubbiamente insolita nel *milieu* antiocheno e nella storia personale dello stesso Teodoreto, ma per lui è l'unica davvero sostenibile.

Le errate interpretazioni precedenti.

Gli esegeti letteralisti sono citati subito all'inizio della prefazione,⁵ ma, contrariamente a quello che è invalso generalmente presso i critici,⁶ Teodoreto non li suddivide in tre categorie, bensì in due. L'equivoco nasce dal fatto che egli, seppur concretamente enumeri tre interpretazioni,⁷ in realtà considera le prime due dello stesso tipo (contro cui si scaglia decisamente perché, adottando un'interpretazione di tipo palesemente storico-letterale, offendono [διαβάλλω] il libro sacro) e le separa dalla terza, certamente molto diversa dal punto di vista della gravità perché di fatto non letterale ma allegorica (sebbene di una allegoria non cristiana, ma ebraica).

La colpa degli interpreti storico-letterali è quella di ritenere il Cantico un racconto veritiero della storia amorosa tra Salomone e una donna, la figlia del Faraone per alcuni (secondo il racconto di 3 Reg. 3,1 e 9,16), la Sunamita Abisai per altri (secondo 3 Reg. 1,1-4; 2,12-25),⁸ contro i quali utilizza un'ingiuria particolarmente

⁴ Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 29A).

⁵ Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 29AB).

⁶ Cf. J.-N. Guinot, *L'exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris 1995 (Théologie Historique 100), 327.

⁷ Τινες (Thdt., *Cant. praef.* [PG 81, 29A, lin. 8]) ... ἄλλοι δέ τινες (Thdt., *Cant. praef.* [PG 81, 29A, lin. 13]) ... οἱ δέ (Thdt., *Cant. praef.* [PG 81, 29B, lin. 1]).

⁸ In realtà siamo di fronte ad un caso di confusione onomastica, dal momento che il Cantico nomina una Sulammita, ma nella storia raccontata da 3 Reg. l'amante di Salomone è chiamata Sunammita: la confusione è presente persino in alcuni manoscritti dei Settanta (cf. J.-M. Auwers, *Lectures*

spregiativa, attinta al modello biblico e variamente ripresa da Teodoreto e da altri, quella di « tessere favole degne neppure di vecchiette deliranti » (μύθους οὐδὲ γραιδίους παραληροῦσιν ἀρμοττόντας ὑφαινόντων).⁹

Notiamo che l'espressione μύθους ὑφαινον è presente già in Omero (*Il.* 3, 212), ma che, nello stesso tempo, la fonte prima dell'idea delle "favole da vecchie" è la Sacra Scrittura – precisamente *1 Tim.* 4,7 τοὺς δὲ βεβήλους καὶ γραῶδεις μύθους παραιτοῦ – cosa che non ci deve stupire, vista la conoscenza profonda da parte di Teodoreto dei classici greci e la sua capacità di fonderli con la familiarità biblica. A nostro parere, però, il sostrato intertestuale è un brano di Teodoro di Mopsuestia, tratto dal commento a *Mich.* 5,5,¹⁰ che presenta legami con questo passo sfuggevoli ma ripetuti. Il predecessore di Teodoreto accusa alcuni suoi avversari di aver inventato "favole da vecchie" (ripresa puntuale del brano biblico sopra indicato, presente anche in Teodoreto) in un contesto di critica, si badi, ad alcuni precedenti interpreti di Michea; essi hanno "inventato" (ἀναπλάσσω, che è lo stesso verbo usato da Teodoreto tre righe dopo contro coloro che ritengono che la sposa sia Abisai); "sono stati costretti", dice Teodoro, perché non hanno osservato il senso proprio della Scrittura (τὸ ἰδίωμα) che è la esatta motivazione addotta da Teodoreto successivamente a conclusione della sua requisitoria;¹¹ in ultimo notiamo una sorta di contrappasso con Teodoro, il quale scrive che μυθωδέστερόν τινες νενοήκασιν,¹² mentre Teodoreto nel parlare del terzo tipo di interpretazione riporta οἱ δὲ τούτων σεμνότερον νενοηκότες.¹³ Sembra quindi che il Nostro abbia ben presente il testo di Teodoro mentre scrive il suo.

Ma nel brano della prefazione l'eco letteraria non si ferma all'immagine delle vecchie e aggiunge altri contenuti, anzitutto quello del verbo παραληρέω 'delirare' e quello del diminutivo-

patristiques du Cantique des cantiques, in *Les nouvelles voies de l'exégèse. En lisant le Cantique des cantiques*, edd. J. Nieuviarts – P. Debergé, Paris 2002, 132, n. 1).

⁹ Thdt., *Cant.* (PG 81, 29A), ma il testo greco di queste righe presenta un'aporia di ordine grammaticale.

¹⁰ Thdr. Mops., *Mich.* (PG 66, 577CD).

¹¹ Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 32D).

¹² Thdr. Mops., *Mich.* (PG 66, 377C).

¹³ Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 29B).

dispregiativo γραιῖδια ‘vecchiette’, cosa che ci fa identificare come fonte diretta Basilio di Cesarea, che, nelle Omelie sull’esamerone, parla di μῦθοί τινες καταγέλαστοι ὑπὸ γραιῖδιων κωθωνιζομένων παραληρούμενοι:¹⁴ in Teodoreto è assente il particolare della sbronza (κωθωνιζομένων), ma i tre elementi “favole, vecchiette, delirio” sono comuni. Il delirio di vecchiette ubriache in ogni caso ha colpito particolarmente Teodoreto che lo riprende sia nel commento al salmo 105 contro l’interpretazione giudaica o giudaizzante,¹⁵ sia, con le medesime parole, nella Storia ecclesiastica¹⁶ come dispregiativo dei culti pagani, in particolare del tempo di Serapide.¹⁷

Tornando all’espressione paolina della prima lettera a Timoteo, ne ritroviamo un’eco sempre in Teodoreto, nel commento a Ez. 48,35 (« godendo di favolette [μυθολογίαι] e non differenziandosi per nulla dalle vecchiette che raccontano favole »),¹⁸ rivolta questa volta niente meno che all’eretico Apollinare, come contro di lui sono rivolti altri attacchi, di nuovo nel commento a Ezechiele (Ez. 39,29: τοῖς Ἰουδαϊχοῖς μύθοις ... μυθολογοῦντες),¹⁹ nel commento al profeta Aggeo (Hag. 2,24: ληρεῖν),²⁰ nella Storia ecclesiastica (μύθους καὶ λήρους)²¹ e nelle Domande sui Numeri (μύθον ἀνέπλασε πολλῶ μυθωδέστερον).²²

L’immagine delle vecchiette, dunque, per Teodoreto, caratterizza situazioni molto negative, dall’esegesi giudaica o giudaizzante, al paganesimo, all’eresia (e del tipo peggiore come quella apollinarista), così come in Paolo, d’altronde, essa si riferiva a profeti diabolici e menzogneri che sviano il popolo di Dio: questo illumina il senso profondo di un’espressione che non deve apparire

¹⁴ Bas., *Hex.* 6, 145A (Sch 26bis, 384).

¹⁵ Thdt., *Ps.* (PG 81, 1733D).

¹⁶ Thdt., *H.E.* 5, 22, 4 (GCS 44, 321).

¹⁷ L’immagine delle “vecchiette ubriache” piace anche a Giovanni Crisostomo, che la usa in cinque passi.

¹⁸ Thdt., *Ezech.* 48,35 (PG 81, 1248C).

¹⁹ Thdt., *Ezech.* (PG 81, 1217AD).

²⁰ Thdt., *Hag.* (PG 81, 1872B-1873A).

²¹ Thdt., *H.E.* 5, 3, 6 (GCS 44, 280).

²² Thdt., *Qu. 22 in Num.*, (PG 80, 373C-376B). Cf. J.-N. Guinot, *Présence d’Apollinaire dans l’oeuvre exégétique de Théodoret*, in SP 19, ed. E.A Livingstone, Leuven 1989, 167-168.

semplicemente ridicola. In realtà, nel nostro passo Teodoreto accusa di una ignoranza e di una colpa molto grave chi rifiuta l'interpretazione spirituale del libro, probabilmente perché pertiene al fondamento stesso della fede cristiana che è il testo sacro, cosa che la dice lunga su quale sia la gravità dell'errore che vuole stigmatizzare.

La cosa è tanto più significativa se riflettiamo sul fatto che il linguaggio utilizzato da Teodoreto per colpire gli esegeti letteralisti è praticamente il medesimo che avevano utilizzato i suoi predecessori Eustazio di Antiochia,²³ Teodoro di Mopsuestia, Severiano di Gabala, Giovanni Crisostomo contro gli eccessi degli allegoristi e di Origene in particolare: il vescovo di Cirro non si vergogna di contraddire così illustri esegeti in un'opera in cui egli stesso adotta una esegesi allegorizzante.

Chi si celi dietro agli empi detrattori del Cantico è cosa davvero ardua da scoprire, dal momento che Teodoreto non ci fornisce alcuna indicazione, tranne il fatto che siano molti e di qualche importanza (τοσούτους καὶ τοιούτους).²⁴ Possiamo però dire che l'interpretazione storico-letterale, nei primi secoli della cristianità, era più diffusa di quanto gli sviluppi esegetici successivi, che hanno portato ad una normalizzazione, ci lascino intravedere. La stessa testimonianza di Teodoreto ci fornisce indirettamente la prova che era necessario chiarire bene i termini della questione, probabilmente perché molti mettevano in discussione la spiritualità del Cantico; Filastrio di Brescia taccia di eresia chi ritiene i "Cantici dei cantici" (*sic*) non animati da spirito divino ma *humanarum rerum causa ac voluptatum hominibus ab eodem predicata*;²⁵ anche Gregorio di Nissa, all'inizio della prefazione delle sue omelie al Cantico, ricorda che ci sono alcuni membri della Chiesa che seguono in tutto la lettera della Sacra Scrittura, di fronte ai quali avverte la necessità di

²³ Egli rivolge l'accusa di « vaneggiare al modo delle vecchie ubriache » alla pratica allegorizzante di Origene (cf. J.-N. Guinot, *L'école exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène*, in *Origeniana octava*, ed. L. Perrone, vol. 2, Leuven 2003 [Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 164], 1155-1159): sebbene il vescovo Eustazio sia uno dei predecessori della cosiddetta scuola letteralista antiochena, Teodoreto ne rovescia completamente il pensiero.

²⁴ Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 32C).

²⁵ Filast., *De haeresibus* 135, 1 (CCSL 9, 299).

difendersi e di difendere la validità dell'interpretazione letterale (sembra però che l'argomentare del Nisseno non riguardi espressamente l'opera erotica ma tutta la divina Scrittura); Simonetti ci ricorda, inoltre, che « la posizione iconoclasta ... era stata anticipata dall'ariano Sera di Paretonio », ²⁶ il quale riconosce nella sposa celebrata dal Cantico la figlia del Faraone.

Ce n'è quanto basta per comprendere che Teodoreto aveva in mente qualcuno di preciso, che forse aveva anche letto. Universalmente, fin dai tempi più antichi, ²⁷ almeno uno di loro è identificato nel suo collega – e forse maestro – Teodoro di Mopsuestia ²⁸ e anche ai giorni nostri tutti i commentatori riconoscono in Teodoro il destinatario degli strali del vescovo di Cirro.

Visto che « on peut douter que l'évêque de Mopsueste se soit appliqué à rédiger un commentaire suivi du Cantique qui, du reste, est absent des listes anciennes de ses oeuvres », ²⁹ probabilmente tutti i suoi avversari fondano le loro critiche su di una lettera ³⁰ che ci è pervenuta per brevi estratti conservati tra gli atti del Concilio Costantinopolitano II del 553 ³¹ e che, a quanto ci risulta, condannò

²⁶ M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985 (SEA 23), 174, n. 257. Paretonio sta in Egitto, al confine con la Cirenaica. Secondo Teodoreto (Thdt., *H.E.* 2, 28, 3 [GCS 44, 163]), Sera non riconosce le decisioni del sinodo di Costantinopoli del 360 che condanna Aezio, anche se non è un suo seguace.

²⁷ Cf. J.-M. Auwers, 132 ss.

²⁸ Il papa Pelagio II, vissuto intorno al 580, scriveva ad Elia e ai vescovi dell'Istria (PL 72, 736CD) che Teodoro, volendo esporre il Cantico dei cantici, non si era dedicato ad un commento, quanto piuttosto ad un delirio, che richiama proprio le parole della prefazione di Teodoreto; d'altronde abbiamo la certezza che Pelagio II abbia letto il commento di Teodoreto perché ne cita alcune righe in traduzione.

²⁹ J.-M. Auwers, 133.

³⁰ « I pochi frammenti sul Cantico di Teodoro ... piuttosto che da un commento sembrano provenire da una lettera, in cui l'esegeta dichiarava la sua opinione su quel testo biblico » (M. Simonetti, *Teodoreto e Origene sul Cantico dei cantici*, in *Letterature comparate. Problemi e metodo (Studi in onore di Ettore Paratore)*, vol. 3, Bologna 1981, 920, n. 3).

³¹ Cf. ACO 4, 1, 4, 68-70.

il vescovo di Mopsuestia per motivi teologici legati alla sua cristologia e non per motivi esegetici.³²

Risulta difficile mettere in dubbio questa attribuzione così antica e che raccoglie tanti consensi,³³ registriamo però che, se la critica di Teodoreto colpisce proprio l'impostazione di Teodoro, così come traspare dagli estratti della lettera, e cioè l'esclusione da una delle tre categorie dei libri sacri (i profeti, le storie sacre, i libri sapienziali)³⁴ e il rifiuto della canonicità dell'opera, in realtà l'esclusione dal canone non è certa.³⁵ Allo stesso modo, Brunet afferma che « rien ne nous autorise à croire que Théodore de Mopsueste ait rejeté le Cantique des Cantiques hors du canon sacré ».³⁶

Per quanto ci riguarda, ci limitiamo quindi ad avanzare almeno un dubbio: abbiamo detto che l'ingiuria che Teodoreto rivolge ai detrattori è quella che utilizza altre volte per l'interpretazione giudaica o giudaizzante (accusa che comunque è indirizzata a Teodoro anche nella prefazione ai Salmi), ma anche per il paganesimo e perfino per l'eresia (compresa quella terribile di Apollinare); in più notiamo che il verbo utilizzato διαβάλλω 'calunniare' appartiene alla famiglia semantica di διάβολος 'diavolo'; inoltre, nel prosieguito della prefazione lo stesso Teodoreto utilizza termini molto pesanti riguardo all'interpretazione letterale, come « blasfemia »,³⁷ « sputo e

³² « Rien n'autorise à soutenir que le V^e concile oecuménique, le 2^e concile de Constantinople, a condamné l'opinion de Théodore de Mopsueste sur le Cantique des Cantiques » (A.-M. Brunet, *Théodore de Mopsueste et le Cantique des Cantiques*, in *Études et Recherches: cahiers de théologie et de philosophie* 9 [1955], 161).

³³ Basti ricordare M. Simonetti, *Teodoreto e Origene*, 919-920 e J.-M. Auwers, 132.

³⁴ Cf. ACO 4, 1, 4, 68.

³⁵ Cf. J.-M. Auwers, 134 n. 3. Nella medesima nota compaiono le divergenti posizioni sulla questione.

³⁶ A.-M. Brunet, 165. Poco prima lo studioso afferma che al massimo per Teodoro l'opera non ha valore profetico, cioè non anticipa *in theoria* i beni futuri ma è semplicemente un poema d'amore umano composto da Salomone.

³⁷ Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 32A e 36D).

disprezzo dello Spirito Santo », ³⁸ ecc.; ora, il dubbio è: può Teodoreto offendere in modo così pesante il suo collega e ispiratore Teodoro? ³⁹ Colui che da alcuni è ritenuto perfino il suo maestro? E questo in un'opera in cui, dal punto di vista cristologico, è ovviamente legato alle posizioni del vescovo di Mopsuestia? E a pochi mesi dalla sua morte, avvenuta nel 428? ⁴⁰ Non dimentichiamo che, una decina di anni dopo, quando occorrerà difenderlo dalle accuse di Cirillo di Alessandria, non si esimerà dal comporre l'apologia *Pro Diodoro et Theodoro*. Un interessante studio del Guinot ha dimostrato che, nel rapporto di discepolato tra Teodoreto e Teodoro, « il faut absolument distinguer en Théodore le docteur de l'exégète. Le premier a droit à une admiration sans réserve et à la vénération », ⁴¹ ma il medesimo continua « s'il faut renoncer à voir en Théodoret un disciple direct de Théodore, il en est au moins l'héritier spirituel ... il a forgé sa méthode exégétique au contact de la sienne et, influencé sans doute par l'autorité du 'maître', il lui a emprunté bien des interprétations ». ⁴²

Lo stesso legame, a mio parere evidente, tra le “vecchiette deliranti” di questo passo e il commento a *Mich.* 5,5 di Teodoro può essere interpretato o come ripresa antifrastica o come ispirazione discepolare: ebbene, per i motivi appena espressi mi sembra difficile riconoscere una ironia così forte, che arriverebbe al sarcasmo di rovesciare l'accusa stessa sul primo elaboratore dell'accusa; dato che il contesto esegetico è il medesimo della “proprietà della Scrittura”, semmai è più probabile pensare ad una ripresa discepolare.

Può essere, invece, che il Nostro abbia avuto sì una conoscenza delle idee non proprio condivisibili di Teodoro sul Cantico, ⁴³ (che, non dimentichiamo, non hanno comunque animato un vero e proprio commento), ma forse non abbia avuto modo di leggere la fantomatica lettera (scritta non si sa quando e non si sa a chi,

³⁸ Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 32C).

³⁹ « On a peine à croire que Théodoret accable ici à ce point l'exégète qu'il révère si fort ailleurs » (J.-N. Guinot, *L'importance de la dette de Théodoret de Cyr à l'égard de l'exégète de Théodore de Mopsueste*, in *Orpheus* 5 [1984], 76).

⁴⁰ Il commento di Teodoreto al Cantico è collocabile negli anni 429-430.

⁴¹ J.-N. Guinot, *L'importance*, 107.

⁴² *Ibid.*, 108.

⁴³ Tanto che non lo inserisce nel catalogo di Padri a testimonianza della canonicità (Thdt., *Cant. praef.* [PG 81, 32B]).

magari diversi anni prima) e invece, essendo a conoscenza di altri scrittori portatori di argomenti simili – questi sì, formalmente eretici –, abbia voluto colpire loro.

L'altra faccia delle "favole di vecchiette deliranti" è quella che sostituisce la Sulammita Abisai alla figlia del Faraone, chiaramente altrettanto biasimabile della prima; su questa interpretazione, purtroppo, mancano del tutto gli appigli per ricostruire chi se ne fece sostenitore, però, leggendo con attenzione il testo di Teodoreto, vediamo che egli la attribuisce alla stessa συμμορία dell'interpretazione precedente. Che cosa intende l'Antiocheno con questo termine? Semplicemente un 'gruppo', magari in senso spregiativo, quindi una 'congrega'? Forse qualcosa di più. È vero che nelle opere esegetiche del vescovo di Cirro la parola significa semplicemente 'compagnia, drappello' ed ha generalmente senso positivo,⁴⁴ ma nei contesti cristologici il significato è ben diverso ed è tecnicamente quello di 'setta',⁴⁵ ma soprattutto alla fine di questo stesso commento, nel brano restituito da Bossina, Teodoreto parla di τὰς πονηρὰς τῶν αἰρετικῶν συμμορίας,⁴⁶ che inequivocabilmente significa 'setta'. Dunque, nel passo iniziale, sia che pensi ad una setta vera e propria che sosteneva l'interpretazione letteralista sia del primo tipo che del secondo, sia che genericamente pensi ad un contesto eretico, in ogni caso il senso è molto netto ed allontana ulteriormente la possibilità che sotto questi eretici si celi Teodoro di Mopsuestia.

⁴⁴ È la προφητικῆ συμμορία di *Dan. Praef.* (PG 81, 1261A), oppure la συμμορία dei santi (*Dan.* 7,22, 1429B) o dei più pii di *Ps.* 68,2 (1401A).

⁴⁵ Ad esempio: « Marcione, Mani e quella restante symmorìa di empietà » (Thdt., *Inc.* 9 [PG 75, 1428B]), oppure la « setta di empi » (Thdt., *Repr.* 4, [PG 76, 413]), oppure la *symmorìa* di Apollinare (Thdt., *Eran.* 2 [PG 83, 152B]); anche nella lettera 146 (SC 111, 180) e 113 (SC 111, 62) è usato in un elenco di eretici.

⁴⁶ L. Bossina, *Teodoreto e non Teodoreto: storia di un equivoco lungo cinque secoli*, in *Rivista di storia del Cristianesimo* 2 (2005), 210, lin. 66; l'articolo ha un'importanza capitale nella comprensione dell'opera di Teodoreto dal momento che, affrontando il tema complesso della trasmissione del testo, restituisce l'ultima parte originaria del commento che era stata scambiata con quella dei Tre Padri ed era finita erroneamente in quella tradizione catenaria (cf. anche L. Bossina, *Teodoreto restituito. Ricerche sulla catena dei Tre Padri e la sua tradizione*, Alessandria 2008 [Studi e ricerche 68]).

A quale setta eretica, o a quale eresiarca in particolare, stia pensando Teodoreto è domanda molto affascinante, ma, allo stato della questione, quasi impossibile da risolvere, in ogni caso ricordiamo che nella sua attività iniziale di vescovo egli combatté numerosi gruppi eretici presenti nella sua diocesi, tra i quali soprattutto quelli ispiratisi a Marcione, che, tra l'altro, predicavano una radicale distinzione tra Antico Testamento e Nuovo Testamento e specialmente del primo sostenevano convintamente la lettura storico-letterale: forse Teodoreto è a conoscenza del fatto che alcuni di loro andavano predicando proprio questo sul Cantico dei cantici.

Dunque, la prima conclusione cui giunge l'Antiocheno è che l'interpretazione letterale è degna di scellerati eretici, ridicoli nella loro stessa cecità.

L'autore riporta, poi, una terza interpretazione (che costituisce la seconda categoria), che però, a nostro parere, non ricade nemmeno sotto l'accusa di "favole delle vecchiette deliranti", poiché non si tratta di qualcosa di così empio: « altri, avendo ragionato in modo più puro (σεμνότερον) »⁴⁷ vedono nel libro un canto d'amore tra il re e il suo popolo, con l'ovvio riferimento al popolo ebraico. Lo scarto netto rispetto alle prime, dunque, sta nel fatto che si tratta pur sempre di una lettura allegorica (evidentemente apprezzata da Teodoreto), della quale però non è accettato il contesto profano del rapporto tra il monarca e il popolo: in realtà gli Ebrei hanno letto correttamente in chiave allegorica il Cantico, così come hanno letto correttamente in chiave allegorica altri passi dell'Antico Testamento (quelli che saranno citati da Teodoreto nel corso della prefazione),⁴⁸ e perciò, in questa opera, la polemica antiggiudaica (che pure sarà forte nel commento a Daniele) risulta molto sfumata.

Allo stesso modo, si capisce perché non è citata l'interpretazione allegorica spirituale già presente nel mondo ebraico (Dio e il popolo di Israele),⁴⁹ semplicemente perché non di errore si tratta, semmai di una imprecisione che verrà corretta nel corso del commento.

⁴⁷ Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 29B).

⁴⁸ Cf. Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 33B).

⁴⁹ La cui assenza ha destato qualche perplessità in alcuni commentatori.

La canonicità: Esdra.

Dopo aver denunciato la falsità e il pericolo costituito dall'interpretazione letterale (τὴν διεψευσμένην ταύτην καὶ βλαβεράν πρότερον διελέγξαι),⁵⁰ sostenuta da veri e propri eretici, che priverebbe il Cantico della sua santità, Teodoreto si dedica alla *pars costruens* adducendo i santi esempi degli antichi e dei Padri.

La prima testimonianza di canonizzazione tra i libri sacri è legata al ritorno in patria dopo la cattività babilonese. Teodoreto racconta in un breve riassunto⁵¹ che, a causa dell'empietà (δυσσέβεια) di Manasse e della conquista di Gerusalemme da parte dei Babilonesi, alcuni dei libri sacri furono bruciati, perciò il beato Esdra, uomo brillante di virtù e pieno di Spirito Santo, dopo la prigionia, catalogò (ἀναγράφει) le Scritture necessarie ed efficaci di salvezza, cioè, evidentemente, stabilì una sorta di canone, all'interno del quale comprese anche il Cantico dei cantici. Pertanto non è possibile riconoscere al libro i contenuti immorali, perché lo Spirito Santo, che non può contraddire se stesso ed Esdra, riempito della grazia dello Spirito, non avrebbe fatto rivivere (ἀνενεώσατο) il libro che era stato distrutto (διαφθαρὲν).⁵²

Il ragionamento di Teodoreto è limpido e lineare: Esdra, mosso dallo Spirito, si è fatto garante della canonicità del Cantico, come degli altri libri della Parola di Dio, dunque evidentemente i contenuti erotici non sono realmente immorali ma vanno compresi in senso puramente spirituale, l'unico capace di condurre alla salvezza.

La canonicità: l'elenco dei Padri.

Prima di menzionare Esdra a fondamento della canonicità del Cantico, Teodoreto aveva già addotto la testimonianza dei beati Padri,⁵³ uomini molto più saggi e spirituali degli interpreti letteralisti, testimonianza che è ripresa poco dopo – di nuovo con lo scopo di rafforzare la sua dimostrazione della canonicità del Cantico – riportando un elenco esplicito di otto teologi più altri due

⁵⁰ Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 29B).

⁵¹ Cf. Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 29CD-32A).

⁵² Questa ricostruzione ritornerà quasi identica nella prefazione al commento ai Salmi (Thdt., *Ps. praef.*, 864AB).

⁵³ Cf. Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 29B).

gruppi. Anche intorno a questo elenco è sorto nel tempo un equivoco: l'elenco dei Padri non intende esplicitare gli esegeti precedenti a cui Teodoreto si è ispirato o ha attinto (di nuovo non ha un interesse esegetico), bensì è una rassegna di illustri cristiani che possano garantire la santità del Cantico e della sua ispirazione; per questo sono citati interpreti che hanno svolto un commento completo, ma anche coloro che semplicemente « ornarono i propri scritti di citazioni »:

Molti degli autori antichi (τῶν παλαιῶν), infatti, lo hanno anche interpretato; e coloro che non lo hanno fatto nella sua interezza ornarono i propri scritti di citazioni tratte da qui: non solo Eusebio di Palestina, Origene d'Egitto e Cipriano di Cartagine, colui che anche si cinse della corona del martirio, anche gli autori più antichi di loro (οἱ τούτων παλαιότεροι), più vicini agli apostoli. Ma anche coloro che si distinsero nelle Chiese dopo di loro lo riconobbero spirituale: Basilio il Grande commentando l'inizio dei Proverbi, i due Gregorio, quello che si vanta della sua parentela e quello che si vanta della sua amicizia, Diodoro, nobile difensore della vera fede, Giovanni, che sta irrigando con le correnti dell'insegnamento tutto il mondo fino ad oggi e tutti quelli dopo di loro, per dirla in breve ed evitare la lunghezza del discorso.⁵⁴

Teodoreto, dunque, dichiara di essere a conoscenza di numerosi commenti integrali del Cantico (πολλοὶ ... τῶν παλαιῶν) e sembra dire che tutti quelli che non l'hanno commentato l'hanno comunque citato; in più afferma che l'utilizzo del libro sacro è avvenuto sistematicamente dalle origini della storia cristiana fino ai suoi tempi: come si vede ne traspare una conoscenza ampia e generalizzata, e dettagliatamente articolata con l'elenco materiale dei nomi, limitata però soltanto al mondo greco, visto che non si fa menzione di autori latini anche importanti – tranne Cipriano, ma cf. *infra*.

Di fatto, però, questa lista crea più interrogativi di quanti ne risolve, dal momento che, primariamente, di tutti gli autori che conoscerebbe e anche dei numerosi autori citati Teodoreto con tutta probabilità ha utilizzato solo Origene;⁵⁵ in più egli dimostra di

⁵⁴ Cf. Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 32B).

⁵⁵ Anche questo è un dato ampiamente riconosciuto dalla critica, cf. ad esempio M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 199: « [Teodoreto] ha fatto

non essere realmente informato sulla esistenza di commenti al libro sacro (visto che sono menzionati soltanto Origene e il Nisseno come commentatori integrali) e neanche sulla effettiva presenza del Cantico nelle opere degli Antiocheni, cosa che, nelle parole di Voicu, fa passare il vescovo di Cirro per un vero disinformato;⁵⁶ inoltre l'ordine presentato, apparentemente ricco ed esaustivo, ha qualcosa di insolito: l'anteposizione di Eusebio a Origene è quanto meno impropria, la posposizione dei Padri Apostolici è cronologicamente inaspettata, nell'elenco ci sono tre gruppi distinti di Chiese, ma le prime tre (Palestina, Alessandria e Cartagine) non hanno grandi legami, mentre il secondo e il terzo indicano ovviamente la Cappadocia e la Chiesa di Antiochia, ma l'ultimo gruppo comprende solo due Padri, senza contare che, a parte Cartagine, non c'è rappresentanza del mondo latino; in ultimo, la suggestione che la totalità dei Padri testimoni la canonicità del Cantico è, a dir poco, azzardata. Cerchiamo dunque di rileggere tutto il passo per capirlo più esattamente.

Anzitutto, se leggiamo con attenzione il testo e modifichiamo la punteggiatura riportata dall'edizione del Migne, noteremo che l'elenco è suddiviso in due grandi sezioni, la prima comprendente Eusebio, Origene, Cipriano e gli autori precedenti, la seconda i Cappadoci, gli Antiocheni e gli autori successivi, e ciascuna termina simmetricamente con un gruppo generico ("gli autori più antichi" la prima, "tutti quelli dopo di loro" la seconda). Ciò fa pensare che, quando Teodoreto afferma che molti degli autori "antichi" lo hanno interpretato e tutti gli altri lo hanno citato, non si riferisca a tutti e otto gli autori elencati, ma soltanto alla prima ripartizione,

tesoro soprattutto, se non esclusivamente, di Origene e l'ha utilizzato a piene mani, non solo per la simbologia di base, ma anche per i dettagli dell'interpretazione ».

⁵⁶ « Gli antiocheni sono oltremodo restii ad utilizzare questo libro biblico ... Quindi Teodoreto di Cirro quando ricorda Crisostomo fra gli utilizzatori del Cantico (PG 81, 32B) distorce la realtà in misura notevole. L'ostracismo al Cantico è peraltro condiviso da altri antiocheni: nessuna citazione è stata rilevata nei *Commentarii in Psalmos* di Diodoro di Tarso (Olivier 1980; quindi anche in questo caso sembra che la testimonianza di Teodoreto vada presa con le molle) » (S.J. Voicu, *Uno Pseudocrisostomo (cappadoce?) lettore di Origene alla fine del sec. IV*, in *Augustinianum* 26 [1986], 283, n. 2).

cioè a quella degli antichi: soltanto di loro Teodoreto afferma che l'hanno commentato integralmente o citato. La prova sta nel fatto che di questo primo gruppo di tre scrittori si sottolinea l'antichità (τῶν παλαιῶν) e si sottolinea l'ulteriore antichità dei predecessori (οἱ τούτων παλαιότεροι), come a dire che, per i primi tempi, non essendoci altri criteri per riconoscere la rispettabilità di un'opera, vale il criterio della utilizzazione da parte di uomini santi. In questo senso si capisce l'esiguità dei commentatori riportati (solo Origene): a Teodoreto non interessa riferire con dovizia chi lo interpretò, ma interessa dimostrare che lo fu fin dai primi tempi, pertanto menziona Eusebio, come esempio di autore che l'ha semplicemente citato, e Origene, come esempio di autore che l'ha commentato – secondo un ordine inverso rispetto alla cronologia, su cui torneremo – e cita Cipriano, come esempio di autore che l'ha citato, ma soprattutto come esempio di martire, dunque come testimonianza massima e inoppugnabile della dignità del Cantico.

La seconda ripartizione, d'altro canto, non comprende chi l'ha commentato o citato, ma comprende chi lo riconobbe spirituale tra "coloro che si distinsero nelle Chiese dopo di loro",⁵⁷ dunque c'è un mutamento di prospettiva: ora il criterio non è più la autorevolezza degli antichi, ma il riconoscimento consapevole e motivato da parte di pastori santi. Pertanto, il primo autore citato è Basilio, più vicino a Teodoreto, come se egli lo sentisse ancora attuale, di cui si presenta un riferimento esplicito, l'omelia *Sull'inizio dei Proverbi*,⁵⁸ in cui, si badi bene, il vescovo di Cesarea non commenta il Cantico e neppure lo cita: allora, un caso di imprecisione da parte di Teodoreto? No di certo: nella prefazione dell'opera in questione Basilio spiega che il Cantico « mostra la via della perfezione delle anime, in quanto racconta l'unione della sposa e dello sposo, cioè, l'inabitazione dell'anima nel Verbo Dio »;⁵⁹ quale testo migliore di questo da citare per dimostrare che il Cantico è stato riconosciuto spirituale e per confermare l'interpretazione mistico-spirituale che Teodoreto stesso sosterrà nel corso del suo commento? Pertanto la seconda ripartizione contiene coloro che, famosi per la santità,

⁵⁷ Cf. Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 32B).

⁵⁸ « La formule utilisée ... rappelle directement le titre de l'homélie de Basile » (J.-N. Guinot, *L'exégèse*, 636).

⁵⁹ Cf. Bas., *Hom.* 12, 1 (PG 31, 388AB).

hanno riconosciuto il carattere spirituale del libro sacro. Oltre Basilio, figura Gregorio di Nissa, il cui commento è tutto di stampo allegorico-spirituale, Gregorio di Nazianzo, Diodoro di Tarso, di cui però non siamo in grado di ricostruire niente⁶⁰ e Giovanni Crisostomo, che, almeno in un caso, ne afferma la spiritualità.⁶¹ Secondo questa interpretazione, diventa più comprensibile anche l'affermazione finale dell'elenco (καὶ οἱ μετ'ἐκείνου ἅπαντες)⁶² nella quale, se ci fermassimo ad una lettura superficiale (cioè che dopo di loro tutti l'hanno commentato o citato), il "tutti" suonerebbe un po' pretenzioso e faremmo torto alla consueta precisione ed esattezza di Teodoreto. Più precisamente, invece, egli sta dicendo che dopo Crisostomo, cioè pochi decenni prima della stesura del commento, un periodo vicino a Teodoreto e quindi a lui noto, nessuno di coloro che si è distinto nelle Chiese ha più negato la spiritualità del Cantico.

Ciò determina due conseguenze importanti: *in primis* è confermata l'ipotesi che i detrattori del Cantico siano esponenti di qualche eresia, o comunque sono così percepiti da Teodoreto, contro i quali egli oppone il criterio della citazione e della santità cristiana; in secondo luogo Teodoro ottiene un'ulteriore esclusione dal novero dei denigratori letteralisti, dal momento che o Teodoreto sta dicendo che il vescovo di Mopsuestia non si è distinto nelle Chiese orientali (cosa difficile, vista la sua autorevolezza e il carisma a lui riconosciuto da tutti nel panorama antiocheno) o ritiene che Teodoro di Mopsuestia non abbia negato consapevolmente la spiritualità (certamente non lo menziona, ma afferma che "tutti" l'hanno riconosciuta).⁶³ Vediamo ora delle sottolineature su alcuni degli autori citati.

Eusebio di Palestina.

È difficile dire a quali citazioni del Cantico nelle opere di Eusebio Teodoreto stia pensando, sappiamo comunque dalla *Biblia*

⁶⁰ Cf. S.J. Voicu, *Uno Pseudocrisostomo*, 283 n. 2.

⁶¹ Scrive infatti nel commento a *1 Thess.* (4, 6, 4 [PG 62, 434]) Εἰ δέ τις καὶ ἐκ τῶν Ἀσμάτων βούλοιτο ἐκλέγειν, ἀκούσεται, μυστικώτερα αὐτὰ ἐκλαμβάνων, cui segue la citazione di *Ct.* 2,10.

⁶² Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 32B).

⁶³ Il fatto che non lo menziona depone ulteriormente a favore della onestà intellettuale di Teodoreto: egli sapeva probabilmente dei dubbi del vescovo di Mopsuestia, pertanto non se la sentiva comunque di inserirlo.

Patristica che sono circa 25 in totale le occorrenze del libro negli scritti del vescovo di Cesarea, presenti soprattutto nelle *Eclogae propheticae*, nel commento a Isaia e ai Salmi. D'altronde sono noti i legami tra la sua lezione e l'attività culturale di Teodoreto, a partire senza dubbio dalla *Storia ecclesiastica*, ma anche per quanto riguarda gli omonimi commenti ai Salmi⁶⁴ e al libro di Isaia⁶⁵ tanto da far dire a Simonetti che « oltre i Salmi Eusebio ha interpretato in modo sistematico anche Isaia; e anche questo commentario è stato ampiamente sfruttato da Teodoreto nel suo corrispondente commentario, ancora una volta in funzione soprattutto dell'interpretazione cristologica »;⁶⁶ inoltre, Guinot ha dimostrato che già fin dal commento a Daniele l'influsso di Eusebio è forte.⁶⁷ Delle occorrenze del Cantico soltanto alcune mostrano delle somiglianze con il commento al passo corrispondente di Teodoreto (in ogni caso abbastanza generiche) e un'altra un po' più cogente è quella che si trova nella *Demonstratio evangelica*⁶⁸ in cui Eusebio, su *Ct.* 1,3b, scrive καὶ μύρον οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ κεκενωμένον e Teodoreto καὶ οὐ λέγει μύρον ἀπλῶς, ἀλλὰ ἐκκενωθέν. Il legame più stretto, invece, si trova nell'elenco degli errori compiuti dai letteralisti elencati da Teodoreto più avanti nella prefazione:⁶⁹ essi non riconobbero gli ἰδιώματα, non vollero immergersi nella profondità della Scrittura, non vollero superarne il velo, non vollero entrare dentro lo Spirito, non vollero che la gloria del Signore fosse riflessa come in uno specchio (con evidenti riferimenti a 2 *Cor.* 3,14-18). Indubbiamente questo elenco affonda le radici nell'esegesi origeniana, però c'è forse un'altra fonte di questo passo che non è stata adeguatamente menzionata e approfondita, ed è il brano di

⁶⁴ Cf. M. Simonetti, *La tecnica esegetica di Teodoreto nel «Commento ai Salmi»*, in *Vetera Christianorum* 23 (1986), 81-116.

⁶⁵ Cf. M. Simonetti, *Uno sguardo d'insieme sull'esegesi patristica di Isaia tra IV e V secolo*, in *Annali di storia dell'esegesi* 1 (1984), 9-44.

⁶⁶ M. Simonetti, *La tecnica esegetica*, 115. Cf. Anche J.-N. Guinot, *La fortune des Hexaples d'Origène aux IVe et Ve siècles en milieu antiochien*, in *Origeniana sexta*, edd. G. Dorival – A. Le Boulluec, Leuven 1995 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 118), 215-225.

⁶⁷ Cf. J.-N. Guinot, *Théodoret imitateur d'Eusèbe: l'exégèse de la prophétie des «soixante-dix semaines» (Dan. 9, 24-27)*, in *Orpheus* 8 (1987), 283-309

⁶⁸ Cf. Eus., *D.e.* 4, 16, 60 (GCS 23, 195).

⁶⁹ Cf. Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 32D).

Eusebio di Cesarea delle *Eclogae propheticae* dove spiega che cosa sia il Cantico dei cantici,⁷⁰ di cui diamo una traduzione di lavoro:

Tutto il libro ha come argomento la passione della sposa per lo sposo, prima confessando lei di essere stata ferita dall'amore per lui, poi a sua volta confessando lui che lei è l'unica tra molte, è la colomba perfetta a fronte di quelle che sono dette regine, concubine e fanciulle. I circoncisi hanno creduto che anche questa Scrittura sia una delle ventidue che sono ritenute presso di loro ispirate da Dio, ma non so se trovano in essa qualcosa degno della divina ispirazione, poiché immaginano che, secondo i luoghi, non vi sia nulla di più del significato immediato (πρόχειρον ἔκδοχή); colui che è capace di sottrarre il velo (περιαιρῆν κάλυμμα) posto anche su questa Scrittura, poi di volgersi al Signore che è lo Spirito e osservare come in uno specchio a volto scoperto la gloria del Signore che sta anche in questi versi,⁷¹ contemplerà (θεωρήσει) in essa i misteri (μυστήρια) secondo il concetto di sposa spirituale, cioè la Chiesa di Cristo, e le cose dette riguardo allo sposo perfetto di una tale sposa e la differenza della sposa con le regine, le concubine e le fanciulle, e quanti altri insegnamenti più indicibili sono stati nascosti nel libro, i quali ricevettero già una chiarificazione pienissima, quella che spiegò l'esegeta infaticabile delle divine Scritture [si tratta di Origene].

Dopo la sintesi dell'argomento, Eusebio ammaestra i lettori sulla retta interpretazione del libro, prima biasimando chi si ferma al significato letterale, poi ispirandosi espressamente al brano di Paolo 2 Cor. 3,14-18: il senso del libro sacro è la contemplazione dei misteri della Chiesa, sposa di Cristo (già evidenziati da Origene). Troviamo la medesima successione dei temi nella prima parte della prefazione del commento al Cantico di Teodoreto, il quale, pur ampliandola e arricchendola, di fatto sembra proprio trarre ispirazione da essa. Anche il vescovo di Cirro affronta anzitutto la questione di coloro che leggono il libro in senso carnale, e, mentre Eusebio cita soltanto l'ermeneutica ebraica (evidentemente quella dei secoli anteriori a Rabbi Aqiba), Teodoreto la estende agli eretici, e in un certo senso la corregge dal momento che cita degli Ebrei la lettura allegorica ma applicata al contesto regale: in ogni caso in lui rimane la necessità di confermarne l'ispirazione. Successivamente anche in

⁷⁰ Cf. Eus., *Ecl.* 3, 6 (PG 22, 1129-1132).

⁷¹ Anche a questo brano è sotteso 2 Cor. 3,14-18.

Teodoreto diventa centrale il riferimento al passo paolino nei tre aspetti del velo, dello spirito e della osservazione della gloria del Signore. Notiamo che, a differenza della Scrittura in cui il velo è tolto divinamente in seguito alla conversione a Cristo (c'è il cosiddetto passivo divino), sia in Eusebio che in Teodoreto c'è una primazia dell'azione del lettore, originata dalla profondità delle fede nel primo (ὁ δὲ δύνατος)⁷² e, in negativo, da una specie di volontà consapevole nel secondo (οὐκ ἐθέλησαν);⁷³ inoltre, l'*hysteron proteron* del vescovo di Cesarea (« togliere il velo, rivolgersi al Signore che è lo Spirito », mentre in Paolo l'ordine è « rivolgersi al Signore, sarà tolto il velo, il Signore è lo Spirito ») rimane anche in Teodoreto che però trasforma e restringe l'eusebiano ἐπιστρέψαι δὲ πρὸς τὸν Κύριον ὅπερ ἐστὶ τὸ πνεῦμα in ἐντὸς γενέσθαι τῷ πνεύματι.⁷⁴ Ma non basta. L'azione contemplativa, ritenuta da Eusebio una necessaria conseguenza dello svelamento (che, seppure non sia espressamente menzionata da Teodoreto, di fatto è sottintesa a tutta l'opera esegetica) è rivolta espressamente ai misteri della Chiesa e di Cristo (caposaldo della lettura teodoretana dal Cantico) e l'esplicito soffermarsi da parte di Eusebio, nella sintesi iniziale, sull'unicità della sposa può avere definitivamente confermato Teodoreto che, quando conclude la dimostrazione della allegoria della Sacra Scrittura, sintetizza l'argomento del Cantico dicendo che « una sola sposa sta parlando con un solo sposo »⁷⁵ (influenzato in questo anche dal carteggio Cipriano-Firmiliano, cf. *infra*).

Rimane una questione: perché nell'elenco dei Padri Eusebio anticipa tutti, visto che per vari motivi sarebbe più logico che il primo nome dell'elenco fosse quello di Origene, sia per la precedenza cronologica, sia soprattutto per la sua indiscussa autorità in fatto di commento al Cantico? Invece il nome ritenuto più importante è quello del vescovo di Cesarea, anche se non ci risultano sue opere generali di esegesi del libro. A che cosa si deve questa preferenza? Se è vero quanto abbiamo scritto sopra, evidentemente Eusebio costituisce presso Teodoreto un modello più autorevole di Origene per sostenere la spiritualità del Cantico

⁷² Eus., *Ecl.*, 1129D, lin. 3.

⁷³ Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 32D, lin. 6).

⁷⁴ Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 32D, lin. 8).

⁷⁵ Cf. Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 44C).

(perfino nel commento al libro sacro, in cui Origene era praticamente insuperabile), sia perché all'epoca il vescovo di Cesarea è ormai un riferimento imprescindibile nelle questioni teologiche (tanto che è presente anche nel dossier preparato dai vescovi antiocheni nel 431 in risposta agli anatematismi di Cirillo),⁷⁶ sia perché nel momento in cui cercava materiali per il commento al Cantico si è probabilmente rivolto anche alle *Eclogae propheticae*, che sono « un florilegio di passi veterotestamentari di significazione cristologica »⁷⁷ e potevano costituire un buon repertorio per le dimostrazioni teologiche che erano una parte non secondaria del commento, sia perché è comunque nota la vicinanza di Teodoreto al vescovo palestinese.⁷⁸ Aggiungerei che non possiamo escludere che Teodoreto non abbia posto come primo testimone dell'elenco Origene anche perché, essendosi ormai accesa la disputa tra Nestorio e Cirillo (praticamente tra Antiochia e Alessandria), non vuole parteggiare in modo manifesto per un vescovo di Alessandria e magari intende anche mantenere una certa distanza con l'allegorista, pur in un commento dichiaratamente tipologico.

Cipriano di Cartagine.

Nell'elenco dei Padri che Teodoreto indica all'inizio della sua prefazione, compare anche, apparentemente in modo un po' insolito, Cipriano di Cartagine, « qui en tout cas n'a pas commenté

⁷⁶ Come ha dimostrato L. Saltet, *Les sources de l'ERANISTES de Théodoret*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 6 (1905), 289-303.513-536.741-754.

⁷⁷ M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004 (Letteratura cristiana antica 2), 323.

⁷⁸ « Il est en revanche assuré que l'interprétation de Théodoret emprunte beaucoup à celle d'Eusèbe sur Isaïe et sur le Psautier, qu'il lui doit aussi une partie de sa critique textuelle, et qu'il utilise sa Démonstration évangélique pour expliquer la prophétie de Daniel » (J.-N. Guinot, *L'exégèse de Cyrille d'Alexandrie et de Théodoret de Cyr: un lieu de conflit ou de convergence?*, in *Cassiodorus* 4 [1998], 69); ma cf. anche J.-N. Guinot, *Théodoret de Cyr: exégète ou compilateur?*, in *Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti* 69 (1993), 229-252. Il medesimo arriva a dire che, nel caso del commento al Cantico, « il serait tentant, en effet, de croire que Théodoret n'atteignant l'interprétation d'Origène qu'à travers celle d'Eusèbe, ce qui se vérifie presque tous les autres cas » (J.-N. Guinot, *L'exégèse*, 644), anche se poi non giunge esplicitamente a questa conclusione.

le Cantique et l'a même bien peu cité ». ⁷⁹ Ma se l'elenco in questione non ha carattere esegetico, né ha lo scopo di enumerare le fonti da cui Teodoreto ha tratto il suo commento, bensì intende dimostrare, attraverso l'autorevole testimonianza dei predecessori che il Cantico ha carattere ispirato e pertanto va letto in modo allegorico, è evidente che la menzione di Cipriano è particolarmente importante, collocato al terzo posto dopo Eusebio e Origene, visto che egli « si è cinto della corona del martirio » ⁸⁰ e pertanto costituisce una dimostrazione inoppugnabile che il Cantico dei cantici sia un testo sacro. ⁸¹

Se Teodoreto fa il nome del famoso vescovo di Cartagine, data la delicatezza del contesto argomentativo, siamo autorizzati a pensare che egli sapeva con certezza che Cipriano ha quanto meno citato il Cantico e pertanto possiamo dedurre che egli ha avuto modo di leggere personalmente qualcuno dei passi dove esso è riportato. Di fatto sono veramente pochi i *loci* che ci interessano: *De Ecclesiae catholicae unitate*, ⁸² *De Dominica Oratione*, ⁸³ *Ep.* 69, 2, 1; ⁸⁴ *Ep.* 74, 11, 1-2; ⁸⁵ una lettera di Firmiliano (corrispondente di Cipriano dalla Cappadocia), pubblicata al numero 75 delle epistole del suo più famoso interlocutore (*Ep.*, 75, 14, 1-2). ⁸⁶ Questi *loci* attingono praticamente tutti agli stessi versetti (*Ct.* 4,8; 4,12; 5,2; 6,8) utilizzati come dimostrazione della unicità della vera Chiesa contro le chiese eretiche e da inserire nel contesto della questione sul battesimo.

Quale di questi testi Teodoreto ha potuto leggere? Non è possibile rispondere ad una domanda del genere, però qualche considerazione può avere spazio.

⁷⁹ J.-N. Guinot, *L'exégèse*, 636.

⁸⁰ Cf. Thdt., *Cant.*, 32B. Un'espressione identica ritornerà nella lettera 146 del 451: Καὶ Κυπριάνου τοῦ Καρχηδόνας, ὃς καὶ τοῦ μαρτυρίου τὸν στέφανον ἀνεδέξατο ὑπὲρ τούτων τῶν δογμάτων (SC 111, 190).

⁸¹ Oltre al fatto che Gregorio di Nazianzo, nel discorso 24, 12, a poche pagine da una citazione del Cantico, scrive che « Cipriano diventa così uno dei nostri » (cf. SCH 284, 66): egli, è vero, fa confusione tra Cipriano di Cartagine e Cipriano di Antiochia di Pisidia, ma forse come lui anche altri.

⁸² Cf. Cypr., *Unit.* 4 (CCSL 3, 252).

⁸³ Cf. Cypr., *Dom. Orat.* 31 (CCSL 3A, 109).

⁸⁴ Cf. Cypr., *ep.* 69 (CCSL 3C, 471 ss.).

⁸⁵ Cf. Cypr., *ep.* 74 (CCSL 3C, 578 ss.).

⁸⁶ Cf. Cypr., *ep.* 75 (CCSL 3C, 594).

Anzitutto, se è vero che *Cl.* 6,8 « est évidemment un argument de poids en faveur du principe de l'unité menacée en Afrique comme a Rome par le menées des dissidents de Novatien », ⁸⁷ ci pare che il contesto nel quale opera Teodoreto, almeno nei primi anni di episcopato, sia non molto diverso: presenza diffusa di comunità eretiche nella sua diocesi, tra le quali numerosi Marcioniti, situazione effettiva di scisma, necessità di riportare i fedeli alla vera fede, con tutti i problemi pratici che ciò comporta. Per questo non deve risultare strano che nella sua zelante attività si sia ispirato ad ecclesiastici più famosi ed efficaci, alla ricerca di qualche ispirazione sul comportamento migliore da tenere, che magari abbiano affrontato prima di lui i suoi stessi problemi. Di fatto, nella lettera 146 scrive di aver ricondotto al santo battesimo più di diecimila seguaci della rovina di Marcione: ⁸⁸ è possibile scorgere in questo piccolo accenno il problema del battesimo degli eretici? È possibile pensare che per risolvere la questione abbia consultato qualche lettera di Cipriano? Ci pare di sì.

Un'altra somiglianza ci ha incuriosito. Abbiamo detto che l'insistenza adoperata da Cipriano per difendere l'unicità della Chiesa è notevole, ad esempio « Quam unam ecclesiam etiam in Cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designa et dicit », ⁸⁹ « Quod ecclesia una sit declarat in Cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Christi dicens », ⁹⁰ e, soprattutto, « Traditum est enim nobis quod sit unus Deus et Christus unus et una spes et fides una et una ecclesia et baptisma unum »: ⁹¹ ebbene, queste righe potrebbero essere illuminanti per capire un passo dell'introduzione di Teodoreto un po' oscuro. Dopo aver spiegato la causa degli errori degli interpreti letterali e aver ampiamente argomentato con esempi presi dall'Antico Testamento, prima di spiegare i vari personaggi del testo, scrive:

⁸⁷ J. Doignon, *Points de vue comparés de Cyprien et de Firmilien de Césarée sur l'«unique épouse» des versets 4, 12; 6, 8 du Cantique des cantiques*, in *Augustinianum* 22 (1982), 180.

⁸⁸ Cf. SCh 111, 180.

⁸⁹ Cypr., *Unit.*, 252.

⁹⁰ Cypr., *ep.* 69 (CCSL 3C, 471).

⁹¹ Cypr., *ep.* 74 (CCSL 3C, 578-579).

Essendo stati guidati dunque dall'antica sposa alla nuova, così dobbiamo pensare il libro del Cantico dei cantici, e, tralasciando quelle opinioni false e ingannevoli, *seguiamo i santi Padri e pensiamo che una sola sposa sta parlando con un solo sposo* e impariamo dai santi apostoli chi sia lo Sposo e chi la Sposa.⁹²

Effettivamente la ripetizione rafforzativa di “una sola – uno solo” appare un po’ inaspettata e, fondamentalmente, immotivata, tranne il caso in cui non sia stata influenzata dalla lettura proprio di quei passi di Cipriano, tanto più che il brano biblico di 2 *Cor.* 11,2, addotto a prova dell'unicità, compare anche nella lettera di Firmiliano per dimostrare che la sposa è una;⁹³ alla unicità della sposa Teodoreto fa seguire la unicità dello sposo, magari con un sottinteso cristologico che non sarebbe fuori luogo. Se tutto questo è vero, l'espressione generica “i santi Padri” rimandano proprio al vescovo di Cartagine e al suo collega della Cappadocia.

La medesima lettera di Firmiliano riserva un altro indizio interessante: nell'elenco di brani volti a sostenere che « sponsa Christi una est »⁹⁴ troviamo la 2 *Cor.* summenzionata, poi *Ps.* 44,11, il *Cl.* 4,8 e 5,2; ora, se leggiamo il commento di Teodoreto a *Cl.* 4,8, ritroviamo proprio *Ps.* 44,11 (il testo è comunque diffusissimo nel corso del commento) e l'idea del lavacro di rigenerazione, cioè del battesimo, che è la questione dibattuta dai due vescovi del III sec. Nel commento a *Cl.* 4,12 Teodoreto introduce la differenza tra coloro che sono degni dei divini misteri e coloro che non lo sono, o perché non hanno ricevuto l'iniziazione, o perché, pur avendola ricevuta, vagano nelle iniquità, cioè hanno scelto la strada dell'eresia. L'argomento battesimale ritorna anche nel commento a 6,8, dove le regine e le concubine sono le anime non perfette nella fede, ma l'unica sposa « ha come madre la sacra fonte battesimale (κολυμβήθρα) », la « Gerusalemme di lassù »,⁹⁵ mentre in Firmiliano le regine e concubine sono le altre opinioni, ovvero le chiese eretiche.

⁹² Cf. Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 44C).

⁹³ Cf. Cypr., *ep.* 75 (CCSL 3C, 594).

⁹⁴ Ibidem, lin. 280.

⁹⁵ Cf. Thdt., *Cant.* (PG 81, 173B).

Visto che Firmiliano, vescovo di Cesarea in Cappadocia, stette qualche tempo presso Origene a Cesarea di Palestina,⁹⁶ potrebbe darsi che in questa città fossero conservate delle copie del carteggio e che Teodoreto li le abbia potute visionare.

Autori più antichi e più vicini agli apostoli.

È difficile ricostruire chi si celi, nella mente di Teodoreto, dietro questa generica espressione; in ogni caso apprendiamo dalla *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea⁹⁷ che Melitone di Sardi ha compreso il Cantico dei cantici in un elenco di testi canonici inviato ad Onesimo, insieme a tutti quelli normalmente e sicuramente accettati: può darsi che Teodoreto, da esperto conoscitore qual era dell'opera di Eusebio, abbia attinto a questa fonte un'ulteriore garanzia di antichità e canonicità.

Inoltre, nella lettera 146 ai monaci di Costantinopoli del 451, è presente un elenco di Padri della Chiesa affine a quello summenzionato:⁹⁸ effettivamente è più lungo e riporta nomi anche di vescovi minori, però lo scopo è quello di confermare le verità di fede con la testimonianza di illustri predecessori (come quello del commento al Cantico), ma soprattutto in conclusione riporta l'espressione οἱ τούτων πρεσβύτεροι (quasi identica a Tdht. *Cant.*, 32B) seguita, fortunatamente, dai nomi dei "più antichi": Ignazio, Policarpo, Ireneo, Giustino e Ippolito. Probabilmente ad essi pensava anche in occasione della stesura del commento al Cantico.

Basilio Magno.

Abbiamo già detto della possibile citazione da parte di Teodoreto dell'omelia *Sul principio dei Proverbi*, per questo probabilmente egli è stato influenzato da tutto il passo basiliano in cui si teorizza della "scala delle tre opere salomoniche": i Proverbi, il Qoelet e il Cantico. In realtà la fonte comune ad entrambi è il prologo di Origene del commento al Cantico,⁹⁹ però probabilmente

⁹⁶ Lo racconta Eusebio.

⁹⁷ Cf. 4, 26 (SCh 31, 211).

⁹⁸ Cf. SCh 111, 180.

⁹⁹ Tale brano costituisce un *topos* per molti autori, cf. M. Harl, *Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des commentaires sur le Cantique des Cantiques (d'Origène aux chaînes exégétiques*

anche Basilio è presente tra i modelli di Teodoreto. Anzitutto dobbiamo registrare che il passo origeniano è molto lungo ed articolato, mentre sia nel vescovo di Cesarea che nel suo collega di Cirro esso viene enormemente sintetizzato, e poi è possibile cogliere qua e là delle trame comuni: l'affermazione che ognuna delle tre opere è ordinata ad un proprio σκοπός,¹⁰⁰ che potrebbe riecheggiare nella necessità teodoretana di riconoscere lo σκοπός del Cantico;¹⁰¹ l'espressione τὰς πάσας ... πραγματείας;¹⁰² il concetto della vanità (legato alla famiglia semantica di μάταιος) e della perfezione (τέλειος); in ultimo l'affermazione dell'unione mistica (in Basilio συμφωνίαν νύμφης καὶ νυμφίου, in Teodoreto μυστικὴν συνάφειαν τῆς νύμφης καὶ τοῦ νυμφίου).

Aggiungiamo, poi, che, fra i vari riferimenti al Cantico disseminati nelle opere di Basilio,¹⁰³ una in particolare ricorre nelle *Omèlie sull'Esamerone*.¹⁰⁴ di fatto si tratta di una semplice citazione, priva di commenti significativi, però, poiché nelle stesse omèlie ricorre il riferimento alle “vecchiette ubriache” e alle “leggi della allegoria” (espressione presente nell'introduzione al commento al Cantico), ciò fa pensare che Teodoreto abbia attinto almeno anche a quest'altra opera di Basilio; il vescovo di Cesarea aveva probabilmente un forte ascendente su Teodoreto.

Giovanni Crisostomo.

Non ci soffermiamo sulle citazioni del Cantico da parte del Crisostomo perché non hanno niente di notevole rispetto al nostro obiettivo, ma su una particolare espressione usata da Teodoreto nel presentare il personaggio: « Giovanni, che sta irrigando con le correnti dell'insegnamento tutto il mondo fino ad oggi ».¹⁰⁵ A parte il fatto che una definizione simile ritorna anche nell'*Eranistès* e nella

grecques), in *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, ed. J. Dummer, Berlin 1987 (TU 133), 249-270.

¹⁰⁰ Bas., *Hom.* 12, 1 (PG 31, 388A, lin. 9).

¹⁰¹ Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 29B).

¹⁰² Bas., *Hom.* 12, 1 (PG 31, 388A, lin. 5) e Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 48A).

¹⁰³ Sono circa 15, ma alcune appartengono ad opere spurie.

¹⁰⁴ Si tratta di *Cl.* 5,2a « Io dormo e il mio cuore veglia » (cf. *Hex.* 7 [SCH 26bis, 426]).

¹⁰⁵ Καὶ Ἰωάννης ὁ τοῖς ῥεύμασι τῆς διδασκαλίας μέχρι καὶ τήμερον πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἀρδεύων (Thdt., *Cant. praef.* [PG 81, 32B]).

lettera 151 *C'è un solo figlio*,¹⁰⁶ notiamo che seppur la celebrazione sia abbastanza rituale (la metafora dell'irrigazione rimanda alla prolificità compositiva e l'idea di "tutto il mondo" alla diffusione del retore cristiano), nel commento al Cantico c'è un elemento in più che non ritorna negli altri testi, e cioè la precisazione "fino ad oggi", dove τήμερον (che etimologicamente è collegato a ἡμέρα) designa una collocazione temporale precisa, 'ora, nel momento presente'. Che cosa intende Teodoreto con questa indicazione? È solo un modo un dire o sottintende qualcosa di più concreto?

Nell'altra occorrenza del termine nel commento al Cantico¹⁰⁷ il significato è indubitabilmente quello letterale, così come lo è nelle altre opere di Teodoreto, pertanto sembra proprio che il vescovo di Cirro si stia riferendo a qualche episodio particolare, legato a Crisostomo e accaduto alla fine degli anni Venti del V secolo. Di fatto sappiamo che tra il 414 e il 421 il vescovo Alessandro di Costantinopoli reinserì il nome di Crisostomo nei dittici e ritornò alla comunione romana, oltre al fatto che nello scambio epistolare tra Cirillo e Acacio si fa riferimento proprio a quei dittici,¹⁰⁸ ma per venire ancora più vicini alla data di composizione, secondo Scipioni il comportamento di Nestorio appena insediato a Costantinopoli, convintamente moralizzatore della vita della capitale, ricorda quello che aveva tenuto Crisostomo¹⁰⁹ e la sua predicazione gli era particolarmente vicina.¹¹⁰ Non è impossibile che Teodoreto se ne sia reso conto e a questo fa riferimento con τήμερον.

¹⁰⁶ Rispettivamente: « Giovanni, la grande lampada del mondo che irrigò la Chiesa di Antiochia » (cf. *Eran.* 1, 45 [PG 83, 77C¹¹]) e « Giovanni, il maestro di tutto il mondo » (cf. PG 83, 1440C³).

¹⁰⁷ « Per mezzo di tutti i profeti promette di giungere, ma fino ad oggi non volle compiere le promesse » (cf. PG 81, 53D lin. 3), è la sposa che parla in *Cl.* 1,2.

¹⁰⁸ « Quelques années auparavant [del 433] ils [Acace de Bérée e Cyrille d'Alexandrie] avaient échangé del lettres au sujet de l'inscription du nom de saint Jean Chrysostome dans les diptyques » (G. Bardy, *Acace de Bérée et son rôle dans la controverse nestorienne*, in *Revue des Sciences Religieuses* 18 (1938), 20).

¹⁰⁹ Cf. L.I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano 1974 (*Studia patristica Mediolanensia* 1), 31-32.

¹¹⁰ « Il quale [Crisostomo], in questi temi, è da ritenersi la principale fonte di Nestorio » (*Ibid.*, 44-45. 46).

Tutti quelli dopo di loro.

È quasi impossibile determinare chi avesse in mente Teodoreto quando scriveva dei successori dei Cappadoci e degli Antiocheni, tanto più che egli non pensava esattamente a qualcuno che lo aveva commentato (in tal caso potremmo fare i nomi di Filone di Carpasia o Nilo di Ancira), ma a coloro che ne avevano affermato la canonicità. Possiamo comunque risalire al fatto che egli intendesse scrittori autorevoli delle Chiese, vissuti e operanti nei primi decenni del V secolo (l'ultimo citato, Crisostomo, muore nel 407) e che avevano riconosciuto la spiritualità del Cantico. Forse pensa a Severiano di Gabala, omiletico costantinopolitano di cui riecheggia qualche passo, forse si riferisce all'opera di Cirillo di Alessandria, di cui omette il nome a causa della diatriba che stava cominciando con Nestorio.

Una circostanza, però, si può ricostruire più precisamente. L'unico passo in cui Teodoreto dichiara esplicitamente di conoscere il testo di altri interpreti (τινὲς τῶν ἑρμηνευκῶτων)¹¹¹ è *Cl.* 2,15 « Fermate per noi le piccole volpi, che rovinano le vigne », riguardo al quale Guinot ha scritto che è evidente l'ispirazione da Origene, anche se, mentre nell'Alessandrino la spiegazione più ampia si fonda sull'accostamento tra « piccole » e « volpi », in Teodoreto accade il contrario.¹¹²

Sembra di ravvisare una sorta di strabismo nell'atteggiamento di Teodoreto, il quale in un primo momento accetta la lezione « piccole volpi » e semplicemente riporta che altri, invece, hanno accostato « piccole » alle vigne, poi riconosce la sostanziale equivalenza di « questo pensiero e quello » (che non sono proprio coincidenti), poi però di fatto sviluppa la sua interpretazione solo sulla seconda concordanza: un atteggiamento davvero strano.

Se leggiamo bene il testo, però, ci si renderà conto che lo strabismo è solo apparente e che Teodoreto non si sta confondendo affatto. In realtà, egli, come è suo solito, non propende né per l'una né per l'altra spiegazione e crede davvero che non ci sia sostanziale differenza tra le due, dal momento che egli non fonda la propria interpretazione su 2,15a, bensì su 2,15b « e le nostre vigne sono in

¹¹¹ Thdt., *Cant.* (PG 81, 108C, lin. 14).

¹¹² Cf. J.-N. Guinot, *L'exégèse*, 214 (cf. anche 639).

fiore », ¹¹³ e da questa seconda parte del versetto trae il concetto che le “vigne” minacciate, cioè le Chiese, siano quelle ancora giovani e deboli. Come è sua abitudine nell’opera, il versetto successivo illumina il senso di tutto il passo, che, pertanto, veramente non differisce, sia che si intenda « piccole » con « volpi » sia con « vigne »: tanto per lui le vigne sono comunque piccole, perché sono “in fiore”.

Egli, dunque, parte dal nesso “piccole volpi” probabilmente perché così lo coglie nel testo originale ¹¹⁴ e registra la possibilità della seconda concordanza. Ma da dove trae l’informazione degli “altri traduttori”? Secondo Guinot – come abbiamo detto – da Origene, ma lo stesso studioso francese ravvisa qualche stranezza nella difformità tra lo spazio dato alle due diverse interpretazioni nei due commentatori e conclude che, nel momento in cui si trova una somiglianza, immediatamente essa risulta non determinante. ¹¹⁵ Per parte nostra possiamo avanzare un’altra ipotesi.

Tra gli scrittori cappadoci contemporanei a Basilio di Cesarea si trova anche Anfilochio di Iconio, il quale, nella sua opera contro gli eretici, ad un certo punto ¹¹⁶ riporta il passo del Cantico 2,15a in un contesto di notevole somiglianza con Teodoreto, soprattutto da un punto di vista lessicale.

Anfilochio non si sofferma sul senso di μικροὺς concordato con ἀλώπεκας, ma ne commenta globalmente l’immagine e al termine aggiunge che è possibile riferire l’aggettivo anche a ἀμπελῶνας (« senza che il significato generale muti », proprio come dice Teodoreto). Alcuni termini ritornano sia nell’uno che nell’altro autore (πειρῶνται, ἀπατῶν, φρόνημα), forse non determinanti, ma significativi; così anche l’immagine delle volpi come “ladri”. ¹¹⁷ La causa principale addotta da Anfilochio per spiegare l’arma degli

¹¹³ Cf. Thdt., *Cant.* (PG 81, 108D, lin. 5).

¹¹⁴ Rimane il problema della concordanza tra ἡ ἀλώπηξ e il maschile μικροὺς, ma si deve al fatto che nel testo del Cantico è usato nel genere maschile, come anche nel commento di Origene presente nelle catene: cf. *Commentario al Cantico dei cantici*, ed. M.A. Barbàra, Bologna 2005 (Biblioteca patristica 42), 198.

¹¹⁵ Cf. J.-N. Guinot, *L’exégèse*, 214.

¹¹⁶ Cf. *Contra haereticos* (CCSG 3, 181): è nelle prime righe di quanto ci è pervenuto, ma non sembra essere l’inizio del libro.

¹¹⁷ Ἀλλὰ λάθρα ὡς κλέπται in Anfilochio, ὑποκλέπτειν in Teodoreto.

eretici è l'astuzia (τὸ δολερὸν),¹¹⁸ proprio come in Teodoreto la spiegazione dell'allegoria delle volpi è resa con coloro che possiedono un pensiero astuto (δολερὸν φρόνημα)¹¹⁹ e poco dopo che ingannano δολερῶς.¹²⁰ Nelle righe 7-10 il Cappadoce allude all'utilizzo delle Scritture che può essere – come per un medicinale – salutare se attuato con saggezza o velenoso se attuato con leggerezza (alludendo chiaramente alle menzogne degli eretici), proprio come Teodoreto, nell'unico altro passo in cui si sofferma sulle eresie, dice che gli eretici « offrono alle loro pecore veleni invece di erba nutriente ».¹²¹ Ma la somiglianza più cogente ci sembra un'altra. Nello spiegare la minaccia delle eresie Anfiloquio scrive: τὰς μὲν οὖν λοιπὰς αἱρέσεις ἔστιν εὐρεῖν ὅτι καὶ λόγον καὶ πιθανότητα ἔχουσι καὶ συλλογισμοῖς καὶ σοφισμασί τινων ἀπλούστερων περιγίνονται;¹²² il brano ha straordinari legami con il medesimo brano di Teodoreto sulle eresie: οὗτοι γὰρ τῇ πιθανότητι τῶν λόγων, καὶ ταῖς τῶν συλλογισμῶν παγίσι τε καὶ πλοκαῖς, τοὺς ἀπλούστερον διακειμένους ἐξαπατῶντες λυμáινονται ταῖς ἀμπέλοις,¹²³ tanto da far pensare ad un modello esplicito.

Dunque, Teodoreto legge l'opera di Anfiloquio contro gli eretici (per documentarsi nella sua pastorale apologetica antieretica dei primi anni di episcopato, o in occasione della *querelle* sul *theotokos*), vi trova il versetto del Cantico, se ne ricorda quando scrive il commento. Questo certamente non esclude che abbia trovato la fonte della concordanza alternativa presso Origene, ma ne pone ulteriormente in dubbio la certezza, anche perché sembra che l'Antiocheno si rifaccia più ad Anfiloquio che ad Origene. Ciò significherebbe che, nell'unico passo in cui egli cita altri commentatori, di fatto la fonte sia non il commentatore noto e indiscusso, ma un antieretico.

In conclusione, le riflessioni teologiche sulla canonicità ci illuminano anche compiutamente sulla sua posizione esegetica: egli dice, infatti, che sia Esdra sia i Padri, avendo giudicato il Cantico

¹¹⁸ Amph., *Contra haereticos* (CCSG 3, 181).

¹¹⁹ Thdt., *Cant.* (PG 81, 108D, lin. 3).

¹²⁰ Thdt., *Cant.* (PG 81, 109A, lin. 2).

¹²¹ Cf. Thdt., *Cant.* 1,6 (PG 81, 73C).

¹²² Amph., *Contra haereticos* (CCSG 3, 181).

¹²³ Thdt., *Cant.* (PG 81, 109A, lin. 4).

spirituale e degno della Chiesa, lo hanno annoverato tra le Scritture divine e per questo non hanno reputato il libro pieno di sfrenatezza e di amore per il piacere.¹²⁴ Ora, poiché era indubbio anche agli occhi di Teodoro che il Cantico dei cantici tratta di argomenti sentimentali ed erotici, evidentemente egli sostiene che la spiritualità dell'opera e la sua santità ne svuotano il contenuto immorale e costringono praticamente il lettore ad interpretarlo in modo allegorico.

LUCA GIANCARLI
Via Amendola, 42
60033 Chiaravalle (AN)
ITALIA
luca.giancarli@istruzione.it

ABSTRACT

In the preface to his commentary on the Song of Songs, Theodoret of Cyrillus states that the book has without doubt a spiritual meaning and that a literal interpretation is worthy only of wicked heretics, ridiculous in their own blindness, amongst whom it is difficult to include Theodore of Mopsuestia. The spiritual nature of the Song of Songs is supported by the reference to Esdra and by the many early Fathers who have commented upon it (amongst whom Eusebius has pride of place, followed by Origen, then Cyrian for the struggle against heretics) or who have acknowledged it as sacred (amongst whom are Basil, Gregory of Nazianzo and, contrary to common belief, Amphilochius of Iconium). The sacredness of the work voids its immoral content and compels one to interpret it in an allegorical way.

¹²⁴ Cf. Thdt., *Cant. praef.* (PG 81, 29B).

