Lellia Cracco Ruggini

IL VESCOVO CROMAZIO E GLI EBREI DI AQUILEIA

Nel 1959 ha avuto inizio la riscoperta d'innumerevoli omelie e trattati sicuramente riconducibili a Cromazio, vescovo di Aquileia fra il 388 e il 407-408 d. C.; né gli scavi d'archivio — pur dopo le recentisseme edizioni critiche di J. Lemarié e di R. Étaix — hanno cessato di alimentare, a intervalli, la già ricca messe dei sermoni e dei commenti evangelici nuovamente venuti in luce (1). È in ogni caso possibile, oggi, tentare qualche bilancio, che sino a pochi anni fa sarebbe apparso improponibile. Per l'appunto io cercherò qui di rintracciare gli elementi più significativi della polemica cromaziana contro gli ebrei, e di ricondurli a quella sotterranea coerenza che dovette loro conferire, necessariamente, il confronto con una precisa realtà locale, quella di Aquileia nell'ultimo ventennio del IV secolo d. C.

In quel tempo Aquileia, da un punto di vista economico e commerciale, continuava a essere l'emporio italico per eccel-

(1) Cfr. *Chromace, Sermons*, ed. J. Lemarié, tr. H. Tardif, « Sources Chrétiennes » 154 e 164, Paris 1969 e 1971; *Chromatii Opera, C.C., Ser. Lat.* 9 A, ed. R. Étaix, J. Lemarié, Turnholt 1974 (*C.C., Ser. Lat.* 9, ed. A. Horte, pp. 371-442, aveva ripubblicato criticamente solo le opere già note, edite in *P.L.* 20, coll. 327-368). Tali edizioni recenti hanno raccolto i frutti di una serie di articoli a cura del Lemarié e dell'Étaix, comparsi sulla *Révue Bénedictine* dal 1963 in avanti; peraltro, ancora nel 1975 un manoscritto della Bibliothèque Nationale di Parigi ha rivelato un *Sermo de victoria dominicae crucis,* pseudoambrosiano ma di sicura matrice cromaziana, nonostante l'attuale fisionomia composita: cfr. J. Lemarié, *Fragment d'un nouveau sermon inédit de Chromace d'Aquilée,* in *Corona Gratiarum, Miscellanea Patristica, Historica et Liturgica E. Dekkers... oblata*, Brugge-s'Gravenhage 1975, I, pp. 201-210.

lenza aperto agli scambi con i popoli illirici, già magnificato da Strabone e, un paio di secoli dopo, da Erodiano ([2]). Sul piano religioso, invece, la città appariva estranea a forti influenze balcaniche dirette: non sembra infatti che la crisi ariana giungesse a scuotere in modo grave la locale comunità cristiana, anche se proprio dall'Illirico promanarono i reiterati tentativi di penetrazione ariana in Occidente (peraltro convergendo soprattutto su Milano — delicato centro di gravità politico, sede di imperatori e di milizie gote —, in ordine allo stretto nesso che collegò questo arianesimo di Occidente con gli ambienti palatini) ([3]). Sta di fatto che non si ha la minima traccia circa l'esistenza di una qualche comunità ereticale organizzata ad Aquileia, nella seconda metà del IV s. d. C. Al concilio svoltosi nel palazzo imperiale di Milano nel 355 per volontà di Costanzo II, il vescovo di Aquileia Fortunaziano (342-368? d. C.) assunse, è vero, un atteggiamento più equivoco che non al concilio di Serdica del 343 nei confronti del simbolo niceno, sottoscrivendo la formula proposta dall'imperatore e sfuggendo così all'esilio che

([2]) Cfr. IULIAN., *Or.* II, 71 D: ἔστι δὲ Ἰταλῶν ἐμπόριον πρὸς θαλάττῃ μάλα εὔδαιμον καὶ πλούτῳ βρύον. Φέρουσι γὰρ ἐντεῦθεν φορτία Μυσοὶ καὶ Παίονες καὶ τῶν Ἰταλῶν ὁπόσοι τὴν μεσογαίαν κατοικοῦσιν. Ἐνετοὶ δὲ οἶμαι τὸ πρόσθεν ὠνομάζοντο (su Μυσοί e Παίονες nel senso di Mesi e Pannoni — non già di Misi e Peoni — nelle fonti tarde e in Giuliano stesso, cfr. W.C. WRIGHT, *The Works of the Emperor Julian with an English Translation*, III, London 1961, p. 254, n. 1); nello stesso senso, cfr. già STRAB. V, 1, 8, 214 C., e HERODIAN. VIII, 2; cfr. LELLIA RUGGINI, *Ebrei e Orientali nell'Italia Settentrionale fra il IV e il VI secolo d. C.*, *S.D.H.I.* 25, 1959, pp. 186-308 e partic. 265, n. 230.

([3]) A parte l'influenza su Costanzo II di consiglieri « subordinazionisti » — se non ariani *stricto sensu* — quali Valente di Mursia e Ursacio di Singidunum (cfr. M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident, 335-430*, Paris 1967, pp. 30-31), si pensi soprattutto all'ondata di vescovi ariani della seconda generazione, quali Palladio di Ratiaria, Aussenzio di Durostorum, Massimino il Fedele, al tempo di Graziano, Valentiniano II e Giustina (cfr. MESLIN, *op. cit.*, pp. 104-105; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, « Studia Ephemeridis Augustinianum » 11, Roma 1975, pp. 353 sgg.).

colpì Eusebio di Vercelli, Dionigi di Milano e Lucifero di Cagliari, alieni da ogni compromesso ([4]). Ma Atanasio, esule da Alessandria per la prima volta nel 339, aveva soggiornato lungamente ad Aquileia in varie occasioni (nel 345 addirittura celebrandovi le festività pasquali tra i fedeli accalcati nella grande basilica ancora in costruzione) ([5]); e i semi dell'ascetismo ata-

([4]) Cfr. il duro giudizio di Gerolamo su Fortunaziano, in HIERON., *De vir. ill.* 97, *T.U.* 14, 1, Leipzig 1896, p. 47 (*...et in hoc habetur detestabilis, quod Liberium, Romanae urbis episcopum, pro fide ad exsilium pergentem, primus sollicitavit et fregit et ad subscriptionem haereseos compulit*; sull'alta stima di papa Liberio (prima dell'esilio) per Fortunaziano, cfr. LIBER., *Ep. 5 ad Eusebium Vercellensem episcopum*, del 353 d. C., in G.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio...*, III, Firenze 1759, coll. 205-206). Sul concilio di Milano del 355, cfr. SIMONETTI, *op. cit.*, pp. 214 sgg. e partic. 219 sgg. Sulla questione atanasiana come banco di prova di una politica « orientale » di Roma (non sempre feconda di risultati positivi), cfr. CH. PIETRI, *La question d'Athanase vue de Rome (338-360)*, in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie, Actes du Colloque de Chantilly (23-25 sept. 1973)*, ed. par CH. KANNENGIESSER, « Théol. Hist. » 27, Paris 1974, pp. 93-126.

([5]) Cfr. ATHAN., *Apol. in Constantium imperatorem* (356 d. C.), 15, *P.G.* 25, col. 613, ove egli ricorda come nella quaresima del 345, aderendo alla proposta di un personaggio di Aquileia di nome Alexander, avesse acconsentito a celebrare nella chiesa detta *Theonae* (Θεωνᾶ) ancora in costruzione (e quindi non consacrata), non bastando alla folla lo spazio disponibile nella piccola chiesa normalmente in uso. E Atanasio afferma che il medesimo ripiego aveva visto adottare anche a Treviri: il che dà la misura del rapido processo espansivo della comunità cristiana, allora in atto tanto nella città italica quanto nella capitale gallica. L'accrescimento sarebbe continuato nell'ultimo ventennio del secolo, sotto l'episcopato di Cromazio, come sembrano testimoniare la fervida attività a incremento dell'edilizia sacra da costui perseguita (con dedicazione della *basilica Apostolorum* — detta anche « post-teodoriana » dagli archeologi —, che il Martirologio Geronimiano pone al 3 settembre) e, forse, lo stesso appellativo di « Beseleel del nostro tempo » che gli attribuì poi Rufino verso il 403-404, dedicandogli la traduzione delle *Omelie su Giosuè* di Origene (ma questo paragone con il preposto all'abbellimento del tabernacolo potrebbe anche alludere alle lotte cromaziane per la fede): cfr. A. DEGRASSI, *Parecorio Apollinare e la « basilica apostolorum » di Aqui-*

nasiano al fervido servizio dell'ortodossia dovettero fruttificare in Aquileia già sotto l'episcopato di Fortunaziano, dando vita a quel gruppo attivo e affiatato di monaci e asceti, che Gerolamo conobbe durante il suo soggiorno ad Aquileia nel 370-373 e cui rimase poi sempre legato, ad essi indirizzando lettere dalla Palestina e dedicando una parte delle sue fatiche bibliche: fra costoro erano Cromazio (già sicuramente *presbyter* nel 370) ([6]), suo fratello Eusebio, Gioviniano, Eliodoro (il futuro vescovo di Altino), Bonoso, Giuliano, Nicea, Crisocoma, Fiorentino, Nepoziano, Rufino ([7]). Tale gruppo dovette operare in stretta collaborazione con il nuovo vescovo Valeriano, che dopo il 368 circa inaugurò una linea teologica e pastorale di più nitida osservanza nicena: sicché già nel 375-376 Gerolamo — che da Chalcis seguiva le vicende diocesane della patria Stridone e della non lontana Aquileia tramite *presbyteri, tabellarii* e pellegrini — poteva compiacersi con Cromazio, Eusebio e Giovino (i quali condu-

leia, Aquileia Nostra 36, 1965, coll. 135-140; G. Brusin, *La basilica apostolorum di Aquileia*, in *Mullus, Festschr. Th. Klauser*, Münster 1964, pp. 28-33; S. Tavano, *In margine all'omelia XV di Cromazio di Aquileia, St. Goriziani* 36, 1964, pp. 123-138.

([6]) Rufino venne battezzato ad Aquileia da Cromazio già prete, durante il suo soggiorno aquileiese nel 369-370: cfr. Lemarié, « Sources Chrétiennes » 154 cit., p. 44; v. pure S. Tavano, *Sulle nuove omelie di Cromazio di Aquileia, Mem. Stor. Forog.* 46, 1965, pp. 133-143.

([7]) Cfr. partic. Hieron., *Ep.* 7, *C.S.E.L.* 54, ed. I. Hilberg, Wien 1910, pp. 26-31 = ed. J. Labourt, Paris, Belles Lettres, I, 1949, pp. 21-24; Id., *Chronicon* (374 o 378 d. C.), *G.C.C.* (*Eusebius Werke* 7), ed. R. Helm, Berlin 1956, p. 247 (*Aquileienses clerici quasi chorus beatorum habentur*). A Cromazio, che da vescovo non cessò di incoraggiare — anche finanziariamente — l'attività di Gerolamo come traduttore e commentatore biblico, il prete di Stridone dedicò la sua traduzione dei *Paralypomeni* (395 d. C.?), dei *Proverbi* (398?), di *Tobia* (406?), e probabilmente di *Iudith*, così come i suoi commentarii ad *Abacuc* (392?) e a *Giona* (396); cfr. pure Lemarié, « Sources Chrétiennes » 154 cit., p. 48. Più tardi, il violento urto di Gerolamo con Rufino (attestato specialmente dall'*In Rufinum* geronimiano) dovette placarsi soprattutto grazie all'intromissione pacificatrice di Cromazio, che indusse Rufino — il suo fedele braccio destro — al silenzio e alla sopportazione: cfr. Lemarié, *l.c.*, pp. 48-49.

cevano allora vita in comune) per avere aggiunto alla gloria privata della confessione in Cristo il pubblico merito di estromettere da Aquileia il *virus* del dogma ariano ([8]). Pochi anni più tardi (maggio-giugno 381), un concilio di trentadue vescovi occidentali, raccoltosi nell'angusta sacrestia della chiesa di Aquileia, processò e colpì di anatema per arianesimo Palladio di Ratiaria e Secondiano di Singidunum ([9]). Se protagonista (e regista) di quello scontro fu Ambrogio — che offuscò con la sua personalità prepotente gli interventi dello stesso vescovo ospitante, Valeriano —, l'unico prete (presente certo come ausiliario del vescovo di Aquileia), il quale non solo assistette alle sedute, ma assunse una posizione netta a intransigente rincalzo di quella ambrosiana, fu per l'appunto Cromazio, sette anni più tardi a sua volta (forse *pour cause*) vescovo di Aquileia ([10]).

([8]) Cfr. HIERON., *Ep.* 7, 6, pp. 30-31: *...ad privatam gloriam publica haec accessit vobis et aperta confessio, quod per vos ab urbe vestra Arriani quondam dogmatis virus exclusum est* (si tenga presente l'aspra critica di Gerolamo alle posizioni compromissorie di Fortunaziano, un ventennio prima: v. n. 4). Nella stessa lettera, al § 5, pp. 29-30, Gerolamo deplorava i propri compatrioti non meno del loro vescovo.

([9]) Cfr. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain, Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IVe siècle*, Paris 1933, pp. 78-95 e partic. 82, n. 11, ove si discute se l'altro *presbyter* presente come *legatus* e firmatario degli *Atti*, Evagrio, debba ritenersi aquileiese oppure (così l'Autore preferisce) identificarsi con il futuro vescovo di Antiochia, delegato della piccola chiesa di Paolino (assueto agli intrallazzi faziosi — *in factionibus ussitatior* — lo dice Palladio nella *Dissertatio contra Ambrosium*, composta dal suo discepolo Massimino ad acre commento degli *Atti* conciliari, § 96, *P.L. Suppl.* I, 2, ed. A. HAMMAN, Paris 1959, col. 716). Il PALANQUE (*op. cit.*, pp. 504-507) ritiene di dover respingere la cronologia tradizionale del concilio data dagli *Atti*, per anticiparlo al maggio-giugno 381; va in ogni caso corretta la datazione di questo alle none di settembre presupponendo un [*III*] *nonis septembribus*, in quanto appare impossibile che il concilio si svolgesse di domenica nella chiesa di Aquileia.

([10]) Può riuscire interessante accostare questo atteggiamento di Cromazio prete con la sua successiva dottrina ecclesiologica, secondo la quale — nella struttura bipolare ormai assunta dal corpo ecclesiale (chie-

Uno dei due punti sui quali Cromazio intervenne contro Palladio al concilio di Aquileia riguardava non già il dogma, bensì la prassi procedurale e giurisdizionale. L'episodio appare di particolare interesse in quanto chiarisce perché, volendo intendere appieno il successivo atteggiamento di Cromazio vescovo nei confronti degli ebrei aquileiesi, si debbano prendere le mosse proprio dalla lotta antiariana nei suoi momenti locali più salienti, che un filo rosso collegava all'Egitto e alla Siria-Palestina (seguendo dunque direttrici spirituali ben diversamente orientate rispetto a quelle prevalenti in àmbito economico, che operavano piuttosto verso le regioni nord-illiriche; diversificate anche rispetto a quell'asse politico-militare che faceva della città un giunto strategico, decisivo e vulnerabile, sulle vie terrestri fra Milano e Costantinopoli) ([11]).

rici, laici) — i vescovi rappresentavano l'occhio (cioè il membro più prezioso e « illuminante »), i *presbyteri* invece la mano (con funzione, quindi, attivamente esecutiva): cfr. CHROM., *Sermo* VI, 2, *C.C., Ser. Lat.*, 9 A, p. 17; *Tr.* XXIII (IX), 3, 1-2, pp. 306-307; *Tr.* XXXI (XVII), 2, 1-2, p. 346.

([11]) Cagione non ultima, questa, del progressivo abbandono di Aquileia a vantaggio dei villaggi protetti dalle lagune gradesi, a partire dalla calata di Alarico nel 408 (dopo le già sperimentate distruzioni e stragi dei passaggi gotici dopo il 401). Sugli stretti contatti che, soprattutto nell'età di Teodosio, collegarono le chiese e le comunità monastiche dell'Italia Settentrionale con la Terra Santa e, di lì, con gli ambienti monastici del deserto egiziano, oltre ai già menzionati rapporti con Gerolamo basti qui rimandare alla documentazione raccolta in E.D. HUNT, *St. Silvia of Aquitaine, The Role of A Theodosian Pilgrim in the Society of East and West, J. Theol. St.*, n.s. 23, 1972, pp. 351-353 (con rettifiche di P. DEVOS, *Silvie la Sainte pélerine, I (en Orient), II (en Occident), Anal. Boll.* 91, 1973, pp. 105-120, e 92, 1974, pp. 321-344); ID., *Palladius of Helenopolis: A Party and Its Supporters of the Late Fourth Century, Ibid.*, n.s. 24, 1973, pp. 456-480 (pellegrinaggi di Fiorentino, di Eliodoro, di Gaudenzio — il futuro vescovo di Brescia, a ciò spinto da Ambrogio di Milano —; soggiorni di Rufino presso la comunità monastica del Monte degli Olivi a Gerusalemme — dominata da Melania Seniore —, e i suoi contatti con Palladio, futuro vescovo di Elenopoli e appassionato ammiratore di Evagrio Pontico e del Crisostomo; forse lo stabilirsi a Brescia,

Cromazio fece dunque un primo intervento contro Palladio incentrato sulla questione cristologica ([12]) (destinata poi ad assumere un rilievo eccezionale in tutta l'opera omiletica e trattatistica di Cromazio; né si dimentichi come fosse proprio questo il punto che più facilitava un'eventuale intesa dottrinale fra ariani, pagani ed ebrei — i quali tutti riconoscevano la sola natura umana di Cristo —, com'ebbe a sottolineare lo stesso Ambrogio nel 386) ([13]). Gli *Atti* del concilio di Aquileia registrano quindi

accanto a Gaudenzio ormai vescovo, — dopo una lunga permanenza sul Monte degli Olivi — della nobile dama aquitana Silvia, cognata di Flavio Rufino, in séguito alla disgrazia di questi nel 395. Tutto ciò sfociò, di fatto, in dirette influenze sulla vita spirituale, in attiva circolazione — e traduzione latina — di scritti portati dalla Terra Santa e dall'Egitto, in allineamenti « politici » con certe « fazioni » religiose d'Egitto e di Palestina).

([12]) Cfr. *Gesta concilii Aquileiensis contra Palladium et Secundianum haereticos*, 45, in MANSI, *Sacrorum conciliorum*... cit., III, coll. 601-615 e partic. 610-611 = *P.L.* 16, coll. 916-939 e partic. 930-932.

([13]) Cfr. AMBR., *Ep.* 21, 13: *quid illis* (scil. *gentilibus aut iudaeis*) *aliud potest placere, nisi... ut Christi divinitas denegetur? cum iis plane bene convenit arianus, qui creaturam Christum dicit, quod etiam gentiles ac iudaei promptissime confitentur*... (Ambrogio così scriveva nel 386, durante la lotta antiariana detta « delle basiliche »); cfr. pure PAULIN., *Vita Ambrosii* 15. Anche Agostino accosta gli ariani agli ebrei, nel loro monoteismo intransigente con conseguente opposizione al dogma trinitario: cfr. passi raccolti in B. BLUMENKRANZ, *Augustin et les Juifs, Augustin et le judaïsme*, in *Recherches Augustiniennes* I, Paris 1958, pp. 225-241 e partic. 228. A una concreta collusione sotterranea fra ariani e pagani, ai danni della Chiesa milanese al tempo di Giustina (386 d. C.), alludono sia AMBROGIO (*Ep.* 20, 16), sia il suo biografo PAOLINO (*Vita Ambrosii* 20): cfr. LELLIA CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390, Augustinianum* 14, 1974, pp. 409-449; sull'apprezzamento di Gesù presso i pagani non come dio, ma come filosofo o, al massimo, come « uomo divino » (οὐ θεόν, ἀλλὰ θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα ebbe a dire Ierocle, che conosciamo attraverso la replica di Eusebio di Cesarea), oltre a LUCIAN., *De morte Peregrini* 13 (ἀνεσκολοπισμένος ἐκεῖνος σοφιστῆς), cfr. *SS.H.A., Sev. Al.* 29, 2 (*...in larario suo* [scil. *Severi Alexandri*], *in quo... animas sanctiores, in quis Apollonius et... Christum, Abraham et Orpheum et huiuscemodi ceteros habebat ac maio-*

la protesta di Palladio, che rifiutava di lasciarsi giudicare da un tribunale locale ed esclusivamente ecclesiastico, quale s'era ridotto per volontà di Ambrogio il concilio ecumenico dagli stessi accusati già sollecitato a Graziano; e chiedeva che, se processo aveva di essere, intervenissero *auditores* (giudici) ed *exceptores* (segretari tachigrafi) per entrambe le parti ([14]). Invitato da Ambrogio a chiarire la qualità degli *auditores* che egli pretendeva, Palladio suggerì che si scegliesse fra gli *honorati* locali (*sunt h i c viri honorati multi*: cioè ex-magistrati municipali). La *Oratio contra Ambrosium* di Palladio — scritta a breve distanza dal concilio e conservataci con il commento agli *Atti* dell'ariano Massimino — delucida ulteriormente che cosa intendesse Palladio circa la qualità di tali giudici laici, dai quali avrebbe voluto essere esaminato *a latere* di quelli ecclesiastici. Egli chiedeva infatti che la sua ortodossia fosse vagliata, Scritture alla mano, anche da dotti pagani (*gentilitatis cultores, gentiles antiquarii*, cioè pagani colti, cui il Vecchio Testamento era ben noto) nonché da esperti giudaici dell'esegesi veterotestamentaria (*veteris legis studiosi*): in tal modo non sarebbe stato escluso dalla *apostolica vocatio* nessuno di coloro che si interessavano di religione (*religiosus auditus*), secondo l'intenzione che già era stata di Paolo e di Pietro nei loro appelli ai pagani e agli ebrei ([15]).

rum effigies, rem divinam faciebat...); F. TAEGER, *Charisma, Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, II, Stuttgart 1960, p. 678; S. SETTIS, *Severo Alessandro e i suoi Lari (S.H.A., S.A. 29, 2-3), Athenaeum*, n.s. 50, 1972, pp. 237-251; S. CALDERONE, *Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantiniana*, in *Entretiens sur l'ant. class.* XIX (*Le culte des souverains dans l'empire romain*), Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1973, pp. 217-269 e partic. 217.

([14]) Cfr. *Gesta* cit. 51, coll. 610-611 = *P.L.* coll. 931-932; v. pure *Ibid.* col. 602 = *P.L.* coll. 917-918 (sull'incontro fra Palladio e Graziano a Sirmium nel settembre 380, ove l'imperatore sembra avesse garantita la partecipazione anche dei vescovi orientali); *Diss. contra Ambrosium* 7-9, coll. 694-695.

([15]) Cfr. *Diss. contra Ambrosium* 139, col. 727; *Ibid.* 91, col. 714, ove il diritto dei laici a giudicare su questioni di fede è giustificato in base

Ambrogio respinse sdegnosamente la proposta, opponendo il principio che *sacerdotes de laicis iudicare debent, non laici de sacerdotibus*; e dopo di lui entrò in campo Cromazio, invitando addirittura l'assemblea a far citare i sostenitori di Palladio, con l'intenzione di estendere anche ad essi la condanna (*Palladius dixit: « Auditores veniant ». Chromatius presbyter dixit: « Salva condemnatione sacerdotali, quin et qui Palladii sunt, etiam nunc in pleno legantur ». Palladius dixit: « Non permittuntur loqui. auditores veniant, et ex utraque parte exceptores, et respondebunt vobis hi in concilio generali »*). Poco tempo dopo, Palladio ebbe modo di riformulare la propria istanza, non riconoscendo la condanna con la quale il concilio lo aveva colpito, e chiedendo a tal fine l'appoggio dell'imperatore e del senato di Roma: ovviamente invano ([16]). Ma è curioso come ancora cinque anni più tardi a Milano (primavera 386), durante la celebre « lotta per le basiliche » che contrappose Ambrogio alle correnti ariane dell'*entourage* imperiale, la corte tentasse di appoggiare la richiesta avanzata dal vescovo ariano Aussenzio di Durostorum (amico di Palladio) ([17]), di sottoporre la contesa al giudizio del concistoro, dinanzi al quale — insinua Ambrogio — giudici pagani ed ebrei avrebbero potuto appoggiare le ragioni degli ariani ([18]). Anche in questa occasione, pertanto, Ambrogio riuscì a far pre-

alla partecipazione dei laici (*laicorum testimonio*) alle elezioni episcopali (che, infatti, Ambrogio tendeva parimenti a limitare: cfr. da ultimo LELLIA CRACCO RUGGINI, *Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo*, in *Ambrosius Episcopus, Atti del Congr. Int. di St. Ambrosiani (2-7 dic. 1974)*, Milano 1976, I, pp. 230-265 e partic. n. 39). Sulla *Dissertatio contra Ambrosium* e la proposta di Palladio, cfr. spec. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche* cit., con ulteriore bibliografia su questo testo composito.

([16]) V. n. preced.

([17]) Cfr. *Diss. contra Ambrosium* 140, col. 727.

([18]) Cfr. AMBR., *Ep.* 21, 13 (*...ne forte etiam gentilis esset aliquis, aut iudaeus, qui ab Auxentio esset electus, quibus traderemus de Christo triumphum, si de Christo iudicium traderemus*); cfr. pure ID., *Sermo contra Auxentium* 26-27.

valere il proprio punto di vista presso il giovanissimo imperatore (*...in causa fidei... episcopos solere de imperatoribus christianis, non imperatores de episcopis iudicare*) ([19]). L'elemento che qui interessa cogliere è, comunque, il convergere — a prima visto curioso, e certo contingente — fra le minoranze religiose degli ariani, dei pagani e degli ebrei al tempo di Giustina e di Valentiniano II. In altro luogo ho addotto ulteriori testimonianze di questo fenomeno, del quale sembra smarrirsi poi ogni traccia (per lo meno in Italia) dopo il 390, con la scomparsa della Chiesa ariana di Milano in sèguito alla morte di Giustina ([20]) e con il declinare delle fortune politiche del partito pagano (che avevano toccato il loro apice nel 384) ([21]). È in ogni caso questa la cifra per « leggere » l'azione pastorale di Cromazio nei confronti della sinagoga dopo la sua elezione al soglio episcopale, per scelta di

([19]) Cfr. AMBR., *Ep.* 21, 4; cfr. *Ibid.* 17.

([20]) Cfr. MESLIN, *op. cit.*, p. 58. Dopo la fuga da Milano ad Aquileia e poi alla corte cattolica di Costantinopoli, sotto l'incalzare dell'usurpatore Massimo (387 d. C.), Giustina era stata costretta dalla necessità politica a una repentina conversione al cattolicesimo ortodosso; defunse pochi mesi più tardi.

([21]) Cfr. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche* cit., *passim*. La polemica ariana contro pagani ed ebrei affiora solo qualche decennio più tardi, nell'opera del discepolo di Palladio Massimino, che scrisse fuori d'Italia, dopo il 406 e, forse, anche dopo il 425. Fu pertanto solamente allora che gli ariani avvertirono l'esigenza di rivendicare con orgogliosa ostinazione — in sfida ai niceni — un proprio monopolio delle verità di fede, anche attraverso la refutazione teologica e la lotta pastorale contro la « superstizione » pagana e l'« errore » giudaico (cfr. MESLIN, *op. cit.*, pp. 353-379); Massimino elaborò allora un *Contra iudaeos* duramente polemico nei confronti degli *impii iudaei* (e incentrato su quel dogma trinitario cui la teologia eretica finiva sempre col rifarsi), nonché un *Contra paganos*: cfr. A. SPAGNOLO, C.H. TURNER, *Maximus of Turin, Against the Pagans, J. of. Theol. St.* 17, 1916, pp. 321-337; C.H. TURNER, *St. Maximus of Turin, Contra Iudaeos, Ibid.* 20, 1919, pp. 289-310; B. CAPELLE, *Un homiliaire de l'évêque arien Maximin, Rev. Bén.*, 34, 1922, pp. 81-108; ID., *La lettre d'Auxence sur Ulfila, Ibid.*, pp. 224-233; ID., *Optat et Maximin, Ibid.* 35, 1923, pp. 24-26.

Ambrogio, allo spirare del 388. Egli aveva infatti avuto modo, fin dal primo passo significativo della sua carriera ecclesiastica, di rendersi conto che la minoranza ereticale contro cui tutto il clero aquileiese si era compattamente schierato poteva sperare di trovare un eventuale sostegno alle proprie interpretazioni scritturali anche fra i membri della locale comunità giudaica, a quanto pare cospicui, in qualche caso, per censo e per rango sociale (*honorati*).

Non sussiste dubbio veruno che ad Aquileia — città portuale aperta alle più svariate presenze e influenze oltremarine ([22]) — almeno fino al 388 esistesse una sinagoga, cui doveva fare capo una comunità organizzata di una certa importanza. Ne fanno fede in particolare un'iscrizione sepolcrale in lingua greca di Roma (III-IV s.), menzionante Οὐρσακία figlia di Οὐρσάκιος, γερουσιάρχης ἀπὸ Ἀκουιλείας (cioè capo degli anziani nella locale sinagoga) ([23]), nonché un oscuro cenno di Ambrogio alla « provvidenziale » distruzione della sinagoga aquileiese di recente verificatasi, in una lettera indirizzata a Teodosio nel dicembre 388 appunto da Aquileia, ove il presule milanese si era recato per le esequie del vescovo Valeriano e per la scelta del di lui successore ([24]).

Non è casuale che una più tardiva tradizione del luogo (sulle cui tracce, tuttavia, io non sono riuscita a salire oltre i primi decenni del Cinquecento) abbia collocato la pretesa distruzione della sinagoga aquileiese ad opera di cristiani fanatici proprio

([22]) Rimando in particolare ai contributi di F. Cassola, Y.M. Duval, M. Mirabella Roberti, M.C. Budischovsky, C. Dolzani, C. Calvi, G. Biasutti, C. Gaberscek, in questa stessa raccolta.

([23]) Cfr. J.B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Città del Vaticano 1936 sgg., I, n. 147, pp. 104-105 (iscrizione rinvenuta nella catacomba ebraica della vigna Randanini sulla via Appia, a Roma); Ruggini, *Ebrei e Orientali* cit., p. 216, e n. 75.

([24]) Cfr. Ambr., *Ep.* 40, 8, *Theodosio imperatori*. Valeriano era defunto il 26 novembre, secondo i dati dei martirologi: cfr. Palanque, *Saint Ambroise* cit., pp. 523-524.

sotto l'episcopato di Valeriano ([25]): evidentemente fraintendendo l'epistola ambrosiana a Teodosio sopra ricordata (la quale verteva invece precipuamente sull'incendio di una sinagoga nel lontano *castrum* di Callinico sull'Eufrate, verificatosi per iniziativa di monaci locali il 1° agosto 388, festa dei Maccabei) e combinandolo con la nozione — autentica questa — circa l'incendio dell'edificio cultuale ebraico di Aquileia in tempi vicinissimi all'elezione di Cromazio. Le parole di Ambrogio in merito sembrano in verità escludere una responsabilità diretta delle autorità ecclesiastiche locali nell'accaduto: *si adiiciatur mihi, cur h i c* (cioè

([25]) Cfr. IOANNIS CANDIDI Iureconsulti, *Commentariorum Aquileiensium Libri octo*, Impressum Venetiis per Alex. de Bindonis... a. MDXXI, libro II, carta 49 v.; se ne veda pure la ristampa nella traduzione italiana di MICHELE TRAMEZINO (*Giovan Candido, Commentarii de i fatti d'Aquileia*, Venetia 1544), a cura di P. Zampa, Pradamano (Udine) 1926, pp. 38 sg. Giovanni Candido (autore anche di un *De origine regni Galliae*) colloca il fatto sotto l'episcopato di Fortunatus (= Fortunaziano), che egli peraltro ritiene predecessore immediato di Cromazio fino al 371, ignorando l'episcopato intermedio di Valeriano. Il Candido sembra supporre che Teodosio fosse presente ad Aquileia (provenendo dal Frigido dopo l'annientamento di Massimo) e che, dopo avere arricchita la chiesa cristiana di molti doni, proseguisse per Udine (*ut... Aquileiensem templum multis muneribus ornaverit, quod demum invisens cum ipso* [scil. *Ambrosio*] *religiosissime veneratus obiter Utinam quoque profectus*). Al Candido attinse (per sua esplicita indicazione) GIOVAN GIUSEPPE CAPODAGLIO, *Dei Fragmenti d'Aquileja* (manoscritto del s. XVII, posseduto da Vincenzo Zandonati di Aquileia quando venne pubblicato da P. KANDLER in *Istria* 7, 1852, fasc. 25, pp. 105-116 e spec. 116). Il quale Capodaglio parla a sua volta di « preziosissimi doni » lasciati alla chiesa patriarcale da Teodosio diretto verso Udine e Milano (ma, di fatto, Aquileia divenne patriarcato solo verso il 403 con il distacco dalla metropoli milanese, verso la fine dell'episcopato di Cromazio: cfr. P. PASCHINI, *Storia del Friuli* II, Udine 1934, p. 55); corregge però l'errore del Candido, collocando l'avvenimento al tempo del « patriarca » Valeriano. Verisimilmente al Candido (ovvero al Capodaglio?) attinse anche HENRICO PALLADIO DE OLIVIS, *Rerum Foro-Juliensium ab orbe condito usque ad an. Redemptoris Domini Nostri CDLII libri undecim*, Utini apud Schiratti a. MDCLIX, libro IX, pp. 196 sgg.

ad Aquileia, donde il vescovo di Milano allora scriveva) ([26]) *non incenderim?* (scil. *synagogam*). *divino iam cremari coepit iudicio, meum cessavit opus...* ([27]). A me sembra ipotesi assai plausibile che tale distruzione dovesse in qualche modo collegarsi all'uccisione dell'usurpatore Magno Massimo, avvenuta proprio ad Aquileia e proprio nel 388 (28 agosto), ad opera delle milizie di Teodosio calate dalle Alpi Giulie: quel Massimo che — scomunicato da Ambrogio come itaciano nel 387, parallelamente alla sua rottura definitiva con gli Augusti legittimi ([28]) — aveva tosto coagulato attorno a sé, in Italia, buona parte delle frange religiose estranee al consolidato blocco fra ortodossia e impero teodosiano ([29]); quel Massimo al quale anche gli ebrei di Roma si erano appellati pochi mesi innanzi ottenendo soddisfazione a spese della comunità cristiana, in séguito all'incendio di una loro sinagoga ([30]). Ambrogio, appunto, vedeva nella sconfitta dell'usurpatore la punizione celeste anche per quest'ultima colpa.

([26]) Cfr. PAULIN., *Vita Ambrosii* 22-23: *...sed huius praecepti tenor* (cioè l'ordine di Teodosio di far ricostruire la sinagoga distrutta a Callinico a spese della locale comunità cristiana) *cum ad aures pervenisset venerabilis viri Ambrosii episcopi, direxit ad imperatorem* (il quale si trovava a Milano) *epistolam, quia ipse in tempore excurrere non poterat... postea vero quam Mediolanium reversus est, posito imperatore in ecclesia, de eaden causa tractavit in populo...* Sull'episodio di Callinico, cfr. spec. PALANQUE, *Saint Ambroise* cit., pp. 523-524; RUGGINI, *Ebrei e Orientali* cit., pp. 198 sgg.

([27]) Cfr. AMBR., *Ep.* 40, 8.

([28]) Cfr. PAULIN., *Vita Ambrosii* 19, e commento di M. PELLEGRINO nell'ed. « Verba Seniorum » 1, Roma 1961; p. 79; PALANQUE, *Saint Ambroise* cit., p. 192; J. ZIEGLER, *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr.*, « F.A.S. » 4, Kallmünz-über-Regensburg 1970, p. 80.

([29]) Per il sostegno accordato a Massimo nel 387-388 da buona parte dell'aristocrazia pagana di Roma, cfr. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche* cit., spec. p. 445 e n. 112.

([30]) Cfr. AMBR., *Ep.* 40, 23: *nonne Maximus destitutus est, qui ante ipsos expeditionis dies, cum audisset Romae synagogam incensam, edictum Romam miserat, quasi vindex disciplinae publicae? unde populus christianus ait: nihil boni huic imminet...*

È quindi possibile che all'eliminazione del protettore degli ebrei facessero séguito saltuarie reazioni violente pure ai danni dei suoi sostenitori e protetti. Inoltre, a me sembra a tutt'oggi quanto mai probabile che la sinagoga di Aquileia andata distrutta nel 388 debba identificarsi con il tanto discusso edificio cultuale di Monastero, nel cui pavimento musivo più antico (dell'avanzato IV s.) spicca una dedica a *d(omi)n(o) Sab(aoth)* ([31]). Non intendo qui ritornare su argomenti da me già addotti in altro luogo, per quanto li ritenga sostanzialmente validi tuttora ([32]).

([31]) Cfr. G. Brusin, P.L. Zovatto, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine 1957, pp. 331-349. L'invocazione a Sabaoth non è, di per sé, decisiva circa il carattere giudaico dell'edificio, in quanto trova riscontro anche in un paio di iscrizioni cemeteriali cristiane di Ain Zara (Tripolitania, V-VI sec.), peraltro provenienti da un ambiente che poteva più fortemente risentire di un influsso giudaico: cfr. S. Aurigemma, *L'area cemeteriale cristiana di Ain Zara presso Tripoli di Barberia*, « St. di Ant. Cristiana » 5, Roma 1932, pp. 66 sgg. e 83 sg. Un tardo medaglione apotropaico pagano-giudaico di Roma, contenente l'invocazione *Iao Sabao(th)* è stato pubblicato da A. Alföldi, *Stadtrömische heidnische Amulett-Medaillen aus der Zeit um 400 n. C.*, in *Mullus* cit., pp. 1-9 e tavv. 1-2. E. Bickermann, anni fa (1962), mi suggerì che potesse anche trattarsi, nel caso di Monastero, dell'edificio cultuale di una setta di Hypsistiari o adoratori dell'Altissimo; in tal caso, si potrebbe forse ammettere uno scioglimento della dedica in *d(omi)n(o) Sab(atio)*. Sul culto di Ζεὺς (Θεὸς) ὕψιστος — frequente terreno d'incontro fra giudei ellenizzanti e gentili giudaizzanti, specie in Asia Minore —, cfr. partic. C. Robert, Th.C. Skeat, A.D. Nock, *The Gild of Zeus Hypsistos, Harvard Theol. Rev.* 19, 1936, pp. 39-88 e spec. 55 sgg. = A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. by Z. Stewart, I, Oxford 1972, pp. 414-443 (ove, a p. 63 e n. 61, si riprende l'idea, già del Cumont, circa una certa confusione fra Sabaoth — inteso come nome proprio — e Sabazio, e si menzionano una dedica del θίασος Σεβαζιανός di Serdica al θεὸς ὕψιστος, nonché una curiosa iscrizione di Iconio — forse cristiana — menzionante un ἱερεὺς θεοῦ ὑψίστου).

([32]) Cfr. Ruggini, *Ebrei e Orientali* cit.; Lellia Cracco Ruggini, *Note sugli ebrei in Italia dal IV al XVI secolo, R.S.I.* 76, 1974, pp. 926-956; Ead., *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche* cit., spec. pp. 445 sgg., n. 114.

Vorrei soltanto sottolineare come alcuni studi più recenti, sia architettonici sia linguistici, siano andati avanzando ulteriori indicazioni utili per inquadrare appropriatamente l'edificio di Monastero nella concezione spaziale e strutturale dell'architettura sinagogale ebraica ([33]) e per ravvisare una caratterizzazione più specificamente giudaica nei circa cinquanta antroponimi — completi o identificati con probabilità — attestati nelle trentasei iscrizioni greche e latine dei dedicanti-donatori, nel tessellato pavimentale della costruzione più antica ([34]). Né le obiezioni finora portate avanti contro una siffatta identificazione appaiono decisive: la notevole ampiezza dell'edificio cultuale — certo anomala, qualora la si confronti con altri esempi noti di architettura sinagogale, peraltro tutti più antichi e, Ostia a parte, extra-italici — sembra sviluppare una tendenza già presente in altre sinagoghe di poco anteriori, cioè quella di assumere proporzioni sempre maggiori, forse (io penso) per influenza ed emulazione della coeva architettura basilicale cristiana ([35]); e, certo, tale circostanza doveva essere particolarmente avvertita in una città ricca e popolosa come Aquileia nella seconda metà del IV s., ove d'altronde unico, secondo quanto i riferimenti sicuri lasciano capire, era l'edificio cultuale frequentato dalla locale comunità giudaica ([36]). Se dovessimo cercarne eventuali tracce archeolo-

([33]) Cfr. R. Polacco, *L'antica sinagoga ebraica di Aquileia, Atti dell'Acc. di Sc., Lett. e Arti di Udine*, s. VIII, 1 (1973), pp. 5-29; v. inoltre già P.L. Zovatto, *Le antiche sinagoghe di Aquileia e di Ostia, Mem. Stor. Forog.* 44, 1960-1961, pp. 53-63 e spec. 53-59.

([34]) Cfr. F. Vattioni, *I nomi giudaici delle epigrafi di Monastero di Aquileia, Aquileia Nostra* 43, 1972, coll. 125-132. Per il testo completo di tutte le iscrizioni, cfr. Brusin, Zovatto, *Monumenti paleocristiani* cit., pp. 331-349 (*Le epigrafi degli offerenti nel pavimento musivo*).

([35]) Cfr. esempi e precise misure in Cracco Ruggini, *Note sugli ebrei in Italia* cit., pp. 945-946, con n. 74; Ead., *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche* cit., pp. 446-447, n. 114.

([36]) Cfr. partic. Ambr., *Ep.* 40, 8 sopracit. Di tale comunità giudaica è traccia l'iscrizione (tarda) di un abitante di Maiuma (v. n. 42; certo invece già del I sec. a. C. è l'iscrizione del battelliere o doganiere

giche, certo dovremmo orientarci verso quel sobborgo extramurano presso il porto fluviale del Natisone, ove già vennero a loro tempo riconosciuti il mitreo, il santuario di Iside e Serapide e altri edifici consacrati a culti orientali ([37]). Ed è appunto in tale quartiere commerciale di Aquileia, a nord-est dell'antica città, che sono emersi i resti dell'edificio cultuale di Monastero, su quella strada per Pons Sontii donde scesero le milizie del « pio » Teodosio che, dopo la faticosa vittoria della croce sugli dei del paganesimo nella valle del Frigido, catturarono e uccisero Massimo ad Aquileia nel 388 ([38]). D'altra parte, la parziale atipicità dei nomi dei donatori (cinque comunque ebraici, ac-

— *portor* o *por(ti)tor* — *L. Aiacius / P. libertus Dama / Iudaeus*, per cui cfr. E. DIEL, *Inscr. lat. christ. vet.* II, Berlin 1927, n. 4855, p. 501 = FREY, *C.I.I.* I, n. 643, pp. 459-460; F. LUZZATTO, *Ebrei in Aquileia*, in *Scritti in on. di R. Bachi, La Rass. Mens. di Israel* 16, 1950, fasc. 6-8, pp. 140-146; A. CALDERINI, *Aquileia Romana*, Milano 1934, p. 245; S. PANCIERA, *Vita economica di Aquileia in età romana*, Venezia [1957], p. 63, n. 89), nonché tre lampade del IV sec. con *menorah* impressa (cfr. ZEVÌ AVNERI, *Lucerne giudaiche in Aquileia, La Rass. Mens. di Israel* 10, 1962, pp. 446-448 e 1 tav.; G. BRUSIN, *Kleiner Führer durch Aquileia und Grado*, Padova 1961₇, p. 67, ove si accenna alla possibile irradiazione di tale tipo di lucerne fino a Savaria, in Pannonia).

([37]) Cfr. RUGGINI, *Ebrei e Orientali* cit., p. 193.

([38]) Cfr. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche cit.*, pp. 445-447, con bibliogr. ivi. Sulla battaglia presso il Vipacco (*Frigidus*), dalla propaganda del tempo presentata come scontro fra l'antica e la nuova religione, cfr. LELLIA CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Costantinopoli; Numa, Empedocle, Cristo)*, in *Studi Stor. in on. di O. Bertolini*, Pisa 1972, I, pp. 177-300 e partic. 270. Che pure l'edificio più antico di Monastero già fosse una basilica cristiana è stato invece di recente riaffermato da BRUNA FORLATI TAMARO, *L'edificio cultuale di Monastero di Aquileia e la sua interpretazione*, in *Atti del VI Congr. Int. di Archeol. Crist. (Ravenna 1962)*, Roma 1965, pp. 655-671; LUISA BERTACCHI, *La basilica di Monastero di Aquileia, Aquileia Nostra* 36, 1965, coll. 79-134; EAD., v. « Aquileia », *Enciclop. dell'Arte Antica, Class. e Or., Suppl.* 1970 (1973), pp. 67-71 e partic. 69; VALNEA SCRINARI, v. « Aquileia », *Ibid.* I, Roma 1958, pp. 511-520.

canto a numerosi altri di sicuro stampo aramaico o siro-palestinese) sembra rispecchiare una caratteristica comune un po' a tutta l'epigrafia giudaica della diaspora: la quale, appunto, denota spesso una tale atipicità, frutto di mimetizzazione ambientale (spontanea o forse, almeno talvolta, volutamente perseguìta) ([39]). Il discorso riguarda in ogni caso solo alcuni fra i dedicanti delle iscrizioni latine (quelle, cioè, che denotano uno stadio di già avanzata — o compiuta — « acculturazione ») ([40]),

([39]) Cfr. VATTIONI, *I nomi giudaici* cit.

([40]) In questa luce, potrebbe apparire meno improbabile che fosse un personaggio ebraico il *Martyry*[*s*] (o *Martyri*[*us*]?) donatore di duecento piedi di pavimentazione musiva assieme a una certa *Felicita*[*s*] (cfr. BRUSIN, ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani* cit., nr. 19, p. 341; *Felicita* o *Felicitas* è attestato come nome portato da donne ebree in due iscrizioni di Roma: cfr. FREY, *C.I.I.* I, nrr. 212 e 462; VATTIONI, *I nomi giudaici* cit.; ulteriori obiezioni di carattere onomastico in CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche* cit., pp. 447-448, n. 114). In effetti, il culto dei martiri era tipicamente cristiano, ambrosiano, aquileiese: su Ambrogio e le sue invenzioni delle reliquie miracolose dei SS. Gervasio e Protasio a Milano nel 386, poi di Vitale e Agricola a Bologna nel 394 (e sul conseguente, rinnovato entusiasmo per queste forme di culto), cfr. AMBR., *Ep.* 22, 11, *Marcellinae sorori*; ID., *Exhort. virg.* 7-8; PAULIN., *Vita Ambrosii* 14 e 29; A. PAREDI, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1960$_2$, pp. 349 sgg. e 499. Per Cromazio, cfr. in particolare tutti i passi e gli indizi raccolti da J. LEMARIÉ, *La testimonianza del martirio nei sermoni di Cromazio di Aquileia, Riv. di St. e Lett. Rel.* 5, 1969, pp. 3-12. Dall'insieme delle testimonianze, due fattori soprattutto emergono, ai nostri fini degni di particolare menzione: a) per lo meno nei sermoni sopravvissuti, Cromazio celebra il martirio in quanto testimonianza resa a Cristo (su Cristo *princeps martyrum* cfr. spec. CHROM., *Sermo* XIX sulla Passione; VIII, 2; XXIII, 3); e già abbiamo rilevato sopra — v. p. 359 — l'eccezionale rilievo che assume il tema cristologico a tutti i livelli, nell'opera di Cromazio; b) i martiri rappresentano per Cromazio la prova tangibile ed esclusiva dell'impossibilità, per la Chiesa cristiana, di passare al culto degli idoli (cioè *transigere in montem sicut passer*, secondo l'interpretazione allegorica cromaziana del Salmo XIII), a differenza degli ebrei. Tuttavia, proprio in un contesto siffatto, è possibile che anche gli ebrei di Aquileia potessero venire in qualche modo toccati — sia pure esternamente — dal locale entusiasmo

ma nessuna delle quattro epigrafi greche, che si caratterizzano piuttosto e per la coesione dell'intero gruppo familiare (in esse presente al completo), e per la sistematica menzione delle κώμαι di origine (in un paio di casi forse identificabili con villaggi siriaci altrimenti noti) ([41]): attaccamento « difensivo », non ancora oscu-

per il culto dei martiri (Cromazio medesimo ci parla dell'uso degli ebrei aquileiesi di festeggiare, per influsso dell'ambiente cristiano circostante, la veglia del sabato santo: vd. oltre, pp. 379-380 e n. 64); l'influenza del culto cristiano dei martiri pare avvertibile in questo tempo anche nella comunità cristiana di Bologna, per attestazione dello stesso Ambrogio: nel 394, infatti — in un momento invero politicamente delicato, mentre il partito pagano aveva preso un effimero sopravvento con l'usurpazione di Eugenio spalleggiato da Arbogaste e da Virio Nicomaco Flaviano, che minacciavano dure sanzioni alla Chiesa milanese, alla quale dunque un riavvicinamento amichevole alle comunità giudaiche doveva allora apparire quanto mai opportuno —, Ambrogio, volontariamente esule da Milano, rinvenne le salme dei martiri Vitale e Agricola proprio nel cimitero ebraico di Bologna, e si compiacque di mostrare la locale comunità giudaica esultante di ciò assieme ai cristiani (cfr. AMBR., *Exhort. virg.* 7-8, *P.L.* 16, coll. 338-339: *...indicabant ergo iudaei quod haberent scientiam martyrum, sed non scientiam Verbi...*; altri casi di ospitalità concessa a martiri cristiani nei cimiteri ebraici sono ricordati da J. PARKES, *The Conflict of the Church and the Synagogue, A Study in the Origins of Antisemitism*, London 1934, p. 145; i SS. Hermes, Aggeo e Caio, anch'essi martiri sotto Massimiano a Bologna — o, forse, in una delle *Bononiae* della *Pannonia Superior* e *Inferior* o nella *Moesia*? — furono sepolti nel cimitero ebraico: cfr. *AA. SS. Ian.* I, 4 genn., p. 169; la stessa cosa avvenne per Vincenzo e Oronzio, martiri in *Gerunda* — oggi Gerona — nella Spagna Tarraconense: cfr. *AA.SS. Ian.*, II, 22 genn., p. 389; anche gli scavi archeologici di Cartagine hanno mostrato che i primi cristiani venivano sepolti nelle necropoli giudaiche: cfr. PARKES, *op. cit.*, p. 165; M. SIMON, *Verus Israel, Étude sur les rélations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain, 135-145*, « Bibl. des éc. fr. d'Athènes et de Rome » 166, Paris 1948, p. 153).

([41]) Cfr. BRUSIN, ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani* cit., nrr. 4, 8, 18, 30, pp. 332-334, 336, 340-341, 345-346; la κώμη Ῥαβωνα del nr. 4 è forse identificabile con Ro'bān, fortezza presso Altyntash, sulla strada Antiochia-Samosata; la κώμη Καπροτουρις del nr. 18 viene accostata a Καπροζαβαδαίων, villaggio presso Apamea di Siria; la κώμη Χάσων del nr. 30 risulta invece del tutto ignota.

rato, alla propria lontana *patria* non cittadina, che trova riscontro anche nell'iscrizione dell'ebreo aquileiese Καιοῦνος Μαιουμίτης (tuttora, credo, inedita) ([42]).

([42]) Cioè originario di Μαιουμᾶ, centro palestinese e porto di Gaza, che ottenne l'autonomia cittadina sotto Costantino ma ritornò subordinata a Gaza al tempo di Giuliano (cfr. SOZOM., *H.E.* V, 3 e VII, 28, *G.C.S.*, ed. J. BIDEZ, G.C. HANSEN, Berlin 1960, pp. 195-196 e 344); peraltro, esistette anche un'altra Maiuma, porto di Ascalona, con episcopato proprio (cfr. HÖLSCHER, v. « Maiuma » I e 2, *R.E.* XIV, 1 (1928), col. 610; sull'iscrizione (che nel '72 il Vattioni ha menzionato come ancora inedita), cfr. G. BRUSIN, *Orientali in Aquileia Romana, Aquileia Nostra* 24-25, 1954, coll. 55-70. Analoga, ovviamente, era la mentalità dei siriani residenti in Aquileia, anche se cristiani: cfr. ad es. l'epigrafe funeraria greca, con cristogramma, di Βασίλις Ῥωμάνω (= Ῥωμάνου) proveniente da Goba presso Apamea (/ἀπ' ἐπ(ο)ικίου (= κώμης) / Γωβα ὅρων / Ἀπαμέων: cfr. G. BRUSIN, *Nuove epigrafi cristiane di Aquileia, Riv. di Archeol. Crist.* 43, 1967 [1968, *Miscell. in on. di E. Josi*], pp. 33-47 e partic. 43-45, nr. 10). Anche le iscrizioni funerarie greche (13 su 102) nel celebre sepolcreto di Iulia Concordia Sagittaria (fine IV-prima metà V s.) si caratterizzano per questa puntigliosa menzione della κώμη di provenienza (cfr. P.L. ZOVATTO, *Antichi monumenti cristiani di Iulia Concordia Sagittaria*, Città del Vaticano 1950, pp. 16-27; RUGGINI, *Ebrei e Orientali* cit., pp. 225 e 259-260, con nn. 55 e 216); esse sono relative a militi provenienti soprattutto dai territori di Apamea, Antiochia, Epiphania e appartenenti a guarnigioni stanziate a Concordia (importante nodo viario sulla Postumia e sede di una fabbrica statale di frecce: cfr. D. HOFFMANN, *Die spätrömischen Soldateninschriften von Concordia, Mus. Helv.* 1963, pp. 22-57, ove l'Autore ripubblica e commenta 38 iscrizioni; ID., *Das spätrömische Bewegungsheer*, « Epigraphische Studien » 7, 1-2, Düsseldorf 1960-1970, I, pp. 61-116, partic. 64-65, 68, e II, pp. 19-40); si trattava per lo più di cristiani, in molti casi neofiti (cfr. P.L. ZOVATTO, *Le epigrafi greche e la disciplina battesimale a Concordia nei sec. IV e V, Epigraphica* 8, 1946, pp. 84-90); peraltro, l'iscrizione di Flavia Optata — moglie di un *miles* (cfr. *C.I.L.* V, 8764) — ci fa sapere che parte di questi soldati dovevano appartenere a un *numerus Regiorum Emesenorum Iudaeorum*. A me non pare affatto da escludere, perciò, che anche ad Aquileia — allo sbocco della Via Postumia che collegava Concordia al mare — la presenza di un certo numero di personaggi, evidentemente giunti quivi dai territori siriaci (specie attorno ad Antiochia), in parte cristiani, in parte di religione ebraica, si debba collegare

Tale doveva essere dunque la piccola comunità ebraica inserita nel connettivo della cristiana e ortodossa Aquileia, che Cromazio non poteva ignorare: un complesso discretamente cospicuo per qualità prima ancora che per quantità, il quale riuniva nel culto della sinagoga tanto elementi di fresco arrivo (ancora legati alla lingua e alle tradizioni di origine), quanto famiglie già amalgamate con l'ambiente locale (la maggioranza). Tra costoro figuravano anche numerosi personaggi agiati, in grado di offrirsi un edificio cultuale spazioso ed elegante, tale da reg- ere il confronto con la coeva edilizia cristiana, pur essa in fase potente espansione ([43]); personaggi in qualche caso talmente ati nella vita cittadina da esserne stati addirittura protago- come magistrati locali ([44]); personaggi che dovettero in e modo distinguersi per cultura scritturale e per vivacità

io a questi movimenti di milizie provenienti (spesso assieme alle famiglie) dai territori di Antiochia, Apamea, Emesa, tra la fine del V e i primi decenni del V s. Sull'orgoglio « patriottico » degli abitanti delle κώμαι nei confronti delle πόλεις dalle quali giuridicamente dipendevano, cfr. fonti, considerazioni e ulteriore bibliografia in LELLIA CRACCO RUGGINI, *La vita associativa nelle città dell'Oriente greco: tradizioni locali e influenze romane*, in *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine, Travaux du VIe Congrès Int. d'Ét. Class. (Madrid, sept. 1974)*, Bucuresti-Paris 1976, pp. 463-491 e spec. 488-489, n. 104.

([43]) Vd. sopra, n. 5.

([44]) *Honorati* (vd. sopra, p. 160); su questo significato di *honoratus* nel linguaggio amministrativo, cfr. ad es. *C. Th.* IX, 27, 6, del 386 d. C. Gli ebrei, per quanto alla fine del IV s. già estromessi dalle cariche pubbliche più onorifiche (cfr. AUGUSTIN., *De altercat. Eccl. et Syn. dialogus*, *P.L.* 42, col. 1133: *iudaeum esse comitem non licet; senatum tibi* (scil. *synagogae*) *introire prohibetur; praefecturam nescis; ad militiam non admitteris...*), erano ancora tenuti alle funzioni più onerose e utili allo stato, quali la *functio navicularia* e l'appartenenza alle curie, per lo meno in Occidente: cfr. *C. Th.* XVI, 8, 3, del 321 d. C.; XII, 1, 158, del 398 d. C.; RUGGINI, *Ebrei e Orientali* cit., pp. 234-235, n. 129, e 238-239; ÉMILIENNE DEMOUGEOT, *L'empereur Honorius et la politique antijuive*, in *Hommages à L. Hermann*, Coll. « Latomus » 44, Bruxelles 1960, pp. 277-291; EAD., *La politique antijuive de Théodose II*, in *Akten des XI. int. byz.-Kongr. 1958*, München 1960, pp. 95-100.

religiosa (non necessariamente ostile o invadente, tuttavia, nei confronti del circostante ambiente cristiano), sì da attirare l'attenzione effimera di gruppi minoritari cristiani bisognosi di sostegno ([45]).

Quale posizione assunse dunque Cromazio nei confronti di costoro, fra il 388 e il 407-408 circa? La sua attività pastorale fu precipuamente incentrata nella catechesi, tanto da farlo ignorare come letterato e teologo perfino dai suoi amici ([46]). Anche nei confronti degli ebrei, pertanto, Cromazio scelse un atteggiamento pratico deciso e coerente: rigida separazione affiancata da programmatica non belligeranza, che intendeva rifiutare agli ebrei qualsiasi pretesto di vittimismo, di vantato « martirio » (quel martirio che Cromazio appunto considerava elemento fondamentale di differenziazione del cristianesimo rispetto alla tradizione ebraica) ([47]). A sensibilizzare Cromazio in questo senso poté forse contribuire la caparbia impuntatura di Ambrogio a proposito di Callinico nel 388, i cui echi avevano dovuto suscitare speciali risonanze ad Aquileia, già teatro della distruzione della locale sinagoga in tempi recentissimi: non è infatti casuale, probabilmente, l'assoluto silenzio di Rufino circa la questione di Callinico nella sua *Storia Ecclesiastica*, ove le vicende dell'episcopato ambrosiano sono in genere riferite con cura ed eccellente documentazione diretta: fu in effetti a Cromazio che Rufino dedicò verso il 402-403 la sua traduzione latina della *Historia*

([45]) Vd. sopra, pp. 360-363.

([46]) Infatti Gerolamo non nomina Cromazio fra gli scrittori del tempo, nel suo *De viris illustribus* (392-293 d. C., quindi composto forse anteriormente alla redazione del commento cromaziano al vangelo di Matteo, cui il vescovo di Aquileia dovette probabilmente dedicarsi in età avanzata; Gerolamo non nomina pertanto i *Commentarii* di Cromazio nemmeno nel suo prologo ai *Commentarii in Matthaeum*, del 398 d. C., là dove enumera tutti coloro che lo avevano preceduto in tale fatica. Neppure Gennadio menziona Cromazio, ma questa non sarebbe l'unica grossa lacuna di tale autore, che per es. ignorò anche l'opera del vescovo ravvennate Pietro Crisologo.

([47]) Vd. sopra, n. 40.

Ecclesiastica di Eusebio prolungata da due libri supplementari di mano propria, in quanto era stato Cromazio ad affidare tale fatica al suo fedele amico e protetto, intendendo — dichiara Rufino nella *praefatio* — emulare i medici avveduti (che distribuiscono pozioni preventive al minacciare di una pestilenza) nell'occupare le menti *in meliora studia* dopo che Alarico, *pestifer morbus,* era penetrato al di qua delle Alpi, nell'autunno del 401 d. C. ([48]).

L'atteggiamento di Cromazio nei confronti degli ebrei appare in ogni caso abbastanza complesso. Sul piano teologico-dogmatico la sua dura disapprovazione ricalca, in sostanza, i luoghi comuni dell'antigiudaismo patristico (pur non obliando di guardare alla Sinagoga come al *nidus* — per quanto ormai *desertus* — del Cristianesimo) ([49]): ma con accenti che rammentano, in varie occasioni, quelli dei più aspri polemisti antigiudaici, quali ad es. Giovanni Crisostomo (certo non va dimenticata la personale ammirazione nutrita da Cromazio per il Crisostomo, il quale nel 406 ebbe a ringraziarlo dall'esilio di Cucuso per l'intervento in suo favore presso Onorio e Arcadio) ([50]). Ma più

([48]) Cfr. RUFIN., *H.E.* XII (II), *P.L.* 21, coll. 461-464 = *G.C.S.* (*Eusebius Werke*, 2), ed. TH. MOMMSEN, Leipzig 1908, p. 951.

([49]) Cfr. CHROM., *Sermo* I, 2, p. 3: *unde dictum in psalmo legimus: « Etenim passer invenit sibi domum, et turtur nidum, ubi reponat pullos suos ». domus ecclesia intelligitur; nidus synagoga, quia nidus temporalis res est, sicuti synagoga pro tempore habuit gratiam, quamdiu habuit secum et pullos in nido, id est prophetas et apostolos. at ubi sublati ab ea a Christo sunt et dati dominae suae, id est Ecclesiae suae, synagoga ut nidus deserta remansit.*

([50]) Cfr. IOH. CHRYS., *Ep.* 155 Χρωματίῳ ἐπισκόπῳ Ἀκυληΐας, *P.G.* 52, coll. 702-703. In effetti, il discepolo di Giovanni, Palladio Elenopolitano, nella sua *Vita et conversatio Beati Iohannis Chrysostomi Episcopi Constantinopolitani* (cap. 3, *P.G.* 52, coll. 14-15), ricorda come una sinodo di vescovi italici venisse convocata da Papa Innocenzo, e tutti si appellassero alla εὐσέβεια di Onorio affinché egli ottenesse da Arcadio la convocazione di una sinodo di vescovi orientali e occidentali a Tessalonica, per pronunciare un giudizio verace sul Crisostomo; Palladio riporta quindi la lettera indirizzata da Onorio ad Arcadio, nella

che le topiche accuse di perfidia ([51]), di empietà blasfema, di malafede ([52]), che il vescovo aquileiese muove agli ebrei (in termini, del resto, non dissimili da quelli usati nei confronti degli

quale egli diceva di accludere due fra le lettere pervenutegli dai vescovi italici, e precisamente quella del vescovo di Roma e quella del vescovo di Aquileia (Cromazio), certo fra le più autorevoli e significative: cfr. pure ID., *Ibid.*, cap. 4, coll. 15-16. I complessi rapporti di amicizia fra Giovanni di Antiochia da una parte, aristocrazia e alto clero italici dall'altra, sono stati da ultimo puntualizzati da CH. PIETRI, *Esquisse de conclusion, L'aristocratie chrétienne entre Jean de Constantinople et Augustin d'Hippone*, in *Jean Chrisostome et Augustin, Actes du Colloque de Chantilly (22-24 sept. 1974)*, « Théol. Hist. » 35, Paris 1974, pp. 283-305; vd. inoltre i due contributi dello HUNT citt. a n. 11. Per la predicazione antigiudaica del Crisostomo, cfr. partic. IOHAN. CHRYS., *Orationes VIII adversus iudaeos*, e *Contra iudaeos et gentiles*, *P.G.* 48; A.M. RITTER, *Erwägungen zum Antisemitismus in der alten Kirche, Johannes Chrysostomos, Acht Reden wider die Juden*, in *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte, Kirchenhistorisches Studien H. von Campenhausen gew.*, hrsg. von B. MOELLER & G. RUHBACH, Tübingen 1973, pp. 71-91.

([51]) Cfr. AMBR., *Ep.* 28, 5, *C.S.E.L.* 82, ed. O. FALLER, Wien 1968, pp. 187-194 (= *Ep.* 50, *P.L.* 16), ove il vescovo di Milano — inviando a Cromazio alcune *interpretationes* di *veteres scriptores*, che costui gli aveva chiesto (ancora nei primi anni del proprio episcopato: 389 o 390 d. C.) — accenna alla *perfidia non credentium* (cioè degli ebrei), che aveva portato Cristo alla croce.

([52]) Sulla *incredulitas, insipientia, stultitia, cor lapideum* degli ebrei, per il loro rifiuto a credere in Cristo divenuti *infirmi* e *minores* rispetto ai cristiani, cfr. ad es. CHROM., *Sermo* IV, 1 e 4, pp. 19 e 21; IX, 1 e 3 e 6, pp. 39-42; XIV, 1, p. 62; XVII, 1-2, pp. 76-77; XXV, 3-4, pp. 114-115; XXVII, 1 e 2, pp. 124-125; *Tr.* XVIII (IV), 4, 2-3, p. 282; in particolare sulla loro ipocrisia, immoralità e malafede, cfr. ad es. CHROM., *Tr.* XIX (V), 4, 2 e 5, pp. 287-288; XXIV (X), 1, 3, p. 309; *Sermo* XXV, *l.c.* Cromazio controbatte fieramente gli argomenti di coloro che ritenevano gli ebrei del suo tempo innocenti del sangue dei profeti e degli apostoli, sostenendo che la loro negazione di Cristo ne faceva degli eterni persecutori: cfr. CHROM., *Sermo* XIII, 1, p. 59 (*sed dicunt forte nunc iudaei immunes <se> esse a sanguine prophetarum aut nece iustorum, quia vero eo tempore non fuerint. sed cum dictis iustorum vel prophetarum de Christo non credunt, sic est quasi et ipsi nunc lapident iustos et occidant prophetas*; cfr. pure ID., *Sermo* X, 3, p. 45.

eterodossi) ([53]), appare significativo l'articolarsi della polemica cromaziana nello schema tripartito di una lotta contro giudei, eretici e pagani: vale a dire contro quella potenziale « alleanza » anticattolica triplice che era emersa al concilio di Aquileia, sotto gli stessi occhi del giovane Cromazio. La sinagoga viene da lui additata come albergo e rifugio di ogni altro errore e *infidelitas* ([54]). L'ignorare la vera fede, la fede in Cristo, è ciò che accomuna ebrei, eretici (ariani) e dotti del paganesimo nella loro inane ricerca della verità: *currunt iudaei per legem, currunt philosophi per inanem sapientiam, currunt et haeretici per falsam annuntiationem... et iudaei et philosophi et haeretici in vacuum currunt, qui non recto fidei tramite gradiuntur. quid enim prodest iudaeis currere per observationem legis, qui Christum Dominum legis ignorant? currunt et philosophi per inanem sapientiam saeculi, sed superfluus et vacuus cursus ipsorum est, qui veram Christi sapientiam nesciunt... currunt et haeretici per venenatam fidei suae assertionem...* ([55]). È in speciale contrasto con questi tre gruppi di negatori della divi-

([53]) Cfr. ad es. CHROM., *Tr.* XIX (V), 4, 2, p. 287; XXXI (XVII), 1, 3, p. 346; XXXV, 5, pp. 370-371; XLIII, 4-5, pp. 407-409 (eretici identificati con i *porci* indemoniati di Gerasa); *Sermo* II, 5, pp. 9-10 (eretici paragonati ad animali immondi).

([54]) Cfr. CHROM., *Sermo* XXXII, 3, pp. 145-146 (*positus autem in praesepio Dominus est, « quia non erat locus in diversorio ». in diversorio synagoga significatur, quae praeoccupata infidelitatis errore suscipere in se Christum non meruit. diversorium autem recte synagoga intelligitur, quia sicuti ad diversorium gentes diversae quidem applicant, ita synagoga diversorium facta est omnis infidelitatis et totius erroris...*

([55]) Cfr. CHROM., *Sermo* XXVIII, 1-2, p. 130. Si noti come il paganesimo contro cui Cromazio si impegna a polemizzare si connoti esclusivamente come paganesimo culto, quello dei *philosophi*, non già quello superstizioso che si prolungava in tenaci sopravvivenze rurali, e contro cui combattè ad es. Massimo di Torino, pochi anni più tardi: cfr. passi e considerazioni in CRACCO RUGGINI, *Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo* cit., partic. n. 76. I *gentiles antiquarii* erano stati pertanto i potenziali alleati di Palladio assieme agli ebrei al tempo del concilio di Aquileia, come certo Cromazio ben ricordava.

nità di Cristo che Cromazio elabora tutta la sua concezione ecclesiale, fondando lo splendore della Chiesa in primo luogo sulla apostolicità e sul Nuovo Verbo ([56]) (l'Antico Testamento, non a caso, viene lasciato alquanto in ombra dall'esegesi e catechesi cromaziane, per quanto il vescovo di Aquileia avvertisse pure l'esigenza di usare versioni bibliche autorevoli e direttamente fondate sui testi originali, per sostenere adeguatamente il confronto con la competenza biblica vantata dagli ebrei locali) ([57]).

([56]) La *evangelica praedicatio*, la dottrina degli apostoli, è il principale ornamento e ricchezza della Chiesa, l'unguento prezioso di salvazione: cfr. CHROM., *Sermo* I, 4, p. 4; IV, 3, p. 20; XI, 3, pp. 49-50. Sulla apostolicità come connotato fondamentale della Chiesa, cfr. spec. ID., *Sermo* III, 6, pp. 15-16 (...*quadripertita praedicatio Evangelii..., per quam Ecclesia constat*); XXX, 2, pp. 136-137. Su *Christus Deus* come capo, fondatore, signore, pietra angolare della Chiesa, annuncio della Buona Novella, cfr. ID., *Sermo* XI, 3, p. 49; XXXV, 4, p. 160; etc. Si veda inoltre il *Sermo* sulla croce pubblicato nel '75 (vd. n. 1). Anche nella rielaborazione latina della *Historia monachorum* e nella *Historia Ecclesiastica* di Rufino pertanto — il fedele aiutante di Cromazio — i miracoli descritti sogliono verificarsi solo nel nome e nel segno di Cristo: cfr. ad es. RUFIN., *Hist. mon., Epilogus* 8, *P.L.* 21, col. 462, ove Rufino narra di avere personalmente respinto un assalto di coccodrilli inferociti, mentre era diretto a Nitria, invocando il *nomen Christi*.

([57]) L'Antico Testamento poteva, di fatto, preparare il terreno a equivoci in senso giudaizzante, come ad es. attesta, un paio di secoli più tardi, Gregorio Magno per la Sicilia, ove lo « scellerato » Nasas — un ricco proprietario ebreo — aveva costruito un altare per Elia e induceva degli ingenui cristiani a forme di culto presso di esso: cfr. GRAEG., *Reg. Ep.* III, 37 (maggio 593), *M.G.H.*, *Epistolarum*, I, ed. P. EWALD, L.M. HARTMANN, Berlin 1957$_2$, p. 195, al *praetor Siciliae* Libertinus, che il Papa invita a intervenire). Sulle versioni dall'ebraico di vari testi biblici, sollecitate da Cromazio già vescovo a Gerolamo, vd. sopra, n. 7. Era stato per ragioni non dissimili che Gerolamo, alla fine del suo soggiorno a Roma come segretario di Papa Damaso fra il 382 e il 384, aveva avvertito per la prima volta l'esigenza di risolvere le questioni testuali alla base di tante vivaci discussioni e controversie sulle Scritture fra cristiani, ebrei e pagani, ponendo mano a quella serie di versioni bibliche dagli originali in greco e in ebraico, che avrebbe poi continuato in Palestina fino al 406 d. C.: cfr. L.H. COTTINEAU, *Chronologie des versions bibli-*

Negli scritti cromaziani, la polemica più ampia e articolata appare senza dubbio quella volta a combattere ariani e fotiniani (gruppi eterodossi condannati al concilio di Aquileia) ([58]), più occasionalmente anche macedoniani, manichei e marcioniti, tutti quanti considerati perfidi, immondi, in malafede ([59]). Ma gli attacchi verbalmente più virulenti sono quelli rivolti contro gli ebrei; quelli più blandi e ricchi di aperture possibiliste, invece, i rimproveri nei confronti dei pagani. I *gentiles* vengono infatti collocati *in dextera Domini*, e pertanto considerati oggetto di conversione e di redenzione ([60]). Ma l'esigenza missionaria — pur avvertita in genere da Cromazio come caratteristica intrin-

ques des Saint Jérôme, in *Miscellanea Geronimiana*, Roma 1920, pp. 43-68 e spec. 45; F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, « Spic. Sacrum Lovaniense » 2, Louvain-Paris 1922, I, pp. 82 sgg.; CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche* cit., pp. 430 sgg.

([58]) Cfr. AMBR., *Ep.* 10, 12 (agli imperatori sul concilio di Aquileia).

([59]) Oltre ai passi cit sopra, n. 53, cfr. CHROM., *Sermo* XI, 4, p. 50; XXI, 3, p. 98 (contro Fotino); XVIII A, p. 87 (probabilmente contro i Macedoniani — allora presenti e attivi nel vicino Illirico, nonostante la persecuzione —, i quali non accettavano la divinità dello Spirito Santo); XXVI, 4, p. 121 (contro i marcioniti e i manichei); *Tr.* XXIV (X), 1, 3, p. 309 (contro la gnosi di Marcione e i manichei); etc.

([60]) Nel *Sermo* XIX, 4, p. 91, nel commentare la passione di Gesù nel giorno del venerdì santo, Cromazio presenta i pagani come uomini un tempo senza il « midollo » della legge divina, ma da collocarsi nella destra di Gesù (... *per arundinem* — la canna data a Cristo — *quae vacua est et sine medulla, populus gentium demonstratus advertitur, qui dudum sine medulla divinae legis fuit, vacuus a fide, inanis a gratia. Huiusmodi ergo arundo, id est populus gentium, in dextera Domini collocatur*...). Cromazio predica pertanto, nei confronti dei pagani, un'opera di apostolato missionario, che li conduca dalla inimicizia alla amicizia e alla pace con Dio, dalle tenebre dell'errore alla luce della verità: cfr. CHROM., *Sermo de octo beatitudinum* 7, 2, *C.C.* 9, p. 386 = *C.C.* 9 A, p. 178 (*Sermo* XLI) (*qui inimici sunt Dei, per instantiam doctrinae adducuntur ad pacem*...); *Tr.* XIX (V), 3, 2, pp. 286-287 (*quod ideo Dominus commemorat, ... ut ... et hos qui in tenebris erroris sunt positi, ignorantiae nocte depulsa, veritatis ipsius lumine lustraremus*).

seca alla Chiesa in quanto realtà dinamica, in espansione ([61]) — si congela nei confronti degli ebrei. Essi vengono considerati al di là di ogni possibile redenzione, come il cattivo ladrone alla sinistra del crocefisso ([62]). La separazione più rigorosa e il rigido isolamento appaiono quindi l'unica arma da usarsi nei loro confronti. Ed è proprio qui che si rivela la paura pratica, concreta, di possibili influenze ebraiche sul costume cristiano, attraverso contatti e consuetudini quotidiane. In particolare, Cromazio sembra temere la suggestione della presenza ebraica, come eventualmente più incisiva, nei tempi liturgici corrispondenti al Natale e alla Pasqua dei cristiani (la Pasqua ebraica era di pochi giorni sfasata rispetto a quella cristiana, e in dicembre cadeva la suggestiva festa delle luci, la *Hanuccah*). Il *Capitulare Evangeliorum* — tavola delle letture evangeliche aggiunta nel s. VIII all'oggi perduto *codex Rehdigeranus* del s. VII —, nonché l'evangeliario conservato nel *codex Foroiuliensis* (inizi VI s.) consentono infatti di collocare gran parte dei sermoni cromaziani sui Vangeli nei vari momenti dell'anno liturgico, e quindi anche di constatare come la polemica antigiudaica si infoltisse soprattutto nelle omelie pronunciate nei momenti particolarmente significativi dell'anno liturgico, talora apertamente contrapponendo il formalismo delle cerimonie e dei rituali giudaici al valore sostanziale degli usi cristiani, e sollecitando un'adesione emotiva oltre che razionale ([63]). Nel tempo natalizio si collocano le ome-

([61]) Oltre ai passi citt. nella n. preced., cfr. ad es. CHROM., *Sermo* XXXVII, 2, p. 164.

([62]) Cfr. CHROM., *Sermo* XIX, 4, p. 91 (*a sinistris iam habebatur populus iudaeorum qui persequebatur Christum*).

([63]) Il *codex Rehdigeranus* della Stadtbibliothek di Breslau, distrutto durante la seconda guerra mondiale, è stato pubblicato da D.G. MORIN, *L'année liturgique à Aquilée antérieurement à l'époque carolingienne, d'après le Codex Evangeliorum Rehdigeranus, Rev. Bén.* 19, 1902, pp. 1-13. Il *Codex Foroiuliensis* (conservato al Museo Civico di Cividale) contiene, oltre a un frammento di *Capitulare*, note marginali del VII-VIII sec. indicanti le letture evangeliche *per annum*, secondo un ordine assai simile a quello del *codex Rehdigeranus*: cfr. D. DE BRUYNE, *Les notes liturgiques*

lie XXXII sul Natale e XIII con lettura di MATTH. 23, 37 nella festa di S. Stefano (celebrata ad Aquileia il 27 dicembre); nel periodo quaresimale e pasquale si pongono a loro volta i sermoni XIV (ai catecumeni che si preparavano al battesimo durante la settimana di Pasqua), XXV (che Cromazio dice di pronunciare *tempore ieiunii*), XXVII (nella domenica di Passione), XVIII (ai catecumeni nel lunedì di Passione), XIX (nel venerdì santo), XVII (per la veglia nella notte di Pasqua), IV (per la prima domenica dopo l'ottava di Pasqua), XXX (pronunciata nel tempo pasquale). Di particolare interesse appare, in questo contesto, ' cenno dell'omelia XVI agli *iudaei* di Aquileia che, non diver- ente da certi pagani, erano portati in qualche modo a festeg- *tamquam propriam* la *sollemnitas* cristiana della veglia pa- (*nox magna*, tra il sabato santo e la domenica), quasi per *culta... gratia* di Cristo ([64]) (sono ancora lontani i tempi l'approssimarsi della Pasqua sarà atteso dagli ebrei con ia, per il ricorrente rincrudire del fanatismo persecutorio ristiani) ([65]). Ciò non sembra che confermare l'impressione emersa esaminando le coeve iscrizioni dell'edificio cultuale di

du « Codex Foroiuliensis », *Rev. Bén.* 30, 1913, pp. 208-218; gli elenchi *inter se collati* di entrambi i codici, assieme a quelli di altre due testimonianze secondarie, sono reperibili in G. GODU, v. « Évangiles », *D.A.C.L.* V, 1 (1922), coll. 852-923 e partic. 880-894 (*Systèmes de la Haute - Italie*); v. pure F. CABROL, v. « Aquilée (liturgie) », *Ibid.* I, 2 (1907), coll. 2683-2691. Fondandomi appunto su tale quadro sinottico delle letture evangeliche anticamente in uso nella liturgia dell'Italia Settentrionale (e in particolare nelle *Venetiae*) ho creduto di poter fornire ulteriori precisazioni rispetto all'ed. del Lemarié nel collocare varie omelie cromaziane in determinati giorni dell'anno liturgico (così per i *Sermones* IV, XIII, XVIII).

([64]) Cfr. CHROM., *Sermo* XVI, 3, p. 74: *a qua sollemnitate licet iudaei adhuc vel gentiles alieni videantur, non tamen sine gaudio sunt, quia vincuntur occulta quadam gratia ac virtute nominis Christi qui omnibus dominatur. denique aliquanti gentilium vel etiam iudaeorum sollemnitatem huius vigiliae nostrae tamquam propriam celebrant vel laetitia mentis, si non ritu religionis...*

([65]) Per es. nella Sicilia del Trecento, in coincidenza con il venerdì santo: cfr. A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, p. 170.

Monastero: e cioè quella di un avanzatissimo processo di « acculturazione » e compenetrazione di questi gruppi etnico-religiosi minoritari nel connettivo sociale e culturale cittadino ([66]); commistione nell'insieme pacifica e simpatetica, la quale poteva tuttavia apparire insidiosa allo scrupoloso pastore proprio in quanto canale apparentemente inoffensivo di « germi » estranei e dannosi ([67]). Siamo, in ogni caso, al polo opposto di quanto avveniva circa in questi stessi anni nelle grandi città della Siria, ove la forza d'attrazione esercitata da comunità giudaiche veramente numerose e cospicue induceva talvolta i cristiani a partecipare alle cerimonie ebraiche locali, e a ritenere più vincolanti e solenni i giuramenti pronunciati nella sinagoga (come lamentava Giovanni Crisostomo in riferimento ad Antiochia) ([68]). Fu invece proprio la sostanziale fragilità della comunità giudaica aquileiese — cospicua solo relativamente, e solo quanto bastava per suscitare sospetti e saltuari risentimenti — a consentire a Cromazio di vagheggiare una totale esclusione del *corvus* (la *nigritudo peccatorum* dei non credenti) dalla *ecclesia* dei propri fedeli, *quasi de arca Noe* ([69]).

([66]) V. sopra, pp. 367-373.

([67]) Si veda pure sopra, n. 40, il passo della *Exhortatio virginitatis* di Ambrogio che, nel 394, rivela un'influenza parimenti forte dell'ambiente cristiano sulla comunità giudaica di Bologna, portata a partecipare, in qualche forma, al culto dei martiri locali.

([68]) Cfr. IOHAN. CHRYS., *Adv. iud.* 1, *P.G.* 48, coll. 844 sgg.; A. PUECH, *Saint Jean Chrysostome et les moeurs de son temps*, Paris 1891, pp. 186-195; C.H. KRAELING, *The Jewish Community at Antioch, Journ. of Bibl. Lit.* 51, 1932, pp. 130-160 e partic. 156-157. Per l'Africa Settentrionale, cfr. pure AUGUSTIN., *Ep.* 196 al *coepiscopus* Asellicus (sollecitato da una lettera di costui, *de cavendi iudaismi disceptatione*), *C.S.E.L.* 57, ed. A. GOLDBACHER, Wien-Leipzig 1911, pp. 216-230 e partic. 227-228.

([69]) Cfr. CHROM., *Sermo* II, 5, pp. 9-10.