

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Nr. 21-1/2026

CLASSICA & CHRISTIANA



EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI

Classica et Christiana

Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine

Fondator: Nelu ZUGRAVU

21/1, 2026

Classica et Christiana

Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani

Fondatore: Nelu ZUGRAVU

21/1, 2026

ISSN: 1842 – 3043

e-ISSN: 2393 – 2961

Comitetul științific / Comitato scientifico

Moisés ANTIQUEIRA (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC - PRES Paris Cité Sorbonne)
Immacolata AULISA (Università di Bari Aldo Moro)
Andrea BALBO (Università degli Studi di Torino)
Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari)
Livia BUZOIANU (Muzeul Național de Istorie și Arheologie Constanța)
Claudio César CALABRESE (Universidad Panamericana - Campus Aguascalientes)
Dan DANA (Centre National de la Recherche Scientifique/HiSoMA (UMR 5189), Lyon)
Beatrice GIROTTI (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna)
Maria Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)
Attila JAKÁB (Civitas Europica Centralis, Budapest)
Fred W. JENKINS (University of Dayton)
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)
Carmela LAUDANI (Università della Calabria)
Patrizia MASCOLI (Università di Bari Aldo Moro)
Dominic MOREAU (Université de Lille)
Sorin NEMETI (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)
Vladimir P. PETROVIĆ (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)
Luigi PIACENTE (Università di Bari Aldo Moro)
Sanja PILIPOVIĆ (Institute of Archaeology, Belgrade)
Mihai POPESCU (C.N.R.S. - ANHIMA, Paris)
Julijana VISOČNIK (Archdiocesan Archives of Ljubljana)
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

Comitetul de redacție / Comitato di redazione

Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)
Nelu ZUGRAVU, director al Centrului de Studii Clasice și Creștine
al Facultății de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
(*director responsabil / direttore responsabile*)
Claudiu-Costel LUCA (Centrul de Studii Clasice și Creștine)

Correspondența / Corrispondenza:

Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine
Bd. Carol I, nr. 11, 700506 - Iași, România
Tel. ++40 232 201634 / Fax ++40 232 201156
e-mail: nelu@uaic.ro

Toate contribuțiile sunt supuse unei duble analize anonime (*double-blind peer review*), efectuate de specialiști români și străini.

All contributions are subject to a double anonymous analysis (*double blind peer review*), carried out by Romanian and foreign specialists.

La redazione sottopone preliminarmente tutti i contributi pervenuti a un procedimento di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*) affidato a specialisti romeni e stranieri.

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAȘI
FACULTATEA DE ISTORIE
CENTRUL DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE

Classica et Christiana

**21/1
2026**

**Convegno Internazionale (XIV Convegno romeno-italiano)
Crisi e declino nell'antichità greco-romana
(Iași, 17-19 settembre 2025)**

a cura di

Nelu ZUGRAVU

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
700511 - Iași, tel./fax ++ 40 0232 314947

SIGLE ȘI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 9

Convegno Internazionale (XIV Convegno romeno-italiano)

Crisi e declino nell'antichità greco-romana

(Iași, 17-19 settembre 2025)

Programul colocviului [The colloquium program] / 11

Moisés ANTIQUEIRA, Accompanied by the gods: Diana and Hercules on the imperial coinage of Aemilian (253) / 21

Antonella BRUZZONE, Dal *Cosmos* al *Chaos*. Lo spettro della catastrofe in Claudiano [From *Cosmos* to *Chaos*. The specter of catastrophe in Claudian] / 43

Juan Ramón CARBÓ GARCÍA, *Ignorantia de barbaris*. Complacency, boastfulness and security in the Roman worldview in the face of the new bordering peoples in the mid-third century A.D.: from contempt to bewilderment / 61

Immacolata ERAMO, Ammiano Marcellino e la crisi dopo Adrianopoli [Ammianus Marcellinus and the crisis following the Battle of Adrianople] / 79

Erica FILIPPINI, *Dacia Felix*: La costruzione dell'immagine della provincia *Dacia* nella monetazione di età imperiale [*Dacia Felix*: Constructing the image of the province of Dacia in the coinage of the imperial period] / 99

Beatrice GIROTTI, Testimoniare la “resilienza” nei secoli III-VI d.C. *Restitutor, receptor* e altri strumenti storiografici di fronte ai cambiamenti [Bearing witness to ‘resilience’ from the 3rd to the 6th centuries AD. *Restitutor, receptor*, and other historiographical tools in the face of change] / 129

- M.^a Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE, Témoignages épigraphiques de Trebonianus Gallus et Volusianus dans les provinces hispaniques [Epigraphic evidence of Trebonianus Gallus and Volusianus in the Hispanic provinces] / 155
- Emanuel GROSU, *Do ut des*: la crisi della fede. Il patto col diavolo o l'estremo pragmatismo di un principio giuridico nel poema *Lapsus et conversio Theophili vicedomini* (Roswitha di Gandersheim, secolo X) [*Do ut des*: the crisis of faith. The pact with the devil, or the extreme pragmatism of a legal principle in the poem *Lapsus et conversio Theophili vicedomini* (Hrotsvitha of Gandersheim, 10th century)] / 173
- Lucrețiu MIHAILESCU-BÎRLIBA, *Vias et pontes disrutas...* On two milestones from Maximinus' Reign / 189
- Manuela MONGARDI, Magnia Urbica, l'ultima 'Soldatenkaiserin' [Magnia Urbica, the last 'Soldatenkaiserin'] / 197
- Sorin NEMETI, Religious strategies in an age of anxiety. Votive dedications from Roman Dacia from the time of Barrack Emperors / 223
- Miguel P. SANCHO GÓMEZ, El ejército romano da Aureliano y Probo en la *Historia Augusta* [The Roman army of Aurelian and Probus in the *Historia Augusta*] / 237
- Anne VIAL-LOGEAY, Pline l'Ancien et la perception des crises politiques à Rome [Pliny the Elder and the perception of political crises in Rome] / 263
- Nelu ZUGRAVU, *Cuncta ad extremum reciderant*: retorica della crisi nelle fonti latine tardoantiche [*Cuncta ad extremum reciderant*: the rhetoric of crisis in Late Antique Latin sources] / 279

STUDII – STUDI / 337

Maria AMBROSETTI, L'edizione digitale degli storici latini in frammenti.

Problemi, metodi, prospettive [The digital edition of fragmentary Latin historians. Problems, methods and perspectives] / 337

Bojan B. POPOVIĆ, The Roman bath at Timacum Maius – an architectural complex / 349

OPINII – OPINIONI / 375

Dan DANA, Abandonurile rațiunii. Despre o carte recentă [The abandonments of reason: on a recent book] / 375

RECENZII ȘI NOTE BIBLIOGRAFICE – RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE / 389

ISIDOR DE SEVILLA, *Etimologii. XIII-XIV*, ediție bilingvă, ediție îngrijită, traducere din limba latină, studiu introductiv, cronologie și note de Anca CRIVĂȚ, Editura Polirom, Iași, 2025 (*Nelu ZUGRAVU*) / 389; Catherine NIXEY, *Erezie. Isus Cristos și ceilalți fii ai lui Dumnezeu*, traducere din limba engleză de Radu CUCUTEANU, Editura Humanitas, București, 2025 (*Alexandru Eusebie TOMIUC*) / 393; Peter BROWN, *Augustin de Hippona. O biografie*, traducere din limba engleză de Ionela GANEA și Cristian STOICA, Editura Polirom, Iași, 2025 (*Ștefan PUȘCAȘU*) / 397; Peter HEATHER, John RAPLEY, *De ce se prăbușesc imperiile. Roma, America și viitorul Occidentului*, traducere de Alexandru CORMOȘ, Editura Litera, București, 2025 (*Alecsandru VOICU*) / 401

CRONICA – CRONACA / 407

SIGLE ȘI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI*

<i>ActaMN</i>	<i>Acta Musei Napocensis</i> , Cluj-Napoca.
<i>BHAC</i>	<i>Bonner Historia-Augusta-Colloquium</i> , Bonn.
<i>BHL</i>	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i> , Bruxelles.
<i>EDR</i>	<i>Epigraphic Database Rome</i> .
<i>EDCS</i>	Epigraphische Datenbank Clauss-Slaby, Eichstätt-Ingolstadt.
<i>EN</i>	<i>Ephemeris Napocensis</i> , Cluj-Napoca.
<i>FHDR</i> , II	<i>Fontes ad historiam Dacoromaniae pertinentes</i> , II, <i>De la anul 300 până la anul 1000</i> , București, 1970.
<i>MGH</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> .
<i>Occidente/Oriente</i>	<i>Occidente/Oriente. Rivista internazionale di studi tardoantichi</i> , Pisa-Roma.
<i>PIR</i>	<i>Prosopographie chrétienne du Bas-Empire</i> , éd. par A. Mandouze et al., 4 voll., Paris-Rome 1982-2013.
<i>PLRE</i> , I	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , I, A.D. 260-395, by A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge, 1971.
<i>RE</i>	<i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> .
<i>RIC</i>	<i>The Roman Imperial Coinage</i> .
<i>RRMAM</i>	D. French, <i>Roman Roads and Milestones of Asia Minor</i> , Vol. III, British Institute at Ankara, 2012-2016.
<i>SCIVA</i>	<i>Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie</i> , București.
<i>TD</i>	<i>Thraco-Dacica</i> , București.
<i>Thll</i>	<i>Thesaurus linguae Latinae</i> .

* Cu excepția celor din *L'Année Philologique* și *L'Année Épigraphique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique* e *L'Année Épigraphique*.



UNIVERSITATEA
„ALEXANDRU IOAN CUZA”
din IAȘI



Centrul de Studii
Clasice și Creștine



PRIMĂRIA
MUNICIPIULUI
IAȘI



FACULTATEA de
ISTORIE

CONVEGNO INTERNAZIONALE

(XIV CONVEGNO ROMENO-ITALIANO)

COLOCVIU INTERNAȚIONAL

(AL XIV-LEA COLOCVIU ROMÂNŌ-ITALIAN)

CRISI E DECLINO NELL'ANTICHITÀ
GRECO-ROMANA

CRIZĂ ȘI DECLIN ÎN ANTICHITATEA
GRECO-ROMANĂ

IAȘI

17-19 SETTEMBRE / SEPTEMBRIE 2025

SALA H, FACULTATEA DE ISTORIE





**CONVEGNO INTERNAZIONALE
(XIV CONVEGNO ROMENO-ITALIANO)
*Crisi e declino nell'antichità greco-romana***

**INTERNATIONAL COLLOQUIUM
(XIV ROMANIAN-ITALIAN COLLOQUIUM)
*Crisis and Decline in Greco-Roman Antiquity***

**COLLOQUE INTERNATIONAL
(XIV COLLOQUE ROUMAIN-ITALIEN)
*Crise et déclin dans l'Antiquité gréco-romaine***

**COLOCVIU INTERNAȚIONAL
(AL XIV-LEA COLOCVIU ROMÂNNO-ITALIAN)
*Criză și declin în antichitatea greco-romană***

**Iași, 17-19 settembre / septembrie 2025
Sala H₁ (Facoltà di Storia / Facultatea de Istorie)**

Organizzatori / Organizatori

**Nelu ZUGRAVU, Roxana-Gabriela CURCĂ
(PN-IV-P1-PCE-2023-1560)**

**COLOCVIU FINANȚAT DE PRIMĂRIA MUNICIPIULUI IAȘI
PRIN H.C.L. NR. 98/27.03.2025**

PROGRAMMA / PROGRAM

Mercoledì / Miercuri, 17 settembre / septembrie 2025

13.45-14.00

Moderatore / Moderator:

Nelu ZUGRAVU

13.45-14.00: Saluti istituzionali e introduzione ai lavori / Salutul organizatorilor
Mihai CHIRICA, Primarul Municipiului Iași / Sindaco del Comune di Iași
Liviu MAHA, Rectorul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași / Rettore
dell’Università «Alexandru Ioan Cuza» di Iași
Lucrețiu-Ion BÎRLIBA, Decanul Facultății de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași / Preside della Facoltà di Storia, Università «Alexandru Ioan Cuza» di Iași
Nelu ZUGRAVU, Directorul Centrului de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași / Direttore del Centro di Studi Classici e Cristiani, Facoltà di Storia, Università «Alexandru Ioan Cuza» di Iași

14.00-14.45

Moderatore / Moderator:

Roxana-Gabriela CURCĂ

14.00-14.30: Relazione inaugurale / Comunicare inaugurală: Anne VIAL-LOGEAY,
Décadence de Rome, crise(s), ou phénomène cyclique ? Quelques observations sur l’Histoire naturelle de Pline l’Ancien

14.30-14.45: Discussioni / Discuții

14.45-15.00: Pausa / Pauză

15.00-17.00

Moderatore / Moderator:

Dumitru Dănuț APARASCHIVEI

15.00-15.30: Lucrețiu-Ion BÎRLIBA, *La cohors III Collecta : origine et rôle stratégique*

15.30-16.00: Roxana-Gabriela CURCĂ, *L’épigraphie honorifique latine durant la crise en Mésie Inférieure* (PN-IV-P1-PCE-2023-1560)

16.00-16.30 (RO) / 15.00-15.30 (ES): M.a Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE,
Les témoignages épigraphiques de Trebonianus Gallus et Volusianus en Hispanie (online)

16.30-17.00: Discussioni / Discuții

17.00-17.15: Pausa caffè / Pauză de cafea

17.15-18.30

Moderatore / Moderator:

Lucrețiu-Ion BÎRLIBA

17.15-17.45: Dan MATEI, *The reuse of lithic spolia in the interventions to the structures of the castra from Dacia in the period of the “military anarchy” (AD 235 - the Aurelian retreat)*

17.45-18.15: Dumitru Dănuț APARASCHIVEI, *Crisis and decline of urban life in the border province of Scythia. The case of the city of Ibida*

18.15-18.45: Miguel Pablo SANCHO GÓMEZ, *The Roman army of Aurelian and Probus in the Historia Augusta*

18.45-19.00: Discussioni / Discuții

19.00: Cena / Cina

Giovedì / Joi, 18 settembre / septembrie 2025

9.00-10.15

Moderatore / Moderator:

Immacolata ERAMO

9.00-9.30: Dragoș HĂLMAGI, *Civic crisis and private aid: revisiting the epigraphic evidence on shortages and loans in Hellenistic Istros* (online)

9.30-10.00: Giusto TRAINA, *The Mithridatic crisis*

10.00-10.15: Discussioni / Discuții

10.15-10.30: Pausa caffè / Pauză de cafea

10.30-12.30

Moderatore / Moderator:

Luigi PIACENTE

10.30-11.00: Nelu ZUGRAVU, «*Cuncta ad extremum reciderant*»: *retorica della crisi nelle fonti latine tardoantiche*

11.00-11.30: Beatrice GIROTTI, *Lessico della resilienza: restitutor*

11.30-12.00: Manuela MONGARDI, *Magnia Urbica: l'ultima “Soldatenkaiserin”*

12.00-12.30: Discussioni / Discuții

12.30-15.00: Pausa pranzo / Pauză de prânz

15.00-16.15

Moderatore / Moderator:

Giusto TRAINA

15.00-15.30: Immacolata ERAMO, *La crisi dopo Adrianopoli: strategie narrative*

15.30-16.00: Antonella BRUZZONE, *Dal Cosmos al Chaos. Lo spettro della catastrofe in Claudiano*

16.00-16.15: Discussioni / Discuții

16.15-16.30: Pausa caffè / Pauză de cafea

16.30-18.30

Moderatore / Moderator:

Juan Ramón CARBÓ GARCÍA

16.30-17.00: Dan DEAC, *Isism after the Severans in the Danubian-Balkan region of the Roman world*

17.00-17.30: Sorin NEMETI, *Religious Strategies in an Age of Anxiety. Votive Dedications from Roman Dacia from the time of Barrack Emperors*

17.30-18.00: Moisés ANTIGUEIRA, *Accompanied by the gods: Diana and Hercules on the imperial coinage of Aemilian (253)* (online)

18.00-18.30: Discussioni / Discuții

18.30: Cena / Cina

Venerdì / Vineri, 19 settembre / septembrie 2025

9.00-10.45

Moderatore / Moderator:

Miguel Pablo SANCHO GÓMEZ

9.00-9.30: Lucian MUNTEANU, *Monetary “crises” in the Roman world and coin finds from Barbaricum. The case of Western Moldavia (Romania) in the first half of the 3rd century*

9.30-10.00: Juan Ramón CARBÓ GARCÍA, *Ignorantia de barbaris. Complacency, boast-fulness and security in the Roman worldview in the face of the new bordering peoples in the mid-third century A.D.: from contempt to bewilderment*

10.00-10.30: Florica MIHUȚ-BOHÎLȚEA, *The decline of personal freedom in Tacitus’ Annals thought the testamentary practices* (online)

10.30-10.45: Discussioni / Discuții

10.45-11.00: Pausa caffè / Pauză de cafea

11.00-12.15

Moderatore / Moderator:

Claudia-Dorina TĂRNAUCEANU

11.00-11.30: Emanuel GROSU, *Do ut des: la crisi della fede. Il patto col diavolo o l'estremo pragmatismo di un principio giuridico nel poema Lapsus et conversio Theophili vicedomini (Hrotsvita di Gandersheim, X secolo)*

11.30-12.00: Rino MODONUTTI, *Il declino della latinità classica nella riflessione dei primi Umanisti: il caso di Sicco Polenton*

12.00-12.15: Discussioni / Discuții

12.15-12.30 : Pausa / Pauză

12.30-13.00

Moderatore / Moderator:

Nelu ZUGRAVU

Presentazioni libri

Luigi PIACENTE presenta: MARCUS TULLIUS CICERO, *Hortensius sive de philosophia. Hortensius sau despre filosofie*, a cura di Constantin-Ionuț MIHAI, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2025

Flavian-Pavel CHILCOȘ presenta: CLAUDIU-COSTEL LUCA, *Cronologia istoriei Romei în istoriografia latină păgână din a doua jumătate a secolului al IV-lea*, Editura PIM, Iași, 2024

Emanuel GROSU presenta: Claudio LEONARDI *et al.*, *Literatura latină medievală (secolele VI-XV). Un manual*, traduzione e edizione in lingua rumena a cura di Emanuel GROSU, Editura Polirom, Iași, 2025

14.30-14.45

Nelu ZUGRAVU

Conclusioni e chiusura lavori / Concluzii; închiderea colocviului



Partecipanti / Participanți

1. Moisés ANTIQUEIRA, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brazil
2. Dumitru Dănuț APARASCHIVEI, Departamentul de Arheologie Clasică, Academia Română, Institutul de Arheologie Iași, România
3. Lucrețiu-Ion BÎRLIBA, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, România
4. Antonella BRUZZONE, Dipartimento di Storia, Scienze dell’Uomo e della Formazione, Università degli Studi di Sassari, Italia
5. Juan Ramón CARBÓ GARCÍA, Departamento de Ciencias Humanas y Religiosas, Universidad Católica San Antonio de Murcia, España
6. Flavian-Pavel CHILCOȘ, Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, România
7. Roxana-Gabriela CURCĂ, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, România
8. Dan DEAC, Muzeul Județean de Istorie și Artă Zalău, România
9. Immacolata ERAMO, Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica, Università degli Studi di Bari, Italia
10. Erica FILIPPINI, Dipartimento di Storia Culture Civiltà - DiSCi, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Italia
11. Beatrice GIROTTI, Dipartimento di Storia Culture Civiltà - DiSCi, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Italia
12. M.a Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE, Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Filología Griega y Filología Latina, Área de Historia Antigua, Universidad de Alicante, España
13. Emanuel GROSU, Departamentul Socio-Uman, Institutul de Cercetări Interdisciplinare, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, România

14. Dragoș HALMAGI, Academia Română, Institutul de Arheologie „Vasile Pârvan”, București, România
15. Dan MATEI, Muzeul de Istorie Turda, România
16. Florica MIHUȚ-BOHÎLȚEA, Departamentul de Istorie Antică, Arheologie și Istoria Artei, Facultatea de Istorie, Universitatea din București
17. Rino MODONUTTI, Dipartimento degli Studi Linguistici e Letterari, Università degli Studi di Padova, Italia
18. Manuela MONGARDI, Dipartimento di Storia Culture Civiltà - DiSci, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Italia
19. Lucian MUNTEANU, Departamentul de Arheologie Clasică, Academia Română, Institutul de Arheologie Iași, România
20. Sorin NEMETI, Departamentul de Istorie Veche și Arheologie, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, România
21. Luigi PIACENTE, Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica, Università degli Studi di Bari, Italia
22. Miguel Pablo SANCHO GÓMEZ, Facultad de Educación, Universidad Católica San Antonio de Murcia, España
23. Giusto TRAINA, Faculté de Lettres, Sorbonne Université, France - Dipartimento di Beni Culturali, Università del Salento, Italia
24. Anne VIAL-LOGEAY, Équipe de Recherche Interdisciplinaire sur les Aires Culturelles (ERLAC UR 4705), Université de Rouen Normandie, France
25. Nelu ZUGRAVU, Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, România

Centrul de Studii Clasice și Creștine
Facultatea de Istorie
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”
Bd. Carol I nr. 11
700506 - IAȘI, RO
<https://www.facebook.com/csciciasi>



THOMAS COLE, *THE COURSE OF EMPIRE* (1836): *THE CONSUMMATION OF EMPIRE; DESTRUCTION*

CENTRUL DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE
 FACULTATEA DE ISTORIE
 UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA”
 BD. CAROL I NR. 11
 700506 - IASI, RO
<https://www.facebook.com/csciciasi>

DO UT DES: LA CRISI DELLA FEDE. IL PATTO COL DIAVOLO O L'ESTREMO PRAGMATISMO DI UN PRINCIPIO GIURIDICO NEL POEMA *LAPSUS ET CONVERSIO THEOPHILI VICEDOMINI* (ROSWITHA DI GANDERSHEIM, SECOLO X)

Emanuel GROSU*

(Institutul de Cercetări Interdisciplinare – DSU,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)

Keywords: *pact, devil, faith, Legend of Theophilus, Hrotsvitha of Gandersheim.*

Abstract: *Do ut des: the crisis of faith. The pact with the devil, or the extreme pragmatism of a legal principle in the poem *Lapsus et conversio Theophili vicedomini* (Hrotsvitha of Gandersheim, 10th century). The theme of the pact with the devil has its origins in the Greek Middle Ages, in texts that were believed to recount events which had truly taken place. Through a series of translations, this motif entered Latin-language culture and was eventually integrated into the literary repertoire – apparently beginning with the work of Hrotsvitha, the author of two poems that explore the theme in two distinct versions, differing primarily in their motivational frameworks. Although in both versions the pact with the devil involves a nearly identical crisis of faith, it was the Legend of Theophilus that resonated more closely with the sensibilities of Latin audiences. In the following pages, we propose a concise analysis of this crisis as portrayed in *Lapsus et conversio Theophili vicedomini*, and aim to position the poem – within this interpretive framework—among the broader corpus of texts that contributed to the emergence and evolution of the theme.*

Parole-chiave: *patto, diavolo, fede, Leggenda di Teofilo, Roswitha di Gandersheim.*

Riassunto: *Il patto con il diavolo affonda le sue origini nel Medioevo greco, in testi che si riteneva riferissero eventi realmente accaduti. Dopo essere stato inserito nella cultura di lingua latina attraverso alcune traduzioni, esso è stato assimilato nel repertorio letterario, presumibilmente a partire dall'opera di Roswitha, autrice di due poemi che affrontano l'argomento secondo due varianti differenti dal*

* emanuel.grosu@uaic.ro; emagrosu@yahoo.com

punto di vista motivazionale. Sebbene in entrambe le versioni il patto con il diavolo implichi una crisi della fede (pressoché) identica, fu la Legenda di Teofilo a rivelarsi maggiormente affine alla sensibilità dei latini. Nel presente contributo ci proponiamo di offrire una breve analisi di tale crisi in Lapsus et conversio Theophili vicedomini, inserendo, da questa prospettiva, il poema nel quadro più ampio dei testi che hanno contribuito alla nascita e allo sviluppo del tema.

Cuvinte-cheie: pact, diavol, credință, Legenda lui Teofil, Hrotsvita de Gandersheim.

Rezumat: **Do ut des: criza credinței. Pactul cu diavolul sau pragmatismul extrem al unui principiu juridic în poemul Lapsus et conversio Theophili vicedomini (Hrotsvita din Gandersheim, secolul al X-lea).** Tema pactului cu diavolul își are originile în Evul Mediu grec, în texte despre care se credea că relatează evenimente petrecute cu adevărat. Printr-o serie de traduceri, acest motiv a pătruns în cultura de limbă latină și a fost ulterior integrat în repertoriul literar – aparent începând cu opera Hrotsvitei, autoarea a două poeme care abordează tema în două versiuni distincte, diferite în principal prin cadrele lor motivaționale. Deși în ambele versiuni pactul cu diavolul implică o criză a credinței aproape identică, Legenda lui Teofil a rezonat mai profund cu sensibilitatea publicului latin. În paginile următoare, propunem o analiză concisă a acestei crize așa cum este ea reprezentată în Lapsus et conversio Theophili vicedomini și ne propunem să situăm poemul – în acest cadru interpretativ – în cadrul mai larg al corpusului de texte care au contribuit la apariția și evoluția temei.

Introduzione

L'espressione "patto col diavolo" fa riferimento a un accordo concluso tra un uomo e uno spirito maligno, finalizzato al raggiungimento di uno scopo che altrimenti l'uomo non potrebbe conseguire. Nella sua massima elaborazione, questo tema letterario presuppone la presenza di un mediatore – un mago, spesso identificato come ebreo (dettaglio il cui significato verrà analizzato in seguito) – tra l'uomo e il demone; un documento scritto (talvolta anche firmato dal richiedente) come prova inconfutabile dell'avvenuto accordo; il sincero ripensamento dell'uomo (che, sopraffatto dai sensi di colpa, arriva a disprezzare tanto l'obiettivo quanto i mezzi impiegati per raggiungerlo), la sua penitenza (come prova della sua conversione interiore) e, di conseguenza, il perdono divino ottenuto tramite un altro mediatore, questa

volta un santo o la Vergine Maria. Nel suo articolo¹ Pascal Boulhol ci consiglia di non confondere questo tema con una semplice, e più frequente, alleanza con il demonio.

Quindi, non possiamo annoverare in questa categoria quella convenzione tra Dio e Satana di cui si parla nel *Libro di Giobbe* (1, 6-12), né tanto meno il tentativo, fallito peraltro, di convincere Cristo di adorare Satana in cambio della “potenza e la gloria di tutti i regni della terra”, come possiamo leggere in un brano famosissimo nel *Vangelo secondo Luca* (4, 1-13)². Ciononostante, è sempre in riferimento ai versetti evangelici che riusciamo a farci un’idea su come si può diventare “soci dei demoni” – cioè in base a un accordo stipulato e consentito da entrambe le parti –, benché non si possa interpretare esclusivamente in questi termini il versetto *1Cor.* 10.20, che i medievali conoscevano nella versione di San Gerolamo: *Sed quae immolant gentes, daemoniis immolant, et non Deo. Nolo autem vos socios fieri daemoniorum*. Quindi immolare, sacrificare, offrire qualcosa ai demoni sarebbe il modo, se non l’unico, almeno il più sicuro per scendere a patti con il diavolo.

Si ritiene generalmente che il primo a parlare³ esplicitamente del patto con il diavolo fu Sant’Agostino. E non sarà un caso il fatto che nel *De doctrina christiana*, II, 23.36, cita à suo sostegno il versetto dall’*Epistola ai Corinzi* or ora ricordato. Prima però (*ibidem*, II, 20.30), nel tentativo di definire la superstizione, Agostino afferma: *Superstitiosum est quidquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens vel ad colendam sicut Deum creaturam partemve ullam creaturae vel ad consultationes et pacta quaedam significatio cum daemonibus placita atque foederata, qualia sunt molimina magicarum artium, quae quidem commemorare potius quam docere assolent poetae* (“È superstizioso tutto quello che è stato istituito dagli uomini per plasmare idoli e prestare loro culto, o per adorare come se fosse Dio la creazione oppure una qualche parte di essa, o per le consultazioni e per alcuni patti di significazione convenuti e stipulati con i demoni, come sono gli artifizi delle arte magiche – cose che i poeti hanno l’abitudine piuttosto di ricordare che di insegnare”). Anche se

¹ P. Boulhol, *Le pacte avec le diable: un vieux thème religieux dans l’hagiographie protobyzantine (IV^e – VII^e siècle)*, *Ο Αύχος (Connaissance Hellénique)*, 122, 2010, 34.

² Vedi anche *Mat.*, 4, 11.

³ Arnaud de la Croix, *Le pacte avec le diable*, Racine, Bruxelles, 2019, 7-11.

non offre alcun esempio concreto di patto stipulato tra uomo e diavolo, il vescovo di Ippona associa consapevolmente la magia al sacrilego accordo.

Due moventi

Questo fatto, destinato a durare per secoli nella letteratura universale, non era una sua innovazione, ma poteva essergli stato suggerito dall'immagine di Simone Mago – negli *Atti degli Apostoli* (8. 9-25) gli erano dedicate poche righe, ma sufficienti per farlo diventare famoso – che si era stata delineata nei testi dei primi secoli della cristianità⁴: da una parte c'erano i testi patristici di Giustino Martire, Ireneo di Lione, Ippolito di Roma ecc., dall'altra, gli apocrifi, non meno influenti, soprattutto quell'*Actus Petri cum Simone* (secolo II d.C.), dove Simone Mago, un samaritano (nel capitolo 18 nominato *angelus Satanae*, non più un "buon samaritano"), quindi di origine ebraica, è presentato in opposizione a Simone Pietro, in quanto i suoi prodigi non avevano come fondamento né la vera fede, né il vero Dio (una disputa che ricorda, ovviamente, quella tra Mosè o Aronne e i maghi dell'Egitto davanti al faraone, *Esodo*, 7-8, oppure il sacrificio di Elia e dei sacerdoti del dio Baal sul monte Carmelo, *1Re*, 18, 20-40). Oppure Agostino poteva aver tratto ispirazione dalla leggenda di Cipriano (fiorita nel quarto secolo), un perspicace mago pagano che, non riuscendo a sedurre Giustina con i suoi incantesimi, pur avendo chiesto aiuto a ben tre demoni (uno più forte dell'altro), finisce per farsi battezzare, diventare vescovo di Antiochia e morire da martire durante le persecuzioni di Diocleziano⁵.

Le due storie, quella di Simone Mago e quella di Cipriano, evidenziano con chiarezza che, fino alla fine del IV secolo, il tema del patto con il diavolo, così come lo abbiamo definito, non si era ancora agglutinato del tutto. Ciononostante, è possibile intravederne alcuni tratti costitutivi e soprattutto due moventi distinti: il prestigio (come leader religioso, ma possiamo azzardarci a generalizzare: il prestigio profes-

⁴ Vedi Anton Toth, *Simon Magul în literatura creștină a primelor patru secole*, Paideia, București, 2005.

⁵ Le fonti greche che ne tramandano la storia sono state tradotte in latino; una sintesi ritroviamo nella *Legenda aurea*, CXLII (137), De sancta Justina virgine, di Jacoppo da Varazze. Vedi, anche, per le incertezze riguardanti il personaggio, Pascal Boulhol, *op. cit.*, 35-38.

sionale) all'interno di una società e l'amore passionale per una fanciulla. Per tutto il Medioevo i racconti che implicheranno un qualche patto con il demonio potranno essere ricondotti o a Simone Mago, o a Cipriano (presunto vescovo antiocheno) soprattutto in base al movente; nel secolo XIII, Jacopo da Varazze manterrà ancora distinti i moventi del patto con il diavolo, raccontando nella *Legenda aurea* due storie diverse: CXXXI (126), rispettivamente CXLII (137).

Attribuita erroneamente ad Anfilochio di Iconio, ma databile probabilmente nel VI^o secolo, *Vita Sancti Basilii* ha suscitato tantissimo interesse nel mondo occidentale, attestato delle varie traduzioni che ne tramandano le versioni latine⁶ del testo: Euphemio interprete (*fl. ante* 870; *BHL* 1023), Anastasio Bibliothecario interprete (sec. IX; *BHL* 1022), Urso Sacerdote interprete (sec. X; *BHL* 1024). Dalla lettera prefatoria⁷ apprendiamo che, all'epoca in cui Anastasio si apprestava a realizzare la sua traduzione, il mondo latino era a conoscenza di solo due miracoli che riguardavano la vita di questo santo⁸, tra cui uno si riferiva proprio a *de puero Christi negatore liberato*; però, dice Anastasio, i frammenti che li tramandavano erano talmente corrotti che ha preferito ritradurli. Nel testo edito in *Patrologia Latina*, 73, questo miracolo è raccontato da Elladio, nel capitolo VIII. In estrema sintesi, il contenuto del racconto è il seguente: Proterius, *senator quidam fidelis*, desidera che sua figlia sia consacrata alla vita monastica; per sventare il piano di Proterio, il diavolo accende la fiamma dell'amore passionale per la fanciulla nel cuore di un servo di Proterius; ricorrendo ai servigi di un mago, costui riesce a giungere fino al principe dei demoni, con il quale stipula un patto scritto; di conseguenza, i demoni accendono anche nel cuore della ragazza l'amore per il servo, compromettendo così il pio disegno del padre; dopo le nozze, il misfatto viene alla luce e la giovane sposa si rivolge a San Basilio per chiedere aiuto; mostrandosi un vero esorcista, egli impone allo sposo un periodo di quaranta giorni di dura penitenza, al termine del quale il giovane riceve il perdono divino e la restituzione del patto scritto; in seguito, continuerà a vivere una vita

⁶ Ci sono poi le versioni nelle lingue vernacolari, come la versione metrica (fatta in base alla versione di Eufemio) di Ælfric di Eynsham, secolo X.

⁷ *Anastasio Bibliothecarii epistolae sive praefationes*, recensuerunt E. Perels et G. Laehr, Ep. 2, in *MGH, Epistolae*, VII, *Epistolae Karolini aevi*, V, Berlin, 1928, 398-400.

⁸ Indicativo del fatto che la traduzione di Anastasio precede quella di Eufemio? Gli editori della lettera prefatoria di Anastasio la considerano scritta tra 858 e 867.

di fede insieme alla moglie. A parte le peculiarità del racconto (il happy-end della storia, l'assenza della frustrazione dovuta a un torto subito, il fatto che i personaggi non sembrano essere altro che degli strumenti in una trama ordita dal diavolo ecc.), è chiaro che, almeno dal punto di vista del movente, la storia deve essere collegata alla leggenda di Cipriano e Giustina.

In base alla traduzione in latino di Eufemio della *Vita Sancti Basili*, nel decimo secolo Roswitha di Gandersheim compose un suo poema intitolato *Basilius*; poi, racconti sulla leggenda di Cipriano e Giustina troviamo nello *Speculum historiale* (Vincenzo di Beauvais) e nella *Legenda aurea* (Jacopo da Varazze). Ciò nonostante, il "patto con il diavolo" ha sedotto l'animo degli occidentali soprattutto con una versione riconducibile a Simone Mago.

La leggenda di Teofilo

Una fedele sintesi del racconto possiamo leggere nella *Chronicon* di Sigeberto di Gembloux (sec. XI) che, ovviamente, ritiene reali i personaggi e i fatti accaduti, secondo lui, nel anno 537: un certo Teofilo, economo del vescovado di Adana, in Cilicia, era talmente pio, onesto e zelante nell'esercizio del suo incarico che, alla morte del vescovo, tutti lo acclamarono come suo successore; avendo egli rifiutato di accettare la nomina, il metropolita scelse un altro vescovo, che depose Teofilo ingiustamente; per mezzo di un mago ebreo, costui ricorse allora al principe dei demoni, con il quale stipulò un patto scritto: per riavere la sua carica, rinnegò Cristo e la sua Santissima Madre, e il giorno successivo fu reintegrato nella dignità; poi, il sincero pentimento, i quaranta giorni di digiuno e le suppliche alla Vergine fecero sì che il protagonista ottenesse il perdono divino e la restituzione del documento scritto e firmato di suo pugno, che fu poi bruciato dal vescovo; dopo tre giorni, Teofilo rese l'anima proprio nella chiesa dedicata alla Vergine, dove aveva ricevuto la grazia.

L'originale greco di questa storia è stato tramandato in due versioni, la più ampia delle quali (posteriore almeno di un secolo rispetto agli eventi narrati, se non addirittura databile tra la metà del VII secolo e la prima metà del IX secolo⁹), scritta, a quanto possiamo leggere, da

⁹ Come considera L. Radermacher (ed.), *Griechische Quellen zur Faustsage. Der Zauberer Cyprianus. Die Erzählung des Helladius. Theophilus*, Hölder - Pichler

un certo Eutychianos che si dichiara parente di Teofilo e testimone dei fatti, ha costituito la base per la prima traduzione in latino, fatta nel IX secolo da Paolo Diacono di Napoli e dedicata a Carlo il Calvo. A sua volta, la traduzione di Paolo Diacono (*BHL* 821, che si può leggere negli *Acta Sanctorum*, Februarii IV, pp. 489-493) costituisce il punto di partenza per il poema *Lapsus et conversio Theophili vicedomini*, scritto da Roswitha di Gandersheim. Ovviamente, tra le due versioni latine si riscontrano alcune differenze che vanno attribuite alle finalità degli autori: da un lato, Paolo Diacono di Napoli, in quanto semplice traduttore, si adopera per rendere il più fedelmente possibile il testo greco originale; dall'altro, Roswitha intende comporre un poema con evidenti valenze artistiche, pur mantenendo, come il suo predecessore, l'obiettivo di offrire ai lettori un testo moralmente edificante.

Va inoltre notato che Roswitha è la prima autrice a trattare, nelle sue opere¹⁰, il patto con il diavolo secondo i due moventi che abbiamo osservato: l'amore per una fanciulla, nel *Basilus*, e la ricerca di prestigio personale all'interno di una comunità, nel *Lapsus et conversio Theophili vicedomini*. Possiamo pertanto supporre che, a partire da questo momento, il patto con il diavolo fosse ormai stato assimilato nel repertorio letterario, sebbene continuasse ad essere percepito da alcuni lettori come un fatto storicamente accaduto, degno quindi di essere incluso in narrazioni a carattere storiografico.

A sostegno di quest'ultima ipotesi può essere richiamata una prima divergenza significativa: se, secondo Eutychianos – e, di conseguenza, anche per Paolo Diacono di Napoli –, gli avvenimenti si svolgono in Cilicia, Roswitha preferisce ambientare la vicenda in Sicilia: data la somiglianza fonetica dei toponimi, per conferire maggiore verosimiglianza al racconto, intende fare riferimento a una regione ben conosciuta anche nella sua natia Germania. Per di più, a Roswitha non interessa affatto il momento storico dell'accaduto, che i suoi predecessori consideravano di poco anteriore all'invasione persiana con la quale Cosroe I ruppe il trattato di pace con i bizantini.

-Temptsky A.-G., Wien-Leipzig, 1927, 69. Nello stesso studio, l'autore propone le edizioni critiche per entrambe le versioni.

¹⁰ Hrotsvit, *Opera omnia*, edidit Walter Berschin, K.G. Saur Verlag, München-Leipzig, 2001.

Particolarmente rilevante e condiviso da tutti gli autori è il fatto che, dopo aver rifiutato l'ordinazione episcopale, Teofilo venga allontanato anche dal suo incarico di economo solo in seguito a delle maldicenze: come Teofilo, anche il nuovo vescovo è la vittima dell'entourage.

L'umile rassegnazione mostrata da Teofilo davanti a questa ingiustizia provoca la reazione di Satana, *Tocius humani generis sevis-simus hostis* (come lo definisce Roswitha sulla scia di una lunghissima tradizione), il quale instilla in lui il desiderio di riconquistare ad ogni costo la dignità strappata. Analogamente a quanto avviene per Cipriano e Giustina, Teofilo appare come uno strumento passivo, subordinato alla volontà del principe delle tenebre: la sua colpa è, secondo Roswitha, quella di non essere resistito alle tentazioni¹¹. È in tale contesto che interviene la figura del primo mediatore: un mago, la cui identità ebraica potrebbe essere ricondotta, da un lato, alla sinistra fama di cui godeva Simone Mago (samaritano) e, dall'altro, ai persistenti risentimenti nutriti dai cristiani nei confronti del popolo ebraico in relazione alla crocifissione. Il mago lo conduce, di notte, davanti al principe delle tenebre, secondo Eutychianos nell'ippodromo, secondo Paolo Diacono, nel circo, secondo Roswitha al di là della città (*trans urbem*). I termini dell'accordo sono chiari – rinnegare Cristo e la sua Santissima Madre in cambio di un'autorità più grande di quella conferita dall'economato (come sottolinea Satana nel suo unico intervento diretto nel poema) – e Teofilo redige di sua iniziativa (*sponte cartam scribens*) il documento. Nella leggenda presentata in *Vita Basilii*, VIII, il patto supponeva due punti distinti: la rinuncia al battesimo e a Cristo, da una parte, e, dall'altra, la promissione scritta del servo di Proterio che sarebbe rimasto accanto a Satana nel giorno del giudizio e nelle pene eterne riservate ai demoni. Il culto mariano, che nel frattempo si era sviluppato, determina una riformulazione della prima condizione nella leggenda di Teofilo; la seconda condizione, assente tanto nel testo di Eutychianos quanto nella traduzione di Paolo Diacono, viene introdotta nel poema di Roswitha come conseguenza diretta della prima: a Teofilo è richiesto di rinunciare a Cristo e a sua Madre, ed egli redige un documento

¹¹ A disculpare quasi del tutto Teofilo è il testo greco di Eutychianos dove si afferma che il diavolo „entrò nel suo cuore”, idea ripresa (altresì da Paolo Diacono) anche nel momento in cui Teofilo pronuncia la rinegazione che precede la stesura e la sottoscrizione del patto. Tale prospettiva richiama esplicitamente la tipologia biblica del tradimento di Giuda, secondo il *Vangelo di Giovanni* (13, 27): *tunc introivit in illum Satan* ecc.

“nel quale attesta di voler essere compagno / degli spiriti neri sotto pene eterne nei secoli dei secoli” (*In qua spirituum testatur velle nigrorum / Esse sub aeternis socius per secula poenis*).

Il giorno seguente, a Teofilo viene restituita la sua carica, *Divina, ut reor, providentia motus Episcopus*, come osserva Paolo Diacono riprendendo una dichiarazione di Eutychianos. Tale precisazione non compare nel poema di Roswitha, ma va altresì rilevato che, proprio in questo punto, l'editore Walter Berschin segnala una possibile lacuna del testo. Si suggerisce quindi che le vicende umane si svolgono comunque secondo il disegno divino, non in base agli intenti demoniaci, e se, dal nostro punto di vista, i fatti si possono interpretare diversamente, la responsabilità va attribuita alla nostra errata percezione e al fraintendimento della realtà.

Ripresa la dignità, Teofilo non è più la persona di prima. Benché le sue azioni rimangano più o meno le stesse, la finalità è differente: il protagonista è alla ricerca della gloria mondana, della fama, dettaglio che sembra più evidente nel poema di Roswitha (*Terrestris tantum pompae versatur amore*), e non sembra infastidito dal fatto che la sua autorità, raddoppiata rispetto a prima, incuta adesso timore.

Il pentimento per il patto stipulato e per le sue conseguenze viene presentato come un dono della grazia divina, concesso a Teofilo in considerazione delle sue precedenti opere meritorie – aspetto su cui si soffermano tutti gli autori precedenti.

Fin qui si estende la crisi della fede di Teofilo. Tutto quello che segue è fiducia nella misericordia divina, nell'intercessione di Maria (l'altro mediatore) e riaffermazione del Simbolo degli Apostoli. Il sincero pentimento, espresso anche per mezzo delle continue preghiere e il digiuno di quaranta giorni, gli meritano il perdono divino e la restituzione del contratto scritto (che in seguito verrà bruciato).

Forse in nessun'altra opera è espresso in modo così esplicito, nel titolo, certo, ma soprattutto nella struttura, il dittico che tradizionalmente caratterizza la vicenda di Teofilo: *lapsus et conversio*, caduta e conversione.

Ma per capire il *lapsus* di Teofilo dobbiamo vedere in cosa consista la crisi della sua fede, quindi capire che cos'è la fede.

La fede

Il capitolo undicesimo dalla *Lettera agli Ebrei* è interamente dedicato alla fede, definita sin dal primo versetto *sperandorum substantia, rerum argumentum non apparentium*. Segue poi una lunga serie di esempi che sostengono la presentazione della fede come “certezza di cose che si sperano, dimostrazione di cose che non si vedono”. Ma il concetto va inteso esclusivamente in riferimento al Creatore, in relazione alla fiducia nelle sue promesse. La stessa prospettiva, applicabile soprattutto nel caso di Abramo, si ritrova nella *Lettera ai Romani*, 4, 1-21: speranza e fede sono inseparabili e colui con il quale entriamo in relazione attraverso la fede è unicamente Dio.

In altri versetti neotestamentari la fede è messa in luce attraverso la sua forza trasformatrice: la fede è uno strumento la cui efficienza può cambiare la realtà – come nel *Vangelo secondo Matteo*, 17, 20 (ma anche in *Lu*, 17, 6), “Se avete fede quanto un granello di senape... niente vi sarà impossibile” (*Si habueritis fidem sicut granum sinapis ... nihil impossibile erit vobis*); oppure come nel *Vangelo secondo Marco*, 9, 23-24: *Omnia possibilia credenti*, versetto che continua poi con la paradossale affermazione “Io credo; sovviene alla mia incredulità” (*Credo; adiuva incredulitatem meam*), che propone la fede anche come disponibilità affettiva, come necessità di sostegno nel superamento dei momenti di dubbio o di tentazione inerenti alla nostra condizione, non solo come accettazione di una differenza insormontabile tra creatura e Creatore.

Di fatto, come si afferma nella *Lettera di Giacomo* (2, 19), “anche i demoni credono e tremano” che c’è un solo Dio, ma la loro fede è mera accettazione di uno stato di cose. La fede degli uomini va messa in pratica attraverso la carità, compiuta per il bene del prossimo. La fede “se non ha opere, è per se stessa morta” (*Giac*, 2, 17), leggiamo nello stesso brano, così come le opere buone che non si originano nella fede non possono portare l’uomo alla salvezza, perché “senza fede è impossibile piacerli” (*Eb*, 11, 6). L’uomo non può essere giustificato (salvato) solo per la fede, bensì per le opere, poiché la fede si compie attraverso di esse (*Giac*, 2, 22-24), e le opere di carità sono la conseguenza naturale di una fede retta.

Un avvertimento particolarmente significativo nel contesto della nostra discussione sul comportamento di Teofilo si trova nel *Vangelo secondo Matteo*, 6, 1-2: “Guardatevi dal compiere la vostra giustizia

davanti agli uomini, per essere visti da loro”. Il passo richiama l’attenzione sulle opere buone compiute con motivazioni diverse dalla fede, come accadeva a Teofilo dopo aver riottenuto la sua posizione. Non si nega l’utilità dell’elemosina, ma si mette in discussione il suo valore salvifico: le opere buone possono rimanere prive di ricompensa proprio perché non radicate nella fede – e si riapre così la questione del rapporto tra fede e le opere di carità intese come naturale conseguenza della fede; in loro assenza, la fede è inoperante, un semplice esercizio intellettuale di accettazione e affermazione di un rapporto di inferiorità. E anche se le opere buone possono essere compiute senza fede, esse sono inefficaci dal punto di vista della redenzione, che non viene dalle opere perché nessuno possa vantarsene (*Ef*, 2,9). Alla salvezza, come dono di Dio, è tuttavia necessaria una fede viva, che si compie attraverso le opere.

La Patristica latina ha ripreso e riconfermato tutti gli aspetti della fede espressi nel Nuovo Testamento: causa della salvezza, radice delle buone opere, obbedienza e fiducia verso la divinità, sottolineando che la fede è applicabile alle cose che superano la percezione sensoria: *Nam credi iam non potest quod videri potest*, come dirà Gregorio Magno (*Dialogi*, IV, VI) interpretando il versetto citato della *Lettera agli Ebrei*.

Una distinzione molto importante è quella operata da Agostino tra il contenuto della fede e la fede in quanto strumento con cui ci relazioniamo alla Verità: *sed aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur* (*De Trinitate*, XIII, 2.5). E da questa disgiunzione capiamo meglio che l’errore di Teofilo riguarda la sua *fides qua creditur*, cioè la modalità in cui stabilisce il suo rapporto con Dio, il suo atteggiamento nei confronti del Creatore.

Considerazioni interessantissime troviamo nelle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia. Anche per Isidoro l’oggetto della fede lo costituiscono le cose che superano i sensi, che “non si vedono”, ma il fatto più sorprendente consiste nel mettere la fede in relazione a una convenzione stipulata tra due parti: “Ed è da qui che la fede viene chiamata così, perché si compie ciò che è stabilito tra due parti, come tra Dio e l’uomo; da qui anche il termine di patto (*foedus*)”¹². Quindi, per lui *fides*

¹² Isidoro di Siviglia, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, VIII, 2.4: *Fides est qua veraciter credimus id quod nequaquam videre valemus. Nam credere iam non possumus quod videmus. Proprie autem nomen fidei inde est dictum, si omnino*

e *foedus* sono nella stessa famiglia lessicale¹³, ed è in questo modo che riesce a mettere sullo stesso piano il patto tra Dio e Abramo (*Gen*, 17, 2 sqq) e l'affermazione di Paolo dalla *Lettera ai Galati*, 3, 6-7 (*Sicut Abraham credidit Deo, et reputatum est ei ad iustitiam. Cognoscitis ergo quia qui ex fide sunt, hi sunt filii Abrahae*).

La crisi della fede

Quindi, se *recta fides* presuppone un *foedus*¹⁴, anche l'apostasia, che non è mancanza di fede, ma una fede non retta, un atteggiamento rivolto verso chi non deve essere rivolto, presuppone a sua volta un patto. Il termine di apostasia non è inappropriato. Secondo lo stesso Isidoro (*Etymologiae*, VIII, 10.5) "Si chiamano apostati coloro che, dopo aver ricevuto il battesimo di Cristo, ritornano al culto degli idoli e alla contaminazione dei sacrifici". Va inoltre sottolineato che in tutta la patristica l'idolo era considerato sinonimo di demonio, come si ricava dal versetto di Paolo dalla *Prima Lettera ai Corinzi*, 10, 20.

Ora, di apostasia, almeno nel senso in cui la intendevano i cristiani, non si può parlare nell'ambito di una religione politeistica: rivolgersi e immolare a una divinità nuova o straniera non costituiva un problema se si rispettavano le divinità consacrate, tradizionalmente protettrici della famiglia o della città. Anzi, essendo più divinità, magari specializzate in vari campi (dea dell'amore e della fertilità, dio della guerra, dea del raccolto e della nascita ecc.), ci si rivolgeva a una o all'altra in base alle necessità e al legame particolare che un credente stabiliva con un certo essere divino. Questo atteggiamento molto pragmatico ha fatto sì che la religione politeistica dei romani fosse caratterizzata con l'espressione *do ut des*, cioè offro questo determinato sacrificio, questa determinata devozione per ottenere in cambio aiuto e sostegno in questa determinata situazione.

fiat quod dictum est aut promissum. Et inde fides vocata, ab eo quod fit illud quod inter utrosque placitum est, quasi inter Deum et hominem; hinc et foedus.

¹³ Vedi anche Sextus Pompeius Festus, *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, 84: *Foedus appellatum ab eo... quia in foedere interponatur fides*.

¹⁴ Tesi ripresa varie volte nel medioevo, ad esempio da Pascasio Radberto, *De fide, spe et charitate*, I, 2: *quae nimirum fides pactum est, vel foedus inter Deum et homines*.

Dal caso giuridico esposto dal giureconsulto Paolo nei *Digestorum libri*, 19.5.5¹⁵, possiamo dedurre che il contratto che noi definiamo genericamente come *do ut des* presenta in pratica più sfumature: *aut enim do tibi ut des, aut do ut facias, aut facio ut des, aut facio ut facias*. Analizzando la questione presentata da Roswitha (e, più in generale, i testi che tramandano la leggenda di Teofilo), si osserva che il contratto stipulato tra Teofilo e il diavolo potrebbe essere descritto meglio con la formula *facio ut facias* (faccio per te, affinché tu faccia per me). Dal punto di vista giuridico, la differenza non è da poco; nulla cambia invece dal punto di vista della religione, dal momento che fare o dare per ottenere qualcosa in cambio implica la stessa subordinazione del richiedente. Incapace di ottenere da solo quello di cui ha bisogno (o almeno ciò che crede di aver bisogno), Teofilo si *affida* a qualcuno, che ritiene più potente. Il delitto però non è questo, ma quello di indirizzare il suo affidamento verso chiunque non è Dio. Di conseguenza, il problema non è tanto se *do* o se *faccio* qualcosa affinché, quanto a chi *do*, o a chi *faccio*, il che ci ricorda l'avvertimento di San Paolo della *Prima Lettera ai Corinzi* (10, 20, sopra citato). Pur non parlando propriamente di un patto, Paolo intuiva la possibilità di una certa associazione tra uomo e demonio (inteso come idolo, deità pagana), e abbiamo visto che proprio questo versetto era stato invocato da Agostino quando parlava dei “patti di significazione convenuti e stipulati con i demoni” (*De dottrina cristiana*, II, 23.36).

Se è vero, come afferma Roswitha, che la colpa di Teofilo è quella di non essere resistito alla tentazione del diavolo – in un primo momento, ricordiamolo, dopo l'allontanamento dal suo incarico Teofilo si era rassegnato e ritirato a una tranquilla vita privata, cosa che aveva

¹⁵ *Naturalis meus filius servit tibi et tuus filius mihi: convenit inter nos, ut et tu meum manumitteres et ego tuum: ego manumisi, tu non manumisisti: qua actione mihi teneris, quaesitum est. In hac quaestione totius ob rem dati tractatus inspicere potest. Qui in his competit speciebus: aut enim do tibi ut des, aut do ut facias, aut facio ut des, aut facio ut facias...* (“Mio figlio naturale serve te e tuo figlio serve me; si è convenuto tra noi sia che tu liberassi mio figlio, sia che io liberassi il tuo; io l’ho liberato, tu non l’hai liberato; è sorta la domanda sull’azione alla quale sei tenuto nei miei confronti. In questo problema può essere analizzato nel suo complesso il trattato sulla donazione in vista di uno scopo. Il che spetta alle seguenti tipologie: o «Ti do affinché tu mi dia», o «Ti do affinché tu faccia», o «Faccio affinché tu dia», o «Faccio affinché tu faccia»...). Vedi *Digesta Iustiniani Augusti*, recognovit, adsumptum in operis societatem Paulo Kruegero, Th. Mommsen, vol. I, Berlin, 1870.

fatto scatenare l'invidia del "nemico del genere umano" –, e altrettanto vero che, in seguito, il suo atteggiamento si identifica con quello di un credente politeista, di un *gentilis*. L'utilitarismo trasforma la fede in un mero scambio di favori: il culto, il riconoscimento, il sacrificio in cambio di sostegno. Un problema con il quale il popolo d'Israele si era confrontato più volte nella sua storia veterotestamentaria: nell'*Esodo*, 32, Aronne plasmò un vitello d'oro, il che suscitò l'ira di Dio e di Mosè il quale, per la rabbia, spezzò le prime tavole della Legge; nel libro dei *Giudici*, 2, 11-13 (ma anche in *Giudic*, 10, 6-16), leggiamo che gli Israeliti avevano dimenticato Yahweh e rendevano culto a Baal e Astarte, divinità dei popoli confinanti; nel *1Re*, 18, si ricorda il sacrificio del profeta Elia sul monte Carmelo per dimostrare agli ebrei che il vero dio è Yahweh, e non Baal, mentre in *Geremia*, 2, 11, troviamo il rimprovero indirizzato al popolo d'Israele: "Ha mai un popolo cambiato dèi?... Ma il mio popolo ha cambiato colui che è la sua gloria con un essere inutile e vano". Si osserva che a cambiare divinità è sempre un personaggio collettivo e la motivazione non è mai la frustrazione derivante dal sentirsi abbandonati o ingiustamente trattati, punto di vista dal quale il caso di Teofilo è unico. La sua figura si oppone a quella di Giobbe: duramente colpito non solo per quanto riguarda il benessere che aveva raggiunto, ma anche dopo aver perso tutti i suoi figli e persino la salute, pur lamentandosi e esigendo spiegazioni, nel suo profondo rammarico non abbandona il suo Dio che, alla fine, gli rende ragione elargendogli ricchezza, salute e una discendenza numerosa.

Conclusioni

Il patto col diavolo non significa mancanza di fede o diventare ateo, anche se il gesto impoverisce il concetto fino al punto di trasformarlo in un banale scambio di favori. La persona crede lo stesso in Dio, e anche fermamente, solo che, per frustrazione, indirizza la sua fiducia verso un altro essere, creato da Dio, addirittura verso quell'essere che, in termini etici e religiosi, gli si oppone. Le azioni meritorie che Teofilo compie in questa condizione non sono salvifiche, perché non sono sostenute dalla vera fede.

Pascal Boulhol ha ragione a ritenere che, in una religione basata sulla Scrittura “che trasmette senza alterazioni i testi ispirati”¹⁶, il documento scritto costituisca un riferimento incontestabile: ad attestare la conclusione di un accordo, di un *foedus* non sono i testimoni, né l’invocazione delle circostanze, bensì un testo scritto. Tuttavia, è importante osservare che anche l’autenticità del documento deve essere comprovata: e lo si fa in modo efficace mediante la grafia dell’autore rafforzata, eventualmente, dalla firma. In questo modo, da un lato, al Giudizio Universale nessuno potrà invocare la scusa di un falso; dall’altro, grafia e firma si possono presentare come prove del fatto che il patto è stato concluso su richiesta (quindi, per volontà¹⁷) del firmatario. Da qui l’importanza attribuita al recupero del documento, che sarà distrutto in tutti i casi, sebbene la maggior parte degli autori tenda a presentare il protagonista come vittima dell’inganno di Satana, talvolta come semplice burattino delle sue insidie: abbiamo visto come Roswitha consideri Teofilo colpevole di non aver saputo resistere alle tentazioni, pur avendo inizialmente adottato un atteggiamento di rassegnazione di fronte all’ingiustizia subita.

La fine della crisi comporta il ritorno alla *recta fides* per grazia divina; la vera fede si afferma attraverso la recitazione del Credo, del Simbolo degli Apostoli, cioè mediante la riaffermazione di quelle verità attraverso le quali, al battesimo, un individuo diventa parte della Chiesa e erede del Regno dei Cieli. Tra queste verità, un ruolo particolare spetta a quelle che erano state negate: Cristo come Figlio del Padre e Maria come Madre e Vergine.

Per quanto sorprendente possa sembrare, è raro trovare nella letteratura un individuo che, a causa della frustrazione derivante da un torto subito, abbandoni Dio. Nella maggior parte dei casi, si tratta di collettività (come in *Ger*, 2, 11) oppure le motivazioni sono del tutto diverse (come nel caso di Dema in *2Tm*, 4, 10). Da questo punto di vista, Teofilo rappresenta una figura piuttosto singolare, diametralmente opposta a Giobbe, personaggio richiamato quasi sempre nei trattati di etica cristiana.

¹⁶ Pascal Boulhol, *op. cit.*, 43.

¹⁷ La volontà è fondamentale affinché un atto possa essere considerato peccato.

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iași, România
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156



ISSN: 1842-3043
e-ISSN: 2393-2961

EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI