



## Domandare, rispondere, interpretare, riassumere: trasmettere l'esegesi biblica nel Medioevo

Giulia Guerrato (Università di Torino)

«La moneta vecchia ritorna in corso,  
se gli dai un nuovo conio»<sup>1</sup>

### 1. Note preliminari: l'esegesi biblica fra Alessandria e Antiochia

Quando si parla d'esegesi biblica<sup>2</sup> s'intende la prassi – invalsa fin dall'era precristiana (basti pensare alla tradizione giudaica) – di commentare, in modo continuo o saltuario, passi delle Sacre Scritture per chiarirne l'oscurità, spesso dovuta alla difficile formulazione del testo, costellato da allegorie, metafore e parabole che richiedevano una guida all'interpretazione. Va da sé che, pur nell'ambito di una “religione del libro” quale il cristianesimo, in un'epoca in cui l'alfabetizzazione era appannaggio di pochi, l'attività esegetica venisse praticata, reiterata e riprodotta oralmente; il che, per il principio del *repetita iuvant*, non faceva che rafforzare la componente didascalica (oltre che propagandistica) insita in tale attività.

Quando s'iniziarono a mettere per iscritto i motivi ricorrenti che andavano emergendo dalla pratica esegetica (e fu merito degli scrittori ecclesiastici dei primi secoli dell'era volgare)<sup>3</sup>, si delinearono delle tendenze ben distinte, che la critica successiva avrebbe detto «scuole» esegetiche. Ciò si deve anche al fatto che gli autori tardoantichi – non soltanto i commentatori, e non soltanto cristiani –

<sup>1</sup> Già ripresa in Jaeger (1961/1966, p. 11), la citazione in epigrafe è tratta dal trattatello *Quod deterius potiori insidiari soleat* del filosofo giudeo-ellenistico Filone Alessandrino (ca. 30 a.C. – ca. 45 d.C.). La metafora allude alle forme della cultura pagana rivisitate dal cristianesimo, ma ben s'adatta anche ai nostri scòpi: mostrare come vecchie nozioni esegetiche vengano rimesse in circolo in nuove vesti.

<sup>2</sup> La bibliografia sull'argomento è sterminata, e spazia da grandi opere di consultazione a monografie specifiche; una sintesi ragionata, utile a orientarsi nella selva di strumenti a disposizione, è quella di Simonetti (1981) – l'autorità del quale resta insuperata nel panorama italiano e non solo.

<sup>3</sup> Teodoreto di Cirro, negli anni Trenta del V s., è conscio del fatto d'avere non più soltanto uditori, ma anche lettori – e a entrambe le categorie si rivolge: «e per non dilungarmi passando in rassegna tutte le profezie che lo riguardano [*scil.* Nabucodonosor, fra i protagonisti del libro biblico di *Daniele*], respingendo sia chi è ora in ascolto, sia chi incapperà in futuro in queste parole *etc.*» (ΤΗΟΔ., *In Dan.*, PG 81, 1352 C: «καὶ ἵνα μὴ πάσας τὰς περὶ αὐτοῦ προφητείας παραγαγῶν ἀποκνήσω τῷ μήκει, τοὺς τε νῦν ἀκούοντας, καὶ τοὺς εἰς ὕστερον τούτοις ἐντευξομένους εἰς ἐκεῖνα παραπέμψας κτλ.» [il testo greco delle citazioni teodoretiane, laddove non altrimenti specificato, è tratto dai voll. 80-81 della *Patrologia Graeca*; la trad. it. è dell'A.]). È dunque ancora possibile riconoscere tracce d'oralità che rimandano alla dimensione performativa dell'esegesi. In particolare, sul legame diretto fra oralità e contesto scolastico in una delle maggiori opere esegetiche di Origene, altro scrittore ecclesiastico (su cui v. *infra*), si veda la monografia di Bendinelli (1997, pp. 21-78).

rifuggivano spesso l'originalità, preferendo rifugiarsi nell'alveo di una tradizione consolidata<sup>4</sup>, talvolta al limite del plagio (per usare un termine anacronistico).

Le due tendenze esegetiche allora dominanti facevano capo ad altrettanti fra i più influenti centri della Tarda Antichità: Alessandria d'Egitto e Antiochia di Siria. Sintetizzando estremamente, si potrebbe affermare che, mentre ad Alessandria l'interpretazione delle Sacre Scritture ricorreva spesso e volentieri al principio dell'allegoria (vale a dire una sorta di metafora continuata, in grado d'estendersi per un intero racconto), ad Antiochia si preferiva attenersi al senso letterale del testo, il commento del quale consisteva talvolta in una mera parafrasi (Simonetti, 1988, p. 40).

Allegoria e letteralismo costituivano dunque le proiezioni, sul piano dell'interpretazione del testo biblico, della «rivalità fra filosofia e retorica come mezzi educativi», per dirla con le parole di Frances Young (1997/2014, p. 164). O, com'è stato più di recente ribadito, «si potrebbe dire, in parole povere, che una scuola fosse più interessata alle idee, mentre l'altra fosse di gran lunga più interessata al testo in sé: una differenza simile a quella, tuttora esistente, fra filosofi e filologi» (Maas, 2003, p. 97 [trad. it. dell'A.]).

La distinzione, che potrebbe sembrare fine a se stessa, è però fondamentale per comprendere perché i commentari di matrice antiochena, come si vedrà, divennero di largo uso nelle scuole altomedievali. Eppure né gli scritti antiocheni né quelli alessandrini superarono indenni la prova del tempo: l'ingresso nel Medioevo coincise fatalmente con la fine delle opere esegetiche di grande respiro, a vantaggio di sillogi e manuali di comoda lettura (Simonetti, 1981, p. 73). E, come nelle circostanze del passaggio dal rotolo al codice, non fu un travaso, di opere o di conoscenze, ma un imbuto, nel nome della semplificazione.

Con la presente relazione s'intende dunque offrire – senz'alcuna pretesa d'eshaustività, ma con l'obiettivo di fornire semmai qualche spunto metodologico e d'indagine nell'ambito delle forme della trasmissione dell'esegesi biblica tardoantica – una sintetica panoramica sui processi che fra Tarda Antichità e Alto Medioevo hanno determinato la conservazione o la perdita di testi di tal fatta, la loro trasformazione o rielaborazione, l'adozione di nuovi generi letterari a uso divulgativo e scolastico: si vedrà quindi, per mezzo d'esempi significativi, come e perché dal grande commentario biblico s'arriva al suo riassunto, al florilegio, ai frammenti catenari e alle catene, e giù fino al manuale scolastico per la prima istruzione retorico-letteraria di matrice cristiana.

---

<sup>4</sup> V. *ex.gr.* ancora Teodoreto, che nel prologo al suo *Commento ai Salmi* dichiara espressamente di rifarsi, nell'interpretazione, a una sorta di criterio della maggioranza: «ma prevalga tuttavia l'opinione della maggioranza» (THDT., *In Ps.*, PG 80, 861 D: «κρατεῖτω δὲ ὁμῶς τῶν πλειόνων ἢ ψήφος» [trad. it. dell'A.]). Teodoreto, di cui si riparerà, è infatti l'emblema dei tempi che correvano, in cui «presque tout avait été dit» (Guinot, 1995, p. 30).

## 2. Origene e il suo *Nachleben*: fra semplificazione e censura

Conviene soffermarsi a titolo d'esempio, prima d'indagare gli esiti altomedievali della *ratio interpretandi* antiochena, sul destino di uno fra gli esegeti più rappresentativi della scuola alessandrina: Origene<sup>5</sup>. Vissuto fra il 185 e il 254 circa, si distinse per l'attività d'insegnamento dapprima nel *didaskaleion* alessandrino, poi in quello – da lui stesso fondato – di Cesarea di Palestina, città in cui si ritirò in esilio per via della sua dottrina talora giudicata eterodossa<sup>6</sup>.

Maestro laico convertitosi al cristianesimo, apprese l'ebraico per meglio intendere l'Antico Testamento, del quale apprestò un'edizione in sei colonne (cosiddetta esaplare, dal greco *hexaplá*, «sestuplo»)<sup>7</sup>: al testo ebraico s'affiancavano una traslitterazione in caratteri greci, la versione greca corrente e altre tre traduzioni greche alternative. La sinossi delle versioni allora circolanti, completa dell'originale ebraico, rappresentava – com'è facile figurarsi – un'opera dalla mole assai ingombrante; e non era l'unica.

L'interesse per la critica del testo, intesa come confronto sia fra le varie traduzioni, sia fra i vari esemplari (anche del Nuovo Testamento) che riusciva a procurarsi, denotava una sensibilità filologica *ante litteram* nei confronti del testo sacro: per la prima volta infatti si seguiva un procedimento critico che ambiva, nei limiti del possibile, alla sistematicità per l'accertamento della Parola di Dio. Il che condusse a un doppio ordine di conseguenze: se da un lato si legittimava l'adozione della traduzione greca dell'Antico Testamento, in quanto verificata sull'originale ebraico, dall'altro si problematizzavano le discrepanze fra i testi dei Vangeli (Neuschäfer, 1987, pp. 85-138).

Ora, tutto ciò rendeva i commentari origeniani estremamente lunghi, dettagliati e complessi: di qui l'esigenza di riassumerli, sia per comodità di fruizione e consultazione che di trasmissione – non per caso Origene è stato definito «un auteur qui a trop écrit» (Bossina, 2015, p. 199). Vediamo qualche esempio.

Un primo caso di compendio origeniano risale già al secolo successivo all'autore, e si tratta della cosiddetta *Filocalia*<sup>8</sup>, una raccolta d'estratti dalle opere di Origene, di gran parte dei quali essa rappresenta l'unico testimone superstite. Compilata intorno alla metà del IV secolo, e dunque in un torno di tempo non troppo distante da quello in cui le opere dalle quali provengono gli *excerpta* furono composte, una

---

<sup>5</sup> Fra le innumerevoli opere di consultazione grazie alle quali è possibile avere una panoramica su vita e opere di Origene, si segnalano la voce di Vogt (1998) per il *Lexikon für Theologie und Kirche* e quella, più agile, del *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (s.v. Origen, 1963), oltre al volume monografico a lui dedicato da Nautin (1977). Per uno studio sul metodo esegetico origeniano come ponte fra classicità e cristianesimo, monumentale resta il lavoro di Neuschäfer (1987), del quale è in corso di pubblicazione la traduzione italiana a cura di Anna Trento.

<sup>6</sup> Per un sunto dei principali aspetti della dottrina origeniana un utile strumento di consultazione è il dizionario curato da Monaci Castagno (2000).

<sup>7</sup> L'edizione di riferimento dei frammenti esaplari superstiti, provvista di prefazione e *prolegomena* con ulteriori indicazioni bibliografiche, resta quella di Field (1964).

<sup>8</sup> Di cui si ricorda l'edizione, datata ma completa, di Robinson (1893); un'edizione monografica degli ultimi capitoli (21-27: sul libero arbitrio) è stata più di recente pubblicata da Junod (1976), seguita da quella dei capitoli precedenti (Harl, 1983), all'introduzione e al commento delle quali si rimanda per approfondimenti bibliografici.

tale raccolta è senz'altro sintomatica dell'urgente necessità di disporre d'antologie tematiche pronte all'uso del lettore che cercasse un preciso contenuto esposto in sintesi, o a tutto vantaggio del fruitore che, volendo cimentarsi in dispute teologiche o filosofiche, poteva così facilmente attingere a repertori di tal fatta. Un secondo esempio, che c'introduce invece nel Medioevo, è il caso del *Commento al Vangelo di Matteo*<sup>9</sup>, opera che ebbe un destino alquanto variegato nel corso dei secoli successivi alla sua composizione nel 250 circa. La passione di Origene per i grandi commentari continui l'aveva indotto a produrre un'esegesi che raggiungeva i venticinque tomi d'estensione (approssimativamente, più di 1500 pagine di una moderna edizione!)<sup>10</sup>. Le dimensioni monumentali di quest'opera costituivano certamente un ostacolo alla sua riproduzione, e insieme allo specialismo d'alcuni passaggi e al carattere non propriamente ortodosso (rispetto alle decisioni del Concilio di Costantinopoli del 553: v. *infra*) d'altri diedero origine a due fenomeni: la riduzione e la frammentazione del contenuto. È infatti possibile constatare l'esistenza di versioni abbreviate del commentario origeniano (ridotte di circa un terzo della sua dimensione originaria)<sup>11</sup>, sia in greco sia tradotte in latino. Gode in particolare di molta fortuna una traduzione latina risalente probabilmente al VI secolo<sup>12</sup>, approntata a partire da un modello diverso rispetto al testo greco in nostro possesso. Questa traduzione si segnala per il fatto d'essere stata epurata da molti dei passaggi più allegorici, e perciò più compromettenti dell'interpretazione origeniana (bisogna tenere a mente che Origene venne definitivamente condannato come eretico nel summenzionato Concilio costantinopolitano del 553).

Venendo poi all'ultimo punto, ovvero la frammentazione del contenuto, va qui chiamata in causa la genesi di un nuovo genere letterario, quello delle cosiddette

---

<sup>9</sup> Degli originari venticinque libri in cui l'opera era suddivisa, i primi nove sono andati interamente perduti (non ne sopravvivono che testimonianze frammentarie, grazie alle citazioni in altri luoghi, fra cui la già menzionata *Filocalia*); dei libri X-XI la più recente edizione di riferimento è quella di Girod (1970). Più complesso è lo stato editoriale dei libri successivi: se gli ultimi (XVIII-XXV) si conservano soltanto in traduzione latina, ancorché piuttosto antica (se ne dirà meglio fra breve), edita da Klostermann e Benz (1933), i libri centrali (XII-XVII) sopravvivono sia in traduzione latina che nell'originale versione greca. Ancora Klostermann e Benz (1935) ne diedero un'edizione bilingue, seguendo criteri ecdotici attualmente poco condivisibili e compromettendo di fatto la storicità del testo, come ha fatto notare Bossina (2011). Una traduzione italiana dei libri superstiti (X-XXV) è stata data – pur fondata sul testo di dubbia correttezza stabilito da Klostermann e Benz – in più volumi da Scognamiglio (1998-2015).

<sup>10</sup> I libri X e XI – gli unici, fra quelli superstiti, per i quali si disponga ad oggi di un'edizione del testo greco a pagina intera (cioè non in sinossi con la traduzione latina), occupano nel volume curato da Girod (1970) rispettivamente 63 e 61 pagine: supponendo che questa possa considerarsi la lunghezza media di ciascun libro (ma cf. le osservazioni di Tondini, 2016), s'otterrebbero all'incirca 1550 pagine di testo greco (senza considerare il fatto, come si dirà, che si tratta già di un riassunto)!

<sup>11</sup> Cf. Bossina, 2011, p. 29 e pp. 69-75 (da leggersi con le integrazioni in Bossina, 2012).

<sup>12</sup> Su cui si vedano, a mo' di sunto, i contributi di Bastit-Kalinowska (2001) e Bendinelli (2011), che riprendono e approfondiscono – talora correggendole – questioni portate alla luce da contributi meno recenti ivi citati.

catene esegetiche, che ebbe grande fortuna dal VI secolo<sup>13</sup> e per tutto il Medioevo: diversamente dai florilegi (cioè le antologie tematiche, come la *Filocalia*), le catene si configurano come controparte religiosa ai laici scoli ai testi classici, giuridici, medici; una sorta di note a margine, ricavate dai commentari continui, che venivano a costituire un *corpus* ora fisso ora mobile, a seconda degli interessi e delle esigenze del fruitore o del committente (le modalità di raccolta del sapere esegetico biblico non furono quindi differenti da quelle note per la raccolta del sapere grammaticale, giuridico, medico...).

Il *Commento a Matteo* origeniano non scampò a questo processo di sintesi: anch'esso fu smembrato e ridotto "in catene", nelle quali i frammenti da esso provenienti s'inanellavano a quelli provenienti da altri esegeti autorevoli.

Ma poteva anche darsi il caso che i frammenti catenari tornassero talora ad avere una tradizione autonoma: gli *excerpta*, origeniani e non, venivano ricombinati e rielaborati per comporre nuovi commentari minori meramente compilativi, senz'alcuna pretesa d'originalità. Ed era proprio questo carattere compilatorio a garantire a opere di tal fatta la sopravvivenza nei secoli, nonostante nulla conservassero della profondità e dello stile delle loro fonti (non s'avvertiva nemmeno la necessità d'indicare l'autore-compilatore, prassi che contribuì a causare numerosi equivoci nella tradizione manoscritta: molti sono gli esempi che la letteratura compilatoria altomedievale può offrire, proprio in virtù della sua stessa natura e delle dinamiche a essa soggiacenti).

### **3. La «scuola» antiochena: l'esegesi ai tempi delle controversie**

E non del tutto diversa fu la sorte dei commentari antiocheni. Scrivono Manlio Simonetti ed Emanuela Prinzivalli (2010, p. 359) che

ad Antiochia non ci fu mai una scuola del tipo del *didaskaleion* Alessandrino, cioè un'istituzione scolastica in qualche modo regolare e controllata dal vescovo locale: nella metropoli siriana possiamo soltanto parlare di attività esercitata da alcuni letterati, per lo più legati tra loro da rapporti di discepolato e di amicizia, sulla base di un ampio denominatore comune in tema sia di esegesi sia di dottrina, che li caratterizzava in posizione di cosciente antagonismo nei confronti della precedente riflessione, soprattutto quella dell'ambiente Alessandrino.

Ciononostante la produzione antiochena – fiorita fra IV e V secolo con Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia, il noto retore Giovanni Crisostomo e, ultimo dei grandi nomi, Teodoro di Cirro – può dirsi piuttosto omogenea, perché animata dal principio secondo il quale «l'interprete si deve limitare a sciogliere la metafora» (Simonetti e Prinzivalli, 2010, p. 365).

---

<sup>13</sup> A partire da Procopio di Gaza († 530 ca.), «père de la forme nouvelle» (Dorival, 1986, p. VII). Anche a questo proposito, la bibliografia specialistica è sterminata: ci si limita qui a rimandare ancora a due opere di consultazione orientative come il *Lexikon für Theologie und Kirche* (Wachtel, 1996; Scholten, 1999) e il *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (s.v. Procopius of Gaza, 1963).

Altro tratto identitario dell'area antiochena, e più in generale siriana, era l'affiliazione (più o meno latente) al nestorianesimo, dottrina che proponeva l'esistenza in Cristo sì di due nature, umana e divina, ma in due diverse persone – dottrina di paternità del controverso vescovo di Costantinopoli Nestorio (egli stesso era di origini siriane)<sup>14</sup>. Sebbene questa corrente sia dilagata nel 428, quando Nestorio ascese al soglio vescovile, e sia stata discussa e condannata nell'ambito del Concilio di Efeso del 431, Teodoro di Mopsuestia (che allora era già morto) non mancò d'essere accusato dagli avversari alessandrini di nestorianesimo *ante litteram* – e con lui Teodoreto di Cirro, che non solo era amico personale di Nestorio, ma si sentiva anche in certa misura discepolo dell'esegeta Teodoro.

Un argomento a sostegno del presunto rapporto di discepolato diretto fra Teodoro e Teodoreto (anche se la «scuola» antiochena, come s'è detto, non implicava dinamiche del genere – perlomeno non sistematicamente) è stato desunto dalla lettura del seguente passo dell'epistolario teodoretico:

ma poiché mi rimproverate anche d'aver omesso i santi e beati Padri Diodoro e Teodoro nel catalogo dei maestri, credo strettamente necessario affrontare brevemente anche questa questione: innanzitutto [...] non ho forse omesso anche molti altri uomini illustri e ben noti?<sup>15</sup>

Fra le righe s'è voluto leggere un riferimento di Teodoreto a Diodoro e, in particolare, a Teodoro (in quanto a lui più vicino cronologicamente) come *suoi* maestri; il passo tuttavia non avvalorava espressamente questa tesi, né d'altra parte contraddice l'opinione comune sulla natura della «scuola» antiochena, di cui s'è detto – ed è semmai sintomatico delle difficoltà condivise allora dagli esegeti d'area antiochena, proprio in virtù della comunanza di metodo. Teodoreto non ha menzionato i «maestri» – *quei* maestri (fra gli altri, s'intende) – perché non erano quelle le circostanze adatte: doveva difendersi dalle accuse d'eresia, spiega nell'epistola, facendo leva sul pensiero di altri teologi autorevoli considerati indubitabilmente ortodossi. Su Diodoro e Teodoro molti dubbi ancora pendevano. E infatti Teodoreto, la cui carriera venne inizialmente travolta dalla controversia nestoriana, dovette con riluttanza discostarsi da certe posizioni prese da Teodoro (la sua personale battaglia contro le false accuse d'eterodossia è ben testimoniata

---

<sup>14</sup> Per Nestorio e il nestorianesimo ci si permette di rimandare ancora una volta alle voci orientative del *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (s.v. nestorianism, 1963) e del *Lexikon für Theologie und Kirche* (Amato, 1998). Per una panoramica storica della cosiddetta controversia nestoriana (e delle sue conseguenze) in lingua italiana, utile è la sintesi di Camplani (2015), provvista di bibliografia ragionata; per i riflessi di tale controversia cristologica nella produzione letteraria cristiana coeva (in particolare degli autori antiocheni summenzionati), il riferimento di partenza è ancora Simonetti e Prinzivalli (2010, pp. 358-392), ma si veda anche per un approfondimento sulla metodologia esegetica antiochena Schäublin (1974).

<sup>15</sup> ΤΗΔΤ., *Ep.* 16: «ἐπειδὴ δὲ ἐπιμέμφεσθέ μοι καὶ ὡς τοὺς ἁγίους καὶ μακαρίου καταλειπῶτι Πατέρα Διόδωρον καὶ Θεόδωρον ἐν τῷ καταλόγῳ τῶν διδασκάλων, ἀναγκαῖον ἠγησάμην καὶ περὶ τοῦτου βραχέα διεξελεῖν. Πρῶτον μὲν γάρ [...] πολλοὺς καὶ ἄλλους περιφανεῖς ἄνδρας καὶ λαμπροὺς ἄγαν γεγεννημένους» (la trad. it. è dell'A., il testo critico è di Azéma, 1964, pp. 58-60).

dal suo epistolario, da innumerevoli passi dello stesso tenore di quello summenzionato), il che valse ai suoi scritti una sopravvivenza migliore rispetto a quelli del maestro Teodoro, andati in larga misura distrutti nella loro versione originale in lingua greca.

Fu soltanto grazie a una massiccia campagna di traduzione delle sue opere dal greco al siriano, la cui iniziativa partiva da una scuola<sup>16</sup>, che l'esegesi di Teodoro poté varcare le soglie del Medioevo trovando nuove applicazioni, come si vedrà fra breve.

### 3.1. L'opera di Teodoreto dalla polemica alla divulgazione

Ma Teodoreto, ultimo grande esegeta antiocheno, che pure – com'è stato scritto – pagava già il prezzo di arrivare «trop tard, quand presque tout avait été dit» (Guinot, 1995, p. 30), rappresenta un buon caso studio per indagare lo sviluppo del metodo interpretativo antiocheno fra Tardoantico e Medioevo. La sua parabola d'esegeta fu largamente condizionata dalle controversie del suo tempo, al punto che – al culmine della tensione fra le parti in lotta – si diede sì alla composizione di trattati militanti, ma non si trattenne nemmeno dall'inserire fra le righe dei suoi stessi commentari scritturistici taglienti note polemiche (Bossina, 2022). Tuttavia, una volta passata la tempesta, il vescovo di Cirro – che era in realtà un amante della vita tranquilla e pacifica – si rimise al lavoro per offrire alla comunità un'esegesi che giovasse alla sua educazione religiosa, storica e letteraria.

Fra le sue opere maggiori, per importanza e dimensioni, spicca il *Commento ai Salmi* – un grande classico dell'esegesi prodotta da coloro che la teologia cristiana chiama Padri della Chiesa, e grande *desideratum* di Teodoreto stesso. Non è difficile figurarsi il perché: considerata l'enorme popolarità del Salterio, fra letterati e illetterati, nelle città come nelle campagne, darne un'interpretazione era senz'altro il massimo cimento cui ogni esegeta ambiva. Ed è difatti con questa dichiarazione che s'apre il commentario teodoretiano:

era mio desiderio interpretare la profezia del grande Davide [*scil.* i Salmi] prima delle altre divine parole, poiché coloro che si nutrono della pietà, nelle città come nelle campagne, si sono tutti adoperati a dedicarsi a questa in particolare [...] cercherò, per quanto possibile, di non essere troppo prolisso, e d'offrire invece una risorsa sintetica a chi la volesse<sup>17</sup>.

Il desiderio d'offrire un'esegesi puntuale e dettagliata doveva però armonizzarsi con la necessità di renderla fruibile a un pubblico quanto più vasto possibile: di qui

---

<sup>16</sup> Fondamentale a tal proposito la sezione dedicata alla Scuola di Edessa nella monografia di Vööbus (1965, pp. 7-56 – *praes.* per le traduzioni di Teodoro: pp. 13-24).

<sup>17</sup> ΤΗΔΤ., *In Ps.*, PG 80, 857 A-861 A: «ἐμοὶ μὲν πρὸ τῶν ἄλλων θείων λογίων καταθύμιον ἦν τοῦ μεγάλου Δαβὶδ ἐρμηνεύσαι τὴν προφητείαν· ἐπειδὴ καὶ τῆς εὐσεβείας οἱ τρόφιμοι, καὶ ἄστοι καὶ χωρικοὶ, διαφερόντως ταύτη προσέχουν ἐσπουδάκασιν ἅπαντες [...] σπουδάσομεν δὲ ὡς οἷόν τε φυγεῖν μὲν τοῦ λόγου τὸ μῆκος, σύντομον δὲ προθεῖναι τοῖς βουλομένοις τὴν ὠφέλειαν».

la tendenza a enfatizzare il suo sforzo di sintesi, dichiarato anche e soprattutto in sede proemiale (ma rimarchi del genere sono assai frequenti).

Sulla falsariga di questa stessa tendenza si segnalano poi le più tarde *Questioni sull'Ottateuco*, che occupano una posizione eccentrica per forma, contenuto e fortuna: inserendosi all'interno del filone della cosiddetta letteratura erotapocritica (per domande e risposte, genere nato nell'alveo della critica ai poemi omerici)<sup>18</sup>, ibridazione fra dialogo – di cui mima la prassi – ed esegesi tradizionale, costituiscono una sorta d'innovazione rispetto al commentario antiocheno. E la scelta di una tale veste espressiva verrà felicemente giudicata anche a molti secoli di distanza: ancora nel IX secolo, il patriarca Fozio ne rileverà l'utilità didattica in uno dei capitoli della sua *Biblioteca*:

libro di altissima utilità, che dai suoi frutti rivela subito ai lettori d'essere il parto genuino di chi lo ha generato. Mentre infatti brilla lo stile che gli è proprio, possiede anche l'altro vantaggio di ricercare ancor più la chiarezza e la comprensibilità, e di essere il libro redatto come un sommario, per problemi e soluzioni<sup>19</sup>.

Questa veste agevole, che permetteva la fruizione mirata del commento in quanto guidata dalle domande vertenti su passi e argomenti specifici, favorì poi la frammentazione delle *Questioni* in versione integrale nei vari *excerpta* confluiti nelle molteplici catene esegetiche sull'Ottateuco, e di lì nel caleidoscopio di varianti e rielaborazioni di cui s'è accennato, che per via della loro mole e multiformità tanta noia danno all'editore moderno<sup>20</sup>.

Ma quest'impostazione è inoltre sintomatica della richiesta di letteratura da consultazione che esploderà di lì a poco, anche per esigenze didattiche, come ha osservato ancora Simonetti (1981, p. 73):

possiamo spiegare in questa prospettiva il carattere di un folto gruppo di opere esegetiche di Teodoreto [...] sotto forma di domanda e risposta, forma destinata ad avere fortuna anche in Occidente. [...] Sono tutti segni di stanchezza, che preludono alla fine della grande fioritura dell'esegesi antiochena: in effetti le controversie cristologiche del V secolo, che ebbero ad Antiochia il loro epicentro, trasformarono radicalmente le condizioni ambientali che avevano dato vita all'impostazione dottrinale ed esegetica della Scuola antiochena e ne sterilarono la vitalità.

---

<sup>18</sup> Per una presentazione del genere letterario si vedano Perrone (1991), Papadoyannakis (2006) e Zamagni (2013); per le questioni specifiche sollevate dall'opera di Teodoreto: Simonetti (1988), Guinot (2013) e Petruccione (2013).

<sup>19</sup> ΡΗΟΤ., *Bibl.*, 204: «χρήσιμον ἐς τὰ μάλιστα τὸ βιβλίον, καὶ αὐταῖς γοναῖς τοῖς ἐντυγχάνουσι τὸ γνήσιον ἐπιδεικνύμενον αὐτίκα τοῦ γεγεννηκότος. Τῆς δὲ συνήθους αὐτῶ ἰδέας διαπρεπούσης, ἔχει τι πρὸς τὸ σαφέστερον ὄραν καὶ εὐκατάληπτον καὶ ἕτερον πλεονέκτημα, καὶ τὸ ὡς ἐν κεφαλαίῳ κατὰ τὸ ἀπορούμενον καὶ ἐπιλυόμενον τὸ βιβλίον διατετυπῶσθαι» (testo tratto dall'ed. a cura di Bianchi e Schiano, 2016, p. 291).

<sup>20</sup> La difficoltà non solo della valutazione, ma della ricognizione stessa delle testimonianze manoscritte del testo delle *Quaestiones* è ben illustrata nell'*Introducción* all'ed. di Fernández Marcos e Sáenz-Badillos (1979, pp. XI-LXII), che dà conto anche dei necessari compromessi adottati per portare a termine l'impresa.

### 3.2. L'esegesi antiochena entra nelle scuole

Già nella Siria orientale del V secolo, sede di due importanti scuole elementari e teologiche al contempo, gli scritti esegetici del grande Teodoro di Mopsuestia erano stati adottati come testi scolastici, in sostituzione di quelli del teologo "locale" Narsai (anche in virtù della presa che il nestorianesimo ebbe in quell'area, come s'è detto): di qui la spinta alla loro traduzione in siriano, lingua madre degli studenti di quella regione.

E alla scuola della città di Edessa in particolare erano legati progetti di traduzione dal greco al siriano di più ampio respiro, che includevano opere filosofiche (soprattutto peripatetiche, in quanto oggetto primario di studio), storiografiche, geografiche e astronomiche – traduzioni che assicurarono la sopravvivenza di numerosi autori in tradizione siriana nel Medioevo e oltre. Edessa, intesa sia come città tutta, sia come sede della famosa scuola, giocò dunque un ruolo di primo piano sullo scacchiere culturale del Vicino Oriente, proprio in virtù della sua posizione geografica: è stato infatti acclarato che «Edessa had an advantage in view of its geographical location, being located between the Hellenistic culture and that of the Syrian Orient» (Vööbus, 1965, p. 15)<sup>21</sup>.

Grazie pertanto alla loro adozione nelle scuole di quell'area, di Edessa prima e di Nisibi poi, i commentari antiocheni, con la loro propensione ad attenersi quanto più possibile al testo, e quindi a valorizzare gli aspetti storici, letterari, grammaticali e stilistici dei libri biblici di volta in volta oggetto di commento, trovarono un largo impiego anche oltre i confini di quella regione, giungendo fin all'altro capo del Mediterraneo, nelle scuole nordafricane di lingua latina dell'impero giustiniano: nel VI secolo infatti Giunilio Africano, un funzionario dell'imperatore Giustiniano, tradusse in latino il *Manuale dei principi di base della Legge divina* di un certo Paolo detto "il Persiano", formatosi proprio alla scuola di Nisibi (Maas, 2003, *praes.* pp. 16-20).

Giova forse uno sguardo più approfondito al prologo dell'opera:

ma tu [*scil.* Primasio, dedicatario dell'opera], secondo la tua consuetudine, chiedesti come prima cosa se vi fosse qualcuno fra i Greci che bruciasse di passione al pensiero di comprendere i libri divini. Al che io risposi d'essere a conoscenza di un certo Paolo, di origini persiane, ch'era stato educato alla scuola siriana nella città di Nisibi, là dove la legge divina viene insegnata con disciplina e ordine da insegnanti pubblici proprio nello stesso modo in cui nell'ambito dell'educazione profana lo sono la grammatica e la retorica<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Cf. a questo proposito anche Nash (1892), che parla più nello specifico d'Antiochia, ma estende il ragionamento alla Siria tutta.

<sup>22</sup> IUN. AFR., *Inst.*, *prol.*: «tu autem more illo tuo nihil ante quaesisti, quam si quis esset, qui inter Graecos divinorum librorum studio intelligentiaque flagraret. Ad haec ego respondi vidisse me quendam Paulum nomine, Persam genere, qui Syrorum schola in Nisibi urbe est edoctus, ubi divina lex per magistros publicos, sicut apud nos in mundanis studiis grammatica et rhetorica, ordine ac regulariter traditur» (il testo critico è ancora di Maas, 2003, pp. 118-120; la trad. it. è dell'A.).

Vi emerge chiaramente la peculiarità di Nisibi (che, poco prima, era già stata di Edessa): l'insegnamento organizzato e regolato, e soprattutto *pubblico*, di una disciplina di matrice cristiana quale l'esegesi biblica, ma resa fruibile non già a chi avesse completato il tradizionale ciclo di studi retorico-grammaticali di stampo profano, bensì a chi s'avvicinava in quel momento all'istruzione elementare. Ecco che l'insegnamento dell'esegesi biblica "alta" – con l'ausilio, s'intende, dei commentari antiocheni, ancorché rielaborati e semplificati – faceva il suo ingresso nelle scuole.

Questo fortunato manuale, efficacemente strutturato per domande e risposte (a mimare la prassi didattica)<sup>23</sup>, rappresentava una sintesi ragionata degli insegnamenti antiocheni, fra cui quelli di Teodoro (Kihn, 1880; ma parzialmente corretto da Devreesse, 1948 e Maas, 2003, che ridimensionano l'importanza dell'influenza di Teodoro in rapporto a quella di altri teologi d'area siriana), nonostante Giunilio non potesse dichiararne la dipendenza diretta per via dell'astio che l'imperatore nutriva – per ragioni dottrinali – nei confronti dell'interprete di Mopsuestia (condannato difatti, insieme a Origene, nel 553).

Proprio per questa ragione il fatto, da Giunilio stesso espressamente dichiarato, che la sua opera sia in realtà una mera traduzione dell'opera di Paolo il Persiano è stato messo in dubbio: "nascondersi" dietro a costui poteva essere meno pericoloso che rifarsi *recta via* a Teodoro (che la scuola cui Paolo era legato fosse nestoriana poteva non essere così noto); la dichiarazione proemiale ("sto soltanto traducendo da Paolo il Persiano...") non sarebbe quindi solo un vuoto *topos modestiae*. D'altronde, rinnegare (o tacere) ogni legame con Teodoro negli anni più difficili faceva sempre comodo (Becker, 2006, *praes.* p. 40).

Di lì a poco, comunque, questo suo manuale sarebbe stato notato con interesse da Cassiodoro<sup>24</sup>, l'operato del quale tanta influenza ebbe sul sistema

---

<sup>23</sup> *Ex.gr.* ancora *ibid.* Giunilio dichiara la struttura dell'opera: «ho raccolto queste norme propedeutiche in due brevissimi libretti, dandovi – per quanto ho potuto – l'utile forma di un vero e proprio dialogo, in modo tale che, ponendo gli studenti domande e rispondendo il maestro, ogni argomento fosse enunciato in modo chiaro e sintetico. E perché non si creasse qualche equivoco, come sovente capita, per via dell'incomprensione dei copisti, ho indicato il maestro con la lettera greca *my*, mentre i discepoli con una *delta*: usando caratteri stranieri, estranei all'alfabeto latino, non dovrebbe prodursi alcun errore» («in duos brevissimos libellos regularia haec instituta collegi, addens ipsius dictionis, quantum potui, utilem formam, ut velut discipulis interrogantibus et magistro respondente breviter singula et perlucide dicerentur. Et ne aliqua confusio per antiquariorum, ut adsolet, negligentiam proveniret, magistro M graecam litteram, discipulis Δ praeposui, ut ex peregrinis characteribus et quibus latina scriptura non utitur, error omnis penitus auferatur»). Resta un dubbio sull'ultima frase: curiosamente le medesime iniziali possono associarsi, in latino, al *magister* (M) e al *discipulus* (D), mentre in greco, viceversa, al *didáskalos* (Δ) e al *mathetés* (M). Perché il riferimento di Giunilio all'utilità d'usare caratteri non latini acquisti un senso maggiore, sarebbe forse preferibile accogliere la lezione isolata (in tal caso *difficilior*) di un solo manoscritto che associa *delta* al *magister* e *my* al *discipulus*, sottintendendo i rispettivi termini greci.

<sup>24</sup> Cassiodoro (ca. 485 – ca. 580), senatore romano e fondatore del monastero di Vivarium in Calabria, così s'esprime in merito alle pratiche d'insegnamento nisibene, da lui prese poi a modello: «mi sono sforzato, assieme al santissimo Agapito, vescovo di Roma, sull'esempio di come si tramanda sia stato istituito tempo addietro ad Alessandria, e che ora si dice sia stato

scolastico medievale dell'Europa occidentale, ad aggiungere un ulteriore anello alla catena che dalla Siria del IV-V secolo giungeva fino al mondo medievale di lingua latina.

#### **4. Per una conclusione: la semplificazione come sopravvivenza**

Che Alessandria e Antiochia s'annoverino a buon diritto fra i centri più fiorenti della Tarda Antichità s'è detto; ne deriva, come primo corollario, che esse costituiscono importanti sedi vescovili, e – come ulteriori corollari – importanti centri dottrinali, importanti scuole esegetiche, importanti centri culturali. La rivalità era secolare: forse al punto da giungere a sostituire, nel Tardoantico cristiano, quella classica fra Atene e Roma (perciò non si parla d'altre «scuole» esegetiche: perché la polarità era estrema).

Rivalità che allargava sempre più la forbice fra Alessandria, da un lato, come erede della tradizione giudeo-ellenistica (sintesi d'allegoria e platonismo) e Antiochia, dall'altro, come culla del cristianesimo (anche) nestoriano, aperta – quanto alla *ratio* esegetica – agli influssi delle vicine scuole di retorica – basti pensare a quella, celeberrima, di Libanio – e all'influsso dell'aristotelismo (s'è visto come nella Siria orientale, a Edessa, si traducevano opere di Aristotele dal greco al siriano).

Se si vogliono quindi avanzare alcune considerazioni finali, anche a costo di qualche schematismo, è possibile fissare un paio di punti:

(a) l'esegesi, nata oralmente, una volta raggiunta la vetta nella forma del grande commentario tardoantico, ritorna alle origini, semplificandosi e trasformandosi in materia da manuale scolastico, ancillare alla prima istruzione;

(b) il principio dell'aderenza al testo biblico seguito dagli interpreti antiocheni ha favorito – rispetto al metodo allegorico alessandrino, meno immediato – lo sviluppo di una riflessione grammaticale, retorica e stilistica spendibile nelle scuole medievali.

A questo proposito, si potrebbe aggiungere che, per quanto anche l'alessandrino Origene avesse dimostrato un'attenzione particolare per la cura del testo in sé, egli non divenne testo scolastico: e non solo, probabilmente, perché non era ortodosso. Nemmeno gli antiocheni nestoriani lo erano (assumendo, s'intende, come riferimento le decisioni del Concilio di Costantinopoli del 553).

---

diligentemente disposto anche a Nisibi – città della Siria – per gli Ebrei, raccolti i fondi necessari, a fare in modo tale che le scuole cristiane accogliessero piuttosto maestri che professassero nella città di Roma, cosicché l'anima dei fedeli ottenesse la salvezza eterna e la loro lingua s'ornasse di un eloquio virtuoso e purissimo» (CASS., *Inst.* I, *praef.* 1: «nisus sum cum beatissimo Agapito papa urbis Romae ut, sicut apud Alexandriam multo tempore fuisse traditur institutum, nunc etiam in Nisibi civitate Syrorum Hebreis sedulo fertur exponi, collatis expensis in urbe Romana professo doctores scholae potius acciperent Christianae, unde et anima susciperet aeternam salutem et casto atque purissimo eloquio fidelium lingua comeretur»; testo critico di Mynors, 1961, p. 3). Si vedano anche a tal proposito le pagine dedicate dallo storico dell'educazione Marrou (1948/1978, pp. 411-457) al rapporto fra cristianesimo ed educazione classica e all'apparizione delle scuole cristiane nel mondo tardoantico e altomedievale.

Gli alessandrini avevano già, però, una tradizione grammaticale “classica” loro propria (Aristarco, Aristofane di Bisanzio, Callimaco, Zenodoto...): gli antiocheni – o, per dir meglio, i siriani – non avevano i “classici”, ma avevano la Bibbia, per via della barriera linguistica (la Bibbia era tradotta in siriano, ed era su quella che la gente comune poteva imparare a leggere), ma non solo. La Siria era una regione periferica, dove la classicità era penetrata in misura diversa rispetto a quanto aveva fatto nell’Egitto prima tolemaico e poi romano, e proprio per questo essa poteva forse ambire con più facilità a una sorta di autarchia culturale.

Infine, in merito alle forme di trasmissione del sapere esegetico, può aggiungersi un ultimo punto:

(c) riassunti, compendi, catene, rielaborazioni a uso didattico dei commentari scritturistici sono sì segnali di semplificazione generalizzata, ma anche della convivenza con l’influente eredità classica – eredità dalla quale si prendono in prestito forme e metodi (*ex.gr.* scoli, commento per domande e risposte/problemi e soluzioni...) per costruire un modello d’istruzione alternativo a quello profano.

### **Bibliografia**

Amato, A. (1998). Nestorius, Nestorianismus. In Kasper W., Baumgartner K., Bürkle H., Ganzer K., Kertelege K., Korff W. e Walter P. (a cura di). *Lexikon für Theologie und Kirche* (vol. VII, coll. 745-749). Freiburg-Basel-Rom-Wien: Herder.

Azéma, Y. (1964). *Théodoret de Cyr. Correspondance II (Epist. Sirm. 1-95)*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Bastit-Kalinowska, A. (2001). *Que penser de la version latine ancienne du Commentaire sur Matthieu d’Origène?*. *Euphrosyne*, 29, pp. 193-200.

Becker, A.H. (2006). *The Dynamic Reception of Theodore of Mopsuestia in the Sixth Century: Greek, Syrian, and Latin*. In Johnson S.F. (a cura di). *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*. Aldershot: Ashgate Publishing Group, pp. 29-47.

Bandinelli, G. (1997). *Il Commentario a Matteo di Origene: L’ambito della metodologia scolastica nell’antichità*. Roma: Istituto Patristico Augustinianum.

Bandinelli, G. (2011). *La versione latina del Commentario a Matteo di Origene*. In Piscitelli T. (a cura di). *Il Commento a Matteo di Origene: Atti del X Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Napoli, 24-26 settembre 2008)*. Brescia: Morcelliana, pp. 98-128.

Bianchi, N. e Schiano, C. (2016). *Fozio. Biblioteca*. Pisa: Edizioni della Normale.

Bossina, L. (2011). *Le diverse redazioni del Commento a Matteo di Origene: Storia in due atti*. In Piscitelli T. (a cura di). *Il Commento a Matteo di Origene: Atti del X Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Napoli, 24-26 settembre 2008)*. Brescia: Morcelliana, pp. 27-97.

Bossina, L. (2012). *Tagli e trasposizioni: Addenda et corrigenda sul Commento a Matteo di Origene*. *Quaderni di Storia*, 76, pp. 289-304.

Bossina, L. (2015). *Réduire Origène: Extraits, résumés, réélaborations d’un auteur qui a trop écrit*. In Morlet S. (a cura di). *Lire en extraits: Lecture et production à la fin du Moyen Âge*. Paris: PUPS, pp. 199-216.

- Bossina, L. (2022). *Il prezzo della pace: Il Cantico dei cantici ad Antiochia tra Teodoro e Teodoreto (con l'edizione del Prologo dell'Explanatio in Canticum canticorum)*. In Barone F.P. e Bossina L. (a cura di). *La Bibbia ad Antiochia: Tra questioni di canone, pratiche erudite e storia dell'istruzione*. Rivista di Storia del Cristianesimo, 18 (2), in stampa.
- Camplani, A. (2015). *I concili di Efeso e Calcedonia: La crisi religiosa in Oriente e la formazione di chiese nazionali*. In Prinzivalli E. (a cura di). *Storia del cristianesimo: I. L'età antica (secoli I-VII)*. Roma: Carocci, pp. 309-328.
- Devreesse, R. (1948). *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Dorival, G. (1986-1989). *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes: Contribution a l'étude d'une forme littéraire (2 voll.)*. Leuven: Peeters.
- Fernández Marcos, N. e Sáenz-Badillos, A. (1979). *Theodoretus Cyrensis Quaestiones in Octateuchum: Editio critica*. Madrid: Textos y Estudios «Cardenal Cisneros».
- Field, F. (1964). *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Girod, R. (1970). *Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu: Livres X et XI*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Guinot, J.-N. (1995). *L'exégèse de Théodoret de Cyr*. Paris: Beauchesne.
- Guinot, J.-N. (2013). *Les Questions sur l'Octateuque et les Règles de Théodoret de Cyr: Oeuvre originale ou simple compilation?*. In Bussièrès M.P. (a cura di). *La littérature des questions et réponses dans l'antiquité profane et chrétienne: De l'enseignement à l'exégèse*. Turnhout: Brepols, pp. 277-214.
- Harl, M. (1983). *Origène. Philocalie 1-20: Sur les Écritures*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Jaeger, W. (1961). *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (trad. it. *Cristianesimo primitivo e paideia greca*. Firenze: La Nuova Italia, 1966).
- Junod, É. (1976). *Origène. Philocalie 21-27: Sur le libre arbitre*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Kihn, H. (1880). *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*. Freiburg im Brisgau: Herder.
- Maas, M. (2003). *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean: Junillus Africanus and the Instituta Regularia Divinae Legis*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Marrou, H.-I. (1948). *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris: Éditions du Seuil (trad. it. *Storia dell'educazione nell'antichità*. Roma: Edizioni Studium, 1978)
- Monaci Castagno, A. (2000). *Origene: Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*. Roma: Città Nuova.
- Mynors, R.A.B. (1961). *Cassiodori Senatoris Institutiones*. Oxford: Clarendon Press.
- Nash, H.S. (1892). *The Exegesis of the School of Antioch: A Criticism of the Hypothesis That Aristotelianism Was a Main Cause in Its Genesis*. Journal of Biblical Literature, 11 (1), pp. 22-37.
- Nautin, P. (1977). *Origène: Sa vie et son oeuvre*. Paris: Beauchesne.
- Nestorianism. (1963). In Cross F.L. (a cura di). *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (repr. with corrections, pp. 946-947). London: Oxford University Press.
- Neuschäfer, B. (1987). *Origenes als Philologe (2 voll.)*. Basel: Reinhardt.
- Origen. (1963). In Cross F.L. (a cura di). *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (repr. with corrections, pp. 991-993). London: Oxford University Press.
- Papadoyannakis, Y. (2006). *Instruction by Questions and Answers: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis*. In Johnson S.F. (a cura di). *Greek Literature in Late*

- Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*. Aldershot: Ashgate Publishing Group, pp. 91-105.
- Perrone, L. (1991). *Sulla preistoria delle «quaestiones» nella letteratura patristica: Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.* *Annali di storia dell'esegesi*, 8 (2), pp. 485-505.
- Petruccione, J.F. (2013). *The Audience of Theodoret's Questions on the Octateuch*. In Bussières M.P. (a cura di). *La littérature des questions et réponses dans l'antiquité profane et chrétienne: De l'enseignement à l'exégèse*. Turnhout: Brepols, pp. 215-239.
- Procopius of Gaza. (1963). In Cross F.L. (a cura di). *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (repr. with corrections, pp. 1110-1111). London: Oxford University Press.
- Robinson, J.A. (1893). *The Philocalia of Origen: The Text Revised with a Critical Introduction and Indices*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schäublin, C. (1974). *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochinischen Exegese*. Köln-Bonn: Peter Hanstein Verlag.
- Scholten, C. (1999). Prokopios v. Gaza. In Kasper W., Baumgartner K., Bürkle H., Ganzer K., Kertelege K., Korff W. e Walter P. (a cura di). *Lexikon für Theologie und Kirche* (vol. VIII, coll. 620-621). Freiburg-Basel-Rom-Wien: Herder.
- Scognamiglio, R. (1998-2015). *Origene. Commento al Vangelo di Matteo* (5 voll.). Roma: Città Nuova.
- Simonetti, M. (1981). *Profilo storico dell'esegesi patristica*. Roma: Istituto Patristico Augustinianum.
- Simonetti, M. (1988). *Le Quaestiones di Teodoro su Genesi e Esodo*. *Annali di storia dell'esegesi*, 5, pp. 39-56.
- Simonetti, M. e Prinzivalli, E. (2010). *Storia della letteratura cristiana antica*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Tondini, R. (2016). *Origene bizantino: I Commenti a Matteo e Giovanni da Mistrà a Venezia*. *Adamantius*, 22, pp. 398-415.
- Vogt, H.-J. (1998). Origenes, Origenismus. In Kasper W., Baumgartner K., Bürkle H., Ganzer K., Kertelege K., Korff W. e Walter P. (a cura di). *Lexikon für Theologie und Kirche* (vol. VII, coll. 1131-1135). Freiburg-Basel-Rom-Wien: Herder.
- Vööbus, A. (1965). *History of the School of Nisibis*. Louvain: Secrétariat du CorpusCSO.
- Wachtel, K. (1996). Katenen. In Kasper W., Baumgartner K., Bürkle H., Ganzer K., Kertelege K., Korff W. e Walter P. (a cura di). *Lexikon für Theologie und Kirche* (vol. V, coll. 1326-1327). Freiburg-Basel-Rom-Wien: Herder.
- Young, F.M. (1997). *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press (trad. it. *Esegesi biblica e cultura cristiana*. Brescia: Paideia, 2014).
- Zamagni, C. (2013). *Is the Question-and-Answer Literary Genre in Early Christian Literature a Homogeneous Group?*. In Bussières M.P. (a cura di). *La littérature des questions et réponses dans l'antiquité profane et chrétienne: De l'enseignement à l'exégèse*. Turnhout: Brepols, pp. 241-268.