CHRISTIANITAS
Rivista di Storia, Pensiero e Cultura del Cristianesimo

ISSN: 2281-7093

Numero 11-12
(2019-20)

Direzione:
Roberta Fidanzia, Giovanni Preziosi, Vito Sibilio

Direttore responsabile:
Angelo Gambella

© Angelo Gambella 2017-21 www.editoria.org
© 2012-17 Drengo Srl

Periodico telematico annuale, pubblicato esclusivamente in formato elettronico (PDF). Sito web della Rivista <http://www.christianitas.it> (Legge 16 luglio 2012, n. 103, art. 3-bis comma 1). Tutti i diritti sono riservati a norma di legge e a norma delle convenzioni internazionali.

CHRISTIANITAS

in collaborazione con

Associazione
Medioevo Italiano
http://www.medioevoitaliano.it

Società Internazionale per lo
Studio dell'Adriatico
nell'Età Medievale
http://www.sisaem.it

Comitato Scientifico

Paolo Armellini
Sapienza Università di Roma

Franco Cardini
Università di Firenze

Carlo Felice Casula
Università Roma Tre

Virgilio Cesarone
Università degli Studi G. d'Annunzio - Chieti

Roberta Fidanzia
Centro Studi Femininum Ingenium

Giovanni Franchi
Università degli Studi di Teramo

Hernán Guerrero Troncoso
Universidad Bernardo O'Higgins - Santiago del Cile

Dimitrios Keramidas
Pontificia Università Gregoriana

Nicoletta Lepri
Opificio delle Pietre Dure Firenze

Grado Giovanni Merlo
Università di Milano

Luca Montecchio
Accademia Angelica Costantiniana

Giovanni Montefusco
Università Guglielmo Marconi

Giovanni Preziosi

Alessandra Ricci
Koc University - Istanbul

Giovanni Salmeri
Università Tor Vergata

Vito Sibilio
Società di Storia Patria per la Puglia

Anna Slerca
Università Cattolica del Sacro Cuore

Eugenia Toni

Marco Toti
Università di Messina

Tutti i contributi della Rivista sono sottoposti al giudizio di due *blind referees*.

Presentazione

Christianitas si propone l'approfondimento delle tematiche relative alla storia, al pensiero e alla cultura del Cristianesimo. Il progetto è orientato alla realizzazione di una libera rivista sul Cristianesimo che esplori, all'occorrenza, tutti gli aspetti connessi: storici, teologici, culturali, politici, economico-sociali, letterari, artistici, archeologici, purché raggruppati attorno ai temi fondanti che si individueranno di volta in volta. Lo scopo è di offrire un approdo il più possibile sicuro a chi aspiri ad approfondire sistematicamente e regolarmente i contenuti sull'argomento, trattati con rigore scientifico, e grazie al mezzo telematico, con maggior scioltezza rispetto alle pubblicazioni cartacee, tenendo fermi due obiettivi: la serietà della ricerca e l'alta divulgazione. *Christianitas* intende seguire quali direttrici: lo studio storico vero e proprio; la riflessione storiografica in sé; la sperimentazione nell'ermeneutica storica; la divulgazione contenutistica. *Christianitas*, che prende il via da un'idea di Vito Sibilio fatta propria dai membri della Direzione, intende proporre una linea editoriale volta a mettere in evidenza la ricchezza e la molteplicità della cultura cristiana. A chi vorrà collaborare si chiede solo l'onestà intellettuale di trattare i temi religiosi senza ostilità

preconcetta o intenti denigratori, nella piena libertà di metodologia, di ricerca e di ermeneutica storica.

Il numero 11-12 presenta contributi e testi di Luca Bozzarello, Luca Bugada, Augusto Cosentino, Francesco Giannubilo, Francesco Malaguti, Canio Mancuso, Massimiliano Mirto, Vito Sibilio.

La Direzione di Christianitas

Studi

LUCA BOZZARELLO

Alcune notazioni sulla storia di San Gregorio Armeno e di altri monasteri femminili napoletani

Il monachesimo femminile: caratteri generali

A partire dagli anni Sessanta, alle molte altre differenze che contribuiscono a rendere il monachesimo argomento storiografico tra i più affascinanti in virtù della propria intrinseca complessità, la storiografia di àmbito nazionale e internazionale ha saputo affiancare anche la differenza connaturata dal genere. Essa così, incamminandosi lungo inesplorati sentieri dell'euristica, ha saputo conferire adeguata dignità a un fenomeno, il monachesimo femminile appunto, fino ad allora inteso come elemento marginale del macro fenomeno monastico e a esso del tutto assimilabile[1]. Studi e ricerche hanno indugiato soprattutto sul periodo del basso medioevo, fornendo una ricostruzione abbastanza dettagliata degli

[1] A. ALBUZZI, *Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale. Spunti di riflessione in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni*, in G. ANDENNA, *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*. Atti del Convegno Internazionale, Brescia-Rodegno, 23-25 marzo 2000, Milano 2001, pp. 131-190.

argomenti trattati. Abbastanza modesti sono stati invece i risultati raggiunti nel campo degli studi alto medievali[2], non soltanto a causa della tradizionale penuria di documentazione che contraddistingue la prima fase del medioevo, ma anche per la sostanziale indifferenza all'argomento delle istituzioni femminili e, in generale, della vita delle monache che sembra connotare le fonti di quel torno di tempo.

Ecco perché un'illustre studiosa della storia della civiltà bizantina, Vera von Falkenhausen[3], nella relazione tenuta più di un decennio or sono in occasione del convegno di studi barese sul monachesimo femminile di area lucana e pugliese, aveva ritenuto necessario incentrare la sua prolusione sui motivi che avrebbero, a suo dire, causato questo vuoto documentario; motivi, i quali, sarebbero tutti ugualmente da correlare a quella sorta di tradizionale misoginia che ebbe a caratterizzare la civiltà e la cultura del mondo bizantino lungo il corso della sua millenaria storia. Un *impasse* che Pasquale Corsi[4] aveva tentato di fuggire seguendo una prospettiva

---

[2] Una produzione scientifica esigua ancorché di adeguato acume scientifico, rimpolpata di recente dal contributo di A.-M. HELVÉTIUS, *Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge*, in *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'Alto Medioevo*. Atti della LXIV Settimana di Studio sull'Alto Medioevo, Spoleto, 31 marzo-6 aprile 2016, Spoleto 2017, pp. 193-230.

[3] V. VON FALKENHAUSEN, *Il monachesimo femminile italo-greco*, in C.D. FONSECA, *Il monachesimo femminile tra Puglia e Basilicata*. Atti del Convegno di studi promosso dall'Abbazia benedettina barese di Santa Scolastica, Bari, 3-5 dicembre 2005, Bari 2008, pp. 23-43.

[4] P. CORSI, *I monasteri greci femminili e la loro organizzazione giuridica: alcuni esempi*, in F. MARANGELI, *Le abbasie nullius. Giurisdizione spirituale e feudale nelle comunità femminili fino a*

di ricerca originale ma non sempre efficace, che prevedeva il ricorso a fonti estrinseche rispetto all'argomento, per di più allotrie, ovvero quei pochi τυπικά femminili superstiti (secc. XII-XV) di provenienza costantinopolitana e orientale che se, da un lato, hanno consentito agli studiosi[5] di fornire una ricostruzione abbastanza dettagliata del quadro relativo al monachesimo cristiano-orientale, dall'altro si sono rilevati del tutto ininfluenti a cogliere le caratteristiche del medesimo fenomeno nei territori del Mezzogiorno d'Italia, estrema provincia occidentale di Bisanzio.

Frammentarie, spesso isolate e comunque scarne sono pure le informazioni sul monachesimo femminile latino altomedievale, il che impedisce di avere puntuale contezza di un fenomeno che, sebbene inferiore per

Pio IX. Atti del Convegno di studio, Conversano, 29-30-31 ottobre 1982, Fasano di Puglia 1984, pp. 161-187.

[5] A.-M. M. TALBOT, *A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women*, in «Greek Orthodox Theological Review», vol. 30 n. 1 (1985), pp. 1-20; C. GALATORIOTOU, *Byzantine women's monastic communities the evidence of the Typika*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik» 38 (1988), pp. 283-290; sui monasteri bizantini in generale cfr. anche J.P. THOMAS, *Private religious foundations in the Byzantine Empire*, Washington D.C. 1987 (Dumbarton Oaks Studies, 24), pp. 37ss.; B. CASEAU - M.-H. CONGOURDEAU, *La vita religiosa*, in J.-C. CHEYNET *et alii*, *Il mondo bizantino. II: L'Impero bizantino (641-1204)*, Torino 2008, pp. 329-362 (Paris 2006), in part. pp. 355-362; J. THOMAS *et alii*, *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, voll. 5, Washington D.C. 2000 (Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 35), pp. 3ss.; R.H. JORDAN - R. MORRIS, *The Hypotyposis of the Monastery of the Theotokos Evergetis, Constantinople (11th-12th Centuries). Introduction, Translation and Commentary*, Farnham-Burlington 2012, pp. 3 ss..

proporzioni rispetto al monachesimo maschile, doveva essere esteso in maniera omogenea su tutto il territorio italiano[6]. Ma a margine di questa cursoria trattazione giova ricordare che simili distinzioni tra comunità di rito greco-bizantino e latino si rivelano spesso inefficaci a ordinare un fenomeno così eterogeneo, e sono comunque inappropriate per il cristianesimo delle origini, sviluppatosi all'interno del patriziato romano perlopiù grazie alla conversione di molte sue illustri discendenti, fautrici di comunità religiose a carattere domestico antesignane del monachesimo propriamente detto[7].

Una tradizione di studi antica e consolidata ha individuato in sant'Antonio l'ispiratore del monachesimo femminile e della sua dimensione domestica. Giacché egli, prima di ritirarsi a vita eremitica nel deserto, avrebbe imposto alla sorella e ad altre vergini la vita cenobitica in casa. In realtà, questa versione, fondata

---

[6] P. DE LEO, *L'esperienza monastica benedettina femminile in Puglia nel Medioevo. Aspetti e problemi*, in C.D. FONSECA, *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*. Atti del Convegno di Studio organizzato in occasione del XV centenario della nascita di san Benedetto, Bari, 6-10 ottobre 1980, voll. 2, Galatina (LC) 1983-1984, pp. 283-324; C.D. FONSECA, *Il monastero barese di Santa Scolastica tra storia e storiografia*, in ID., *Il monachesimo femminile tra Puglia e Basilicata*. Atti del Convegno di studi promosso dall'Abbazia benedettina barese di Santa Scolastica, Bari, 3-5 dicembre 2005, Bari 2008, pp. 11-21.

[7] S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanne*, Napoli 1963, pp. 3ss.; T. SARDELLA, *Agli inizi dell'ascetismo femminile*, in S. PRICOCO *et alii*, *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo*. Atti del Convegno di studi (Catania, 24-27 ottobre 1989), Soveria Mannelli 1991, pp. 337-367; A.-M. HELVÉTIUS, *Le monachisme féminin*, pp. 193-230.

sulla mendosa edizione del testo greco[8], è stata messa in discussione da una recente revisione ecdotica della sua agiografia secondo la quale Antonio affidò «la sorella ad alcune vergini sue conoscenti e degne di fiducia, la dette in custodia a loro perché fosse educata alla verginità»[9]. Ciò non toglie che quello femminile fu, soprattutto all'indomani del Concilio di Calcedonia (451), un monachesimo sostanzialmente cenobitico[10] e idealmente incentrato sul modello educativo proposto nell'agiografia

[8] *Vita Ant.* III, 1 (ed. G.J.M. BARTELINK, *Atanasio, Vita di Antonio*, trad. it. P. CITATI e S. LILLA, Roma-Milano 1981[3], (Scrittori greci e latini), p. 11).

[9] *Vita Ant.* III,1 (trad. D. BALBI, *Atanasio di Alessandria, Vita di Antonio*, Roma 2015 (Collana di testi patristici, 241), p. 39 nota n. 13.

[10] E. PASZTOR, *Il monachesimo femminile*, in *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano 1987 (Antica madre, 10), pp. 155-180 in part. pp. 160-161. Un modello monastico, quello femminile e cenobitico, appunto, a cui fu sostanzialmente estraneo il rigore che connotò talune forme di ascetismo o di vita solitaria per tutto il corso del medioevo: M. CRISTIANI, *La sainteté féminin du haut Moyen Âge. Biographie et valeurs*, in J.-Y. TILLIET, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque de Rome (Rome, 27-29 octobre 1988), Rome 1991 (Publications de l'École française de Rome, 149), pp. 385-434; A. BENVENUTI PAPI, *La santità al femminile: funzioni e rappresentazioni tra medioevo ed età moderna*, in J.-Y. TILLIET *et alii*, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle*). Actes du colloque de Rome (Rome, 27-29 octobre 1988), Rome 1991 (Publications de l'École française de Rome, 149), pp. 467-488; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *La vita religiosa femminile alla fine del Medio Evo: temi e problemi*, in A. HOROWSKY, Litterae ex quibus nomine Dei componitur. *Studi per l'ottantesimo compleanno di Giuseppe Avarucci*, Roma 2016, pp. 291-311 in part. pp. 303-304.

di santa Macrina dal suo dotto autore, il di lei fratello san Gregorio Nisseno[11].

Il denominatore comune al monachesimo femminile dell'intera ecumene cristiana nei secoli del medioevo può essere individuato nell'assenza di ordini e regole autonomi. Vale a dire che, almeno per tutto l'alto medioevo, il carattere identificativo delle comunità femminili è da rintracciarsi nelle differenze liturgiche proprie del rito e della pratica devozionale. Nelle province orientali suddite di Costantinopoli, dove congregazioni o ordini monastici erano sostanzialmente sconosciuti, ogni monastero era autonomo e governato sulla base del τυπικὸν scritto dal proprio fondatore o abate, della normativa varata in concili locali o ecumenici e della legislazione imperiale[12]. Simile a grandi linee la situazione del monachesimo latino soggetto alla giurisdizione del patriarca di Roma. Fenomeno il quale, a partire dai secoli VIII-IX, a séguito della formazione e della conseguente stabilizzazione dell'Impero dei franchi-carolingi, fu tuttavia sottoposto a una stringente riorganizzazione normativa che, sotto la direzione del santo monaco visigoto Benedetto di Aniane († 821),

[11] *Vita Macrinae* (trad. E. GIANNARELLI, *San Gregorio di Nissa, La Vita S. Macrina*, Milano 1988 (Letture cristiane del primo millennio); EAD. *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980 (Studi Storici 127), pp. 3ss.

[12] Su quest'ultimo aspetto cfr. anche J. LECLERCQ, *La figura della donna nel Medioevo*, presentazione di I. BIFFI, trad. it. A. TOMBOLINI, Milano 1994 (Biblioteca di Cultura Medievale), pp. 127-130; A. SOSNOWSKY, *L'impedimento matrimoniale del voto perpetuo di castità (CAN. 1088 C. I. C.). Evoluzione storica e legislazione vigente*, Roma 2007, pp. 41-173.

individuò nel modello benedettino il principale fattore di identità culturale della cristianità occidentale[13].

Incluse in questo processo di politica amministrativa che dal centro si irradiò fino alle più remote province dell'Impero, le comunità femminili subirono la riorganizzazione secondo regole e statuti pensati per il monachesimo maschile. Secondo elementi normativi, dunque, estranei al nuovo contesto di applicazione e perciò profondamente inadeguati a garantire il legittimo soddisfacimento delle specifiche esigenze delle *moniales*. Vittime di tale *vulnus* legislativo, esse, fin dall'XI secolo, seppero trovare soluzione arbitraria al problema dotando

[13] G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*, Roma 1968 (Tempi e figure, 52, 2ª serie), pp. 21-137; E. PASZTOR, *Il monachesimo femminile*, 160-166; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *'Specula Benedicti'. Modelli di santità monastica tra VI e IX secolo*, in P. PIATTI e R. SALVARINI, *San Benedetto e l'Europa nel 50°anno della Pacis nuntius (1964-2014). Materiali per un percorso storiografico*, Città del Vaticano, 2015, pp. 89-125; A. LUCIONI, *Percorsi di istituzionalizzazione negli "ordines" monastici benedettini tra XI e XIII secolo*, in G. ANDENNA, *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella "Societas Christiana" (1046-1250)*. Atti della sedicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 26-31 agosto 2004, Milano 2007, pp. 429-462. Interessante il caso dei territori italiani, dove pare che alcuni comportamenti ritenuti impropri per i monaci fossero particolarmente diffusi. Tra essi si annoverano l'esercizio della caccia e altri *ioca*, il vagabondaggio fuori dal monastero, o ancora la negligenza nei confronti di pratiche liturgiche e devozionali: C. AZZARA, *Monachesimo e diritto tra* Regnum Langobardorum *e* Regnum Italiae, in G. SPINELLI O.S.B., *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (sec. VIII-X)*. Atti del 7 Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Nonantola, 10-13 settembre 2003, Cesena-Badia di Santa Maria del Monte 2006, pp. 67-78.

le proprie fondazioni di regole, statuti e ordini autonomi che si configuravano come adeguamento o interpolazione della normativa in vigore. E più tardi, nei secoli XIII-XVI, avallando operazioni che prevedessero l'assimilazione di quelle medesime fondazioni a ordini e monasteri spesso effimeri o *sine regula*, legittimati per mezzo di una regola canonica conferita dal vescovo locale. In questo modo le autorità romano-pontificie espiavano la colpa di una prolungata inazione assecondando i mutamenti spontanei e perlopiù ineludibili della vita claustrale[14].

Alla vigilia del Concilio Tridentino (1545-1563) il monachesimo femminile appariva un universo caotico e informe, contraddistinto da un coacervo normativo in base al quale ogni singolo monastero era assimilabile a un *unicum*, retto com'era da una regola adeguata alla propria particolare situazione[15]. Nelle intenzioni dei padri conciliari e più ancora in quelle dei propri epigoni al Soglio di Pietro, segnatamente Pio V (1566-1572) e Gregorio XIII (1572-1585), la soluzione al problema della difformità era l'introduzione di una direttiva che tendesse alla semplificazione e all'uniformità, ovvero che garantisse l'adeguamento di tutti gli istituti femminili all'osservanza della clausura, d'ora innanzi associata alla tradizionale triade dei voti di obbedienza, povertà e castità, e fatta assurgere a unica vera regolatrice della vita

[14] G.M. COLOMBÁS *et alii*, "(s.v.) *Abito religioso*", in DPI I, coll. 50-79 in part. coll. 54ss.

[15] R. CREYTENS, *La Riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini*, in H. JEDIN *et alii, Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina. Atti del Convegno storico internazionale*, Trento, 2-6 settembre 1963, vol. I, Roma-Freiburg-Basel-Barcellona-Wien 1965, pp. 45-84; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *La vita religiosa femminile*, pp. 291-311.

claustrale delle vergini cattoliche[16]. Eppure quegli eccessi rigoristici della riforma, ispirati allo spirito conservatore che aveva guidato l'azione di rinnovamento della Chiesa tridentina, ebbero a rimanere perlopiù teorici. Dacché essi subirono un sostanziale ridimensionamento suggerito dalla prudenza delle autorità ecclesiastiche locali, impegnate a farsi mediatrici tra le direttive repressive diramate dal centro della Cristianità cattolica e le istanze di autonomia provenienti dalle proprie diocesi. Non faceva eccezione Napoli[17]. Dove il monachesimo femminile conservava diuturna memoria di quegli elementi di derivazione latina, orientale e greco-bizantina acquisiti alle sue origini. Segnatamente, al tramonto del Cinquecento, la vita monacale di San Gregorio Armeno e Santa Patrizia sembra essere il prodotto di un processo di stratificazione diacronica di consuetudini e usanze depositatesi sulla Regola benedettina, che a Napoli s'impose in maniera diffusa durante il corso del secolo XI. Non soltanto, quindi, la risposta delle monache

[16] Per una dettagliata analisi dell'argomento cfr. R. CREYTENS, *La Riforma dei monasteri femminili*, pp. 45-84.

[17] Sugli effetti della riforma a Napoli cfr. C. RUSSO, *Monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Napoli 1970, pp. 65ss.; G. ZARRI, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in G. CHITTOLINI e G. MICCOLI, *Storia d'Italia. Annali. La chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età Contemporanea*, Torino 1986, pp. 357-429; M. MIELE, *Monache e monasteri del Cinque-Seicento tra riforme imposte e nuove esperienze*, in G. GALASSO E A. VALERIO, *Donne e religione a Napoli. Secoli XVI-XVIII*, Milano 2001, pp. 91-138; E. NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani secoli XVI-XVII*, Milano 2001, pp. 57ss.; E. NOVI CHAVARRIA, *Sacro, pubblico e privato. Donne nei secoli XV-XVIII*, Napoli 2009, 16ss.

napoletane al suddetto *vulnus* normativo, ma anche la riproposizione di usi e costumi afferenti alla tradizione, assunti in tempi in cui il controllo centrale era assente o inefficace e al contempo l'ordinamento monastico abbastanza flessibile.

Riguardo ad alcuni monasteri napoletani

Sede di un ducato almeno formalmente bizantino dal VI al XII secolo, Napoli, in realtà, aveva iniziato già tra i secc. IX-X quel lento processo che, tagliando progressivamente i lacci che la legavano alla sovranità di Costantinopoli, le aveva garantito una sostanziale autonomia dall'Impero, trasformando perciò la dipendenza politica in un protettorato funzionale a fortificare il principio di legittimità attraverso la creazione di uno stato ereditario[18].

Monasteri femminili a Napoli sono attestati già in epoca gregoriana[19]. È il caso del monastero dei Santi Erma, Sebastiano, Ciriaco e Pancrazio, fondato «*in domo quondam Romani*»[20]. Si tratta del monastero identificato

[18] Sul ducato di Napoli cfr. L. BOZZARELLO, *Naples, Byzantine Dukedom of (Centuries VI-IX)*, in C. SMITH (eds), *Encyclopedia of Global Archaeology, Springer*, Cham, 2018, pp. 1-11.

[19] A. FORESI, *I monasteri napoletani nel «Registrum epistularum» di papa Gregorio Magno*, in «Miscellanea di Studi Storici» 9 (1992-1994), pp. 59-83.

[20] Greg. Mag. *Reg. Epist.* IX, 10. All'inizio del VII secolo il monastero fu unito al Graterense di *Plaia* (=Chiaia), della diocesi di Napoli, e al Falcide, della diocesi di Pozzuoli: Greg. Mag. *Reg. Epist.* X, 18; XIII, 2.

dagli scrittori afferenti alla tradizione erudita[21] con il San Sebastiano affidato alle cure dei monaci dei Santi Nicandro e Marciano[22], allorché, intorno alla fine del VII secolo, proprio i Santi Nicandro e Marciano divennero fondazione dal carattere femminile più comunemente nota col vocabolo di Santa Patrizia, quando, nei secoli successivi, in città esplose la venerazione popolare verso la vergine bizantina ivi tumulata[23]. Questa tradizione è stata recepita prima dallo Stiltingh[24], editore delle *Vitae Patriciae* negli *Acta Sanctorum*, e successivamente dal Kehr[25]. I monaci, secondo la notizia tràdita dalla *Vita prima*, avrebbero costruito *ex novo* il monastero loro assegnato per rifugio[26], in una zona, stando alla versione riportata dalla posteriore *Vita altera*, ubicata «*iuxta murum civitatis*»[27]. Le incongruenze che emergono dal raffronto della versione agiografica alla versione erudita e municipalistica sono state agevolmente superate dalla critica, anche quella più recente, ipotizzando che i monaci avessero limitato il loro intervento al restauro di una fondazione preesistente.

---

[21] Cfr. in proposito C. D'ENGENIO CARACCIOLO, *Napoli Sacra*, Napoli 1623, pp. 223-226, che tuttavia accoglie l'infondata tradizione della fondazione costantiniana.

[22] Sul culto cittadino dei due santi cfr. anche D. MALLARDO, *Il calendario marmoreo di Napoli*, Roma 1947 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, 18), pp. 69-71.

[23] AASS *Aug V*, coll. 199-219.

[24] *Ivi*, coll. 205.

[25] Kehr *It. Pont.* VIII, p. 460.

[26] «*Princeps* [scil. *dux*] (...) *locum eis* [scil. *monachis*] *concessit, in quo ab eisdem factum est monasterium S. Sebastiani*»: AASS *Aug V*, col. 215.

[27] *Ivi*, col. 217.

Altri quattro cenobi femminili sono attestati nella seconda metà dell'VIII secolo. Nel novero di questi, oltre alle tre fondazioni del vescovo Stefano II (767/768-800)[28], è da includere il monastero dei Santi Marcellino e Pietro, unica comunità a carattere femminile delle cinque sicuramente a carattere greco individuate dalla Luzzati Laganà[29]. Posto sotto il patronato di due martiri romani, Marcellino e Pietro[30] appunto, il monastero si configura come l'ennesimo prodotto dell'evergetismo o filantropia delle *élites* napoletane. La sua fondazione, rimontante alla prima metà del IX secolo (818-841), si deve alla nobile vedova del duca Antimo, Teodonanda, che stabilì la sede «*in suo praetorium*», ovvero nella sua residenza ufficiale. Ivi insediò le monache imponendo a capo della comunità una sua nipote[31]. In questo caso, tuttavia, sarebbe più preciso parlare di una rifondazione. Poiché Teodonanda provvide a trasferire la comunità dall'antica sede alla nuova e contigua sede[32]. Del monastero dei Santi Marcellino e Pietro si ritrova menzione già in un documento del 763 pervenutoci attraverso una copia del

[28] Si allude ai monasteri di San Pantaleone, San Festo e San Desiderio: *Gesta episc. Neapol.*, p. 426.
[29] F. LUZZATI LAGANÀ, *Le firme greche nei documenti del Ducato di Napoli*, in «Studi medievali», serie terza, a. 32 f. 2 (1982), pp. 729-752; ma cfr. anche MNDHP, vol. II/2, p. 169; B. CAPASSO, *Topografia della città di Napoli nell'XI secolo*, Napoli 1895 (rist. anast. Sala Bolognese 1984), pp. 145, 149-154, 160-163.
[30] Il calendario marmoreo di San Giovanni Maggiore (sec. IX) commemora il loro culto, associato a quello di sant'Erasmo, nel giorno del 2 giugno: D. MALLARDO, *Il calendario marmoreo*, pp. 22, 80, 84.
[31] *Gesta episc. Neapol.*, p. 428.
[32] B. CAPASSO, *Topografia*, pp. 160-163; F. LUZZATI LAGANÀ, *Le firme greche*, pp. 729-752.

1104. È l'atto con il quale la badessa Eufrosina concede in enfiteusi a Stefano II e alla sua discendenza, fino alla terza generazione, per un canone di 8 solidi l'anno, una casa con orto ubicata nella piazza cittadina ad Moneta, nella regione portanovense[33]. Monastero di lunga tradizione, i Santi Marcellino e Pietro subirono la latinizzazione del rito in epoca normanna. Qualche secolo più tardi, in epoca post-tridentina (1564-1566), il monastero mutò il vocabolo in Santi Marcellino e Festo in séguito alla fusione con l'attiguo monastero dei Santi Festo e Desiderio, ormai in decadenza[34]. Le rispettive chiese dei due monasteri originari furono invece distrutte soltanto nel 1627, allorché venne costruita la nuova chiesa visibile ancora oggigiorno in Largo Marcellino[35].

Sulla grecità del monastero fa luce un *instrumentum* tardivo del 1041 che riporta un'antica *consuetudo* in base alla quale tutte le monache greche o istruite nel greco di questo monastero dovessero essere seppellite «*in monasterio S. Sebastiani de Neapoli*»[36]. Si tratta del monastero dei Santi Teodoro, Sebastiano, Sergio e Bacco, altresì noto dalla documentazione notarile di àmbito

[33] La casa era ubicata in prossimità dei seguenti edifici: l'oratorio di San Renato; i beni lasciati in eredità da Matrona, figlia della defunta Teodonanda, *eminentissima femina*, vedova del duca Sergio (sic); i beni di Gregorio *eminentissimus consul*, duca e protospatario imperiale, che erano a loro volta ubicati nei pressi di un orto di proprietà della Chiesa di Roma e di una casa della Chiesa di Ravenna: MNDHP, vol. I, doc. 2, pp. 262-263.

[34] A. VALERIO, *«Carche di dolore e bisognose d'aita». Le memorie di Fulvia Caracciolo, monaca di S. Gregorio Armeno (1580). Studio e testo critico di fonti del Cinquecento*, Napoli 2012, p. 19.

[35] B. CAPASSO, *Topografia*, p. 163.

[36] MNDHP, vol. II/1, r. 473, p. 290.

cittadino come San Sebastiano «*casapicta in viridario*» e da indentificare col summenzionato San Sebastiano. Aggregato nel corso del X secolo al cenobio dei Santi Sergio e Bacco, comunità maschile di rito greco guidata da un egumeno, il monastero subì la latinizzazione in epoca normanna. Nella prima metà del XV secolo il luogo divenne la dimora delle monache di San Pietro a Castello, donde il vocabolo dei Santi Pietro e Sebastiano che il monastero mantenne fino alla sua soppressione (sec. XIX)[37]. Del San Sebastiano di Napoli il cenobio dei Santi Marcellino e Pietro fu probabilmente metochio. È quanto si deduce da un famoso documento del 1018–lo stesso che permise al Capasso di individuare il sito del porto cittadino in epoca ducale[38]–che tramanda la menzione di

[37] KEHR VIII, p. 460; J.-M. MARTIN, *Hellénisme politique, hellénisme religieux et pseudo-hellénisme à Naples (VIIe–XIIe siècle)*, in «Nea Rhome», 2 (2005), pp. 59-77, in part. pp. 62ss.; V. VON FALKENHAUSEN, *I documenti napoletani come fonte per lo studio delle interferenze greco-latine (IX-XII secolo)*, in R. SARNICOLA e P. GRECO, *La lingua dei documenti notarili alto-medievali dell'Italia meridionale. Bilancio degli studi e prospettive di ricerca*, San Vitaliano (NA) 2012, pp. 107-126; T. GRANIER, *Le moines «grecs» de Saints-Serge-et-Bacchus et Saint-Théodore-et-Sébastien dans la société napolitaine des VIIe–XIIe siècles*, in C. CAROZZI *et alii*, *Vivre en société au Moyen Âge. Occident chrétien VIe–XVe siècle*, Aix-en-Provence 2008, pp. 197-218.

[38] MNDHP, vol. II/1, r. 378, pp. 235-236; B. CAPASSO, *Topografia*, pp. 174-186. Recenti scavi archeologici hanno permesso di ricostruire l'intera linea di costa napoletana tra antichità e medioevo, e di precisare ulteriormente le notizie relative al porto cittadino: D. GIAMPAOLA *et alii*, *La scoperta del porto di* Neapolis*: dalla ricostruzione topografica allo scavo e al recupero dei relitti*, in «Archeologia Mediterranea Marittima», 2 (2005), pp. 47-91; G. GIAMPAOLA - C. CARSANA, *Fra* Neapolis *e* Parthenope*: il paesaggio costiero ed il porto*, in D.J. BLACKMAN e M.C. LENTINI,

un tale Giovanni «*ygumeno et archimandrita*» dei Santi Teodoro, Sebastiano, Sergio e Bacco[39]. Se tale interpretazione cogliesse nel vero, il rapporto tra i due monasteri napoletani si collocherebbe appieno nel solco della tradizione bizantina. La quale prevedeva la subordinazione sul piano liturgico e spirituale dei monasteri femminili a un'autorità maschile, foss'essa rappresentata dal vescovo o da un altro monastero, e la subordinazione delle medesime comunità nelle materie concernenti l'àmbito amministrativo all'autorità di un laico, comunemente indicato col termine di ἔφορος a partire dall'XI secolo[40].

Ricoveri per navi militari nei porti del Mediterraneo antico e medievale, Bari 2010 (Archeologia, storia, cultura 5), pp. 119-132.

[39] MNDHP, vol. II/1, r. 378, pp. 235-236. È il documento che tramanda la sentenza dei giudici cittadini con la quale veniva confermata l'esenzione dal *portuaticum* per il monastero dei Santi Sergio e Bacco. Pare che, per far valere i diritti della comunità monastica da lui diretta, l'egumeno Pancrazio avesse esibito dinanzi alla corte il privilegio concesso dal *dux et consul* Giovanni all'egumeno e archimandrita Giovanni, suo predecessore. Tale privilegio viene comunemente identificato con un atto vergato nel 999, nel quale Giovanni, ovvero il *dux et consul*, è definito «*primum homnium*» a concedere siffatto privilegio al monastero di rito greco-bizantino: *ivi*, r. 309, p. 191 = MNDHP, vol. II/2, doc. 7, p. 20. Probabilmente la formula «*primum homnium*» è del tutto anodina e connessa al consueto formulario della burocrazia napoletana. Sta di fatto che nel 999 egumeno dei Santi Sergio e Bacco era Filippo, non Giovanni. Un egumeno di nome Giovanni è attestato invece qualche decennio prima, a partire dal 968, verso la fine del governo del duca Giovanni III (927-969). Trattandosi di un documento pervenutoci in originale (1018), tali incongruenze farebbero pensare che il privilegio del 999 rinnovasse un altro precedente atto (968/969?) andato oggigiorno perduto.

[40] ODB, (s.v.) *Ephoros*, pp. 707-708.

È alquanto probabile che, così come il suo monastero archimandrita, ovvero i Santi Sergio e Bacco, anche la comunità dei Santi Marcellino e Pietro avesse un carattere prevalentemente autoctono ancorché osservante tradizioni afferenti alla liturgia greco-bizantina[41]. Eppure la presenza di *graeci* tra le fila dei monaci napoletani sembra aver assunto carattere sistematico e rilevante a partire dagli anni novanta del X secolo[42], in coincidenza delle migrazioni verso i territori settentrionali del Mezzogiorno di gruppi ellenofoni provenienti dai territori

[41] Sull'argomento cfr. V. VON FALKENHAUSEN, *I documenti napoletani*, p. 115, per la quale va così interpretata l'organizzazione del monastero secondo la *regula beati Basilii*. Meno probabile, a mio avviso, l'interpretazione fornita da MARTIN 2005, p. 71, che nell'osservanza della medesima regola scorge l'indizio di una parziale latinizzazione o occidentalizzazione della comunità monastica. Entrambi gli studiosi tuttavia concordano su un punto, accettando l'opinione storiografica largamente invalsa che nega l'esistenza di una *Regula Basilii* in àmbito bizantino. Si tratta di un argomento che ho già avuto modo di contestare in altra sede sulla scorta della testimonianza tràdita dal canone XX del Concilio Niceno II (787). Tale canone, che concentrava la sua attenzione sulla delicata questione relativa ai monasteri misti, di cui proibiva la costruzione per il futuro, provvedeva a riorganizzare i medesimi monasteri già esistenti uniformandoli secondo «*regulam sancti patris nostri Basilii, et secundum praeceptionem eius*» (COD, pp. 153-154): L. BOZZARELLO, *Monasticism in Southern Italy (Fourth to Eleven Century*, in C. SMITH (eds), *Encyclopedia of Global Archaeology, Springer*, Cham, 2018, p. 2. Con siffatte parole, ovviamente, i padri conciliari facevano riferimento alla collezione di Regole per monaci e monache scritta dal grande padre cappadoce, che molto influì sullo sviluppo del monachesimo: ODB, pp. 269-270.

[42] F. LUZZATI LAGANÀ, *Le firme greche*, pp. 749-752; J.-M. MARTIN, *Hellénisme politique*, p. 71; V. VON FALKENHAUSEN, *I documenti napoletani*, pp. 111.

di Calabria, Lucania e Sicilia, ovvero da quelle regioni che più di altre soffrirono le rovinose incursioni degli arabo-siculi. A Napoli quei profughi potevano trovare accoglienza in una società che, seppur contraddistinta da un marcato denominatore linguistico latino, evidente nella sua organizzazione politico-religiosa e nella copiosa produzione culturale degli *scriptoria* cittadini, conservava memoria seppur precaria delle sue radici culturali greche di tradizione classica e tardoantica, poi redivive a séguito dell'ellenizzazione politica condotta da Bisanzio all'indomani del suo definitivo insediamento. Radici che si rivelavano comunque sufficienti a permettere la coesistenza di istituzioni, riti e usanze afferenti ad ambedue le tradizioni culturali di matrice latina e greco-bizantina[43]. Esemplificativo del carattere

[43] Sull'argomento cfr. L. BOZZARELLO, *Naples, Byzantine Dukedom*, pp. 1-2; V. VON FALKENHAUSEN, *I documenti napoletani*, pp. 107-126; J.-M. MARTIN, *Hellénisme politique*, pp. 59-77; G. CAVALLO, *Le influenze bizantine nei secoli IX e X tra Campania e Lazio. Qualche aspetto*, in K. HERBERS-J. JOHRENDT, *Das Papsttum und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia*, Berlin-New York 2009, pp. 69-83; G. CAVALLO, *La trasmissione dei testi nell'area beneventano-cassinese*, in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo*, Atti della XXII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 18-24 aprile 1974, vol. I, Spoleto, 1975, pp. 373-383; P. CHIESA, *Le traduzioni dal greco: l'evoluzione della scuola napoletana nel X secolo*, in W. BERSCHIN, *Lateinische Kultur im X Jahrhundert*. Akten des I Internationalen Mittellateinerkongresses (Heidelberg, 12-15.IX.1988), Struttgart 1991, pp. 67-86 [=Mittelateinisches Jahrbuch 24-25, 1989-90]; T. GRANIER, *L'hagiographie napolitaine du haut Moyen Âge: contexte, corpus et enjeux*, in «Bulletin du CRISIMA», II (2001), pp. 13-40; T. GRANIER, *Les échanges culturels dans l'Italie méridionale du haut Moyen Âge: Naples, Bénévent et le Mont-Cassin aux VIIIe-*

XIIe siècles, in P. BOUCHERON, *Les échanges culturels au Moyen Âge*. Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 32e congrès, Dunkerque 2001, pp. 89-105; T. GRANIER, *Transformations de l'église et écriture hagiographique à Naples autour de l'An Mil*, in C. CAROZZI et H. TAVIANI-CAROZZI, *Année Mille, An Mil*. Séminaire Sociétés, Idéologies et Croyances au Moyen Âge, Le Temps de l'Histoire, Aix-en-Provence 2002, pp. 149-175; T. GRANIER, *Le moines «grecs» de Saints-Serge-et-Bacchus et Saint-Théodore-et-Sébastien dans la société napolitaine des VIIe–XIIe siècles*, in C. CAROZZI, D. LE BLÉVEC et H. TAVIANICAROZZI, *Vivre en société au Moyen Âge. Occident chrétien VIe–XVe siècle*, Aix-en-Provence, 2008, pp. 197-21; in particolare sulla nascita e sullo sviluppo delle diaconie napoletane cfr. L. BOZZARELLO, *Enti e politiche assistenziali nel ducato bizantino di Napoli*, in «Aiônos. Miscellanea di Studi Storici», 19 (2015), pp. 47-65. Di recente M. GIULIANI, *Il policentrismo campano alla luce della documentazione medievale*, in R. SARNICOLA e P. GRECO, *La lingua dei documenti notarili alto-medievali dell'Italia meridionale. Bilancio degli studi e prospettive di ricerca*, San Vitaliano (NA) 2012, pp. 191-203, analizzando i rogiti napoletani (secoli IX-XI), ha evidenziato la netta prevalenza di elementi linguistici latini e romano-bizantini, anziché greco-bizantini. Incidentalmente si ricorda che dalla Campania di epoca bizantina non proviene alcuna pergamena di lingua greca, mentre sono assai poche le epigrafi greche: V. VON FALKENHAUSEN - M. AMELOTTI, *Notariato e documento nell'Italia meridionale greca (X-XV secolo)*, Roma 1982 (Studi storici sul notariato italiano, 6), p. 15; A. GUILLOU, *Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie*, Roma 1996 (Collection de l'École Française de Rome, 222), pp. 130ss. È pertanto impossibile accogliere l'opinione di M. GIGANTE, *La civiltà letteraria*, in G. CAVALLO *et alii*, *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, pp. 613-651, in part. pp. 617-619, secondo la quale Napoli conservò nell'alto medioevo una forte identità culturale greca. Ed è inoltre da ritenersi leggendaria la compresenza in epoca medievale di due vescovi, uno greco e uno latino, rispettivamente incardinati a Santa Restituta e alla Stefania. Mentre indubbia è la compresenza in città di un clero greco e di un clero latino: *Vita et translatio S. Athanasii*, (= A.

inclusivo dell'ambiente napoletano è sicuramente il processo di riorganizzazione economico-finanziaria a cui furono sottoposti i monasteri cittadini nei secoli gravitanti intorno al Mille (secc. X-XII). Allorché, riformata la nobiltà militare e smembrato il latifondo laico, le autorità del ducato consentirono l'espansione del latifondo monastico ai danni del patrimonio pubblico, spesso dismesso a titolo gratuito, trasformando talune fondazioni monastiche, e in particolare i Santi Severino e Sossio, i Santi Sergio e Bacco e San Gregorio Armeno, in centri monopolisti dell'economia fondiaria napoletana[44].

VUOLO, *Vita et Translatio S. Athanasii Neapolitani Episcopi (BHL 735 e 737) sec. IX*, Roma 2001 (Antiquitates 16), p. 13 nota n. 53); P.P. RODOTÀ, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, con studio introduttivo di V. Peri, voll. 3, Roma 1758-1763 (ed. anast. Cosenza 1986), in part. vol. I, pp. 350-354. Inoltre, a proposito del processo di latinizzazione della città, sapientemente diretto dal binomio duca e vescovo, oltre ai già citati contributi del Granier cfr. altresì T. GRANIER, *Le peuple devant les saints: la cité et le peuple de Naples dans les textes hagiographiques (fin IXe-début Xe s.)*, in C. CAROZZI et H. TAVIANI-CAROZZI, *Peuples du Moyen Âge. Problèmes* d'identification. Séminaire Sociétés, Idéologies et Croyances au Moyen Âge, Aix-en-Provence 1996, pp. 57-76; T. GRANIER, *Lieux de mémoire – lieux de culte à Naples aux Ve-Xe siècles: saint Janvier, saint Agrippin et le "souvenir des évêques"*, in C. CAROZZI et H. TAVIANI-CAROZZI, *Faire mémoire. Souvenir et commémoration au Moyen Âge*. Séminaire Sociétés, Idéologies et Croyances au Moyen Âge, Aix-en-Provence 1999, pp. 63-102.

[44] A. FENIELLO, *Napoli. Società ed economia (902-1137)*, Roma 2011 (Nuovi studi storici. Istituto Italiano per la Storia del Medioevo, 89), pp. 75-84; E. CUOZZO, *La* militia Neapolitanorum*: un modello per i milites normanni di Aversa*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes», t. 107 n.1 (1995), pp. 31-38. Altro protagonista dell'economia cittadina è il S. Salvatore *in*

In altre parole, Napoli, alienando per finalità pubbliche un bene pubblico[45], affidava ai monasteri cittadini il compito di garantire la vitalità economica dell'area[46], mentre provvedeva a rimpinguare le casse dell'Erario con il gettito proveniente dalla tassazione imposta alla piccola proprietà privata. Così facendo il ducato attuava le linee d'indirizzo sulle quali si era mossa la riforma del monachesimo occidentale. Una riforma che nel Mezzogiorno d'Italia aveva provveduto alla riorganizzazione dei grandi monasteri latini e italogreci, e al conseguente riassetto del patrimonio fondiario di loro pertinenza attraverso l'insediamento di coloni, anche laici, attratti da condizioni economiche molto vantaggiose (secc. X-XI)[47].

In questo sistema economico complesso i monasteri femminili ebbero un ruolo da protagonista. Solitamente coinvolti nella gestione e nell'organizzazione del welfare

---

insula maris, monastero attivo almeno fino al 1132: M. CASTELLANO, *Il patrimonio del monastero di S. Salvatore «in insula maris» in Napoli attraverso il suo cartario*, in «Archivio storico per le province napoletane», 92 (1975), pp. 175-201; KEHR VIII, p. 462. Sull'attività marinara dei cenobi benedettini nel porto di Napoli cfr. invece M. DEL TREPPO, *La marina napoletana nel Medioevo: porti, navi, equipaggi*, in A. FRATTA, *La fabbrica delle navi. Storia della cantieristica nel Mezzogiorno d'Italia*, Napoli 1990, pp. 31-46.

45 Cfr. G. CASSANDRO, *Il ducato bizantino*, in E. PONTIERI *et alii*, *Storia di Napoli. Vol. 2/1: Alto Medioevo*, Napoli 1969, pp. 3-408, in part. p. 210, per l'esempio coevo della vicina Amalfi.

46 A. FENIELLO, *Napoli. Società ed economia*, pp. 75-84.

47 L. BOZZARELLO, *Ricerche su eremiti e pellegrini nel Mezzogiorno medievale (secc. VII-XI)*, in «Christianitas. Rivista di Storia Pensiero e Cultura del Cristianesimo», 9 (2017), pp. 81-106 in part. pp. 104-105 nota n.83.

cittadino[48], essi conobbero una effettiva opulenza grazie al favore delle autorità cittadine, preoccupate di garantire l'agiata sussistenza delle comunità religiose[49]. L'agiatezza delle fondazioni napoletane è oltremodo comprensibile considerando il censo delle illustri inquiline, prevalentemente progenie della nobiltà cittadina[50]. All'atto di rifondazione dei Santi Marcellino e Pietro, Teodonanda, come è già stato notato, aveva imposto per badessa sua nipote. Altre esponenti della famiglia ducale sono attestate per i secoli successivi. Si ricordi, ad esempio, la monaca Anna († 955), moglie di Gregorio *Lociservator*, figlio del duca Giovanni II e fratello del duca Marino (918-927)[51]. Si tratta in prevalenza di donne agiate che vivevano in monastero accompagnate da un ristretto corteo di servi[52]. Simile la situazione riscontrabile in altri monasteri. Tutte le badesse di San Gregorio Armeno nell'XI secolo appartenevano alla famiglia ducale[53]. Mentre per Santa Patrizia testimonianze in tal senso sono pressoché rare e disponibili solo per la seconda metà dello stesso secolo.

---

[48] ID., *Enti e politiche assistenziali*, pp. 59-60.

[49] Quasi nel solco delle antiche e *de facto* abrogate disposizioni di epoca giustinianea che avevano trasformato i monasteri in istituzioni di diritto privato dal patrimonio inalienabile: Nov. 67; B. CASEAU - M.-H. CONGOURDEAU, *La vita religiosa*, in J.-C. CHEYNET *et alii*, *Il mondo bizantino. II: L'Impero bizantino (641-1204)*, Torino 2008, pp. 329-362 (Paris 2006), in part. pp. 359-360.

[50] Sulla trasformazione dei caratteri della nobiltà napoletana intorno al Mille cfr. A. FENIELLO, *Napoli. Società ed economia*, pp. 75-84; E. CUOZZO, *La* militia Neapolitanorum, pp. 31-38.

[51] MNDHP, vol. II/1, r. 87, pp. 70-71.

[52] *Ivi*, r. 241, pp. 150-151; RNAM, vol. III, doc. 197, pp. 61-64.

[53] MNDHP, vol. II/2, doc. 8, pp. 21-23; doc. 14, pp. 39-41; doc. 20, pp. 58-60; doc. 21, pp. 61-63.

Come nel caso della badessa Itta, *honesta femina*, figlia del defunto conte Urso e parente del duca Sergio V (1050-1076)[54]. Appare comunque evidente che l'agiatezza di queste fondazioni, espressa anche da una certa raffinatezza dei costumi, non conosce le differenze proprie del rito religioso, foss'esso latino o greco-bizantino. Esso, anzi, si configura come fenomeno di molto anteriore all'età angioina, allorché, secondo un'ipotesi estremamente dubbia avanzata decenni or sono da Annamaria Facchiano[55], alcuni cenobi femminili napoletani, segnatamente Santa Patrizia e San Gregorio Armeno, sarebbero stati ufficiosamente trasformati in capitoli di canonichesse organizzati secondo la Regola di san Benedetto d'Aniane, varata ad Aquisgrana (816-817) sotto il regno di Ludovico il Pio.

San Gregorio Armeno

Uno studio che si proponga l'intento di analizzare la storia di San Gregorio Armeno – monastero altresì noto in epoca medievale e moderna come Santo Ligoro, Santo Ligorio o Santo Liguoro[56] – non può prescindere da

[54] *Ivi*, doc. 16, pp. 45-47.

[55] A. FACCHIANO, *Monasteri benedettini o capitoli di canonichesse? L'esempio di S. Patrizia di Napoli*, in «Benedictina» 38 (1991), pp. 35-60; EAD., *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra Medioevo ed età Moderna. Il Necrologio di S. Patrizia (XII-XVI)*, presentazione di G. VITOLO, Altavilla Salentina 1992.

[56] Sull'etimologia dei termini, anticamente ritenuti una corruzione dialettale del nome Gregorio e oggigiorno spiegati come varianti derivati da un testo liturgico del Duecento, cfr. A. VALERIO, *«Carche di dolore»*, p. 41 nota n. 2.

un'attenta meditazione del *Breve compendio della fondazione del monistero di S. to Gregorio Armeno*. La cronaca, edita per la prima volta nel 1851 da Raffaele Maria Zito[57], è stata oggetto di una recente pubblicazione curata da Adriana Valerio, che ne ha proposto l'edizione secondo i criteri della moderna ecdotica. Ella inoltre è riuscita a chiarire alcuni punti assunti sino a oggi con una certa disinvoltura dai precedenti editori e commentatori. Anzitutto ha individuato le sostanziali differenze esistenti tra le due copie d'archivio oggigiorno disponibili, da sempre ritenute erroneamente identiche. Di esse, il *Brieve Compendio* (1580), consultabile presso l'archivio del monastero, sarebbe l'opera originaria, mentre il cosiddetto *Borro*, conservato presso l'ASNa, ne sarebbe l'epitome tardo-secentesca (1690). Inoltre la Valerio, ponendo adeguata attenzione sul compilatore materiale del *Brieve Compendio*, il notaio napoletano Giovanni Domenico Grasso, è riuscita a intuire il significato sotteso all'operazione voluta e diretta dalla stessa Caracciolo, che, ricorrendo al coinvolgimento di un funzionario civile, sembrerebbe intenzionata a conferire un valore ufficiale a una narrazione storica che si poneva in netto contrasto con le nuove disposizioni tridentine sulla clausura monacale[58]. Una sorta di apologia della protesta, dunque,

[57] F. CARACCIOLO, *Breve compendio della fondazione del monistero di S.to Gregorio Armeno detto di S.to Ligoro di Napoli con lo discorso dell'antica vita, costumi, e regole che le moniche di quello osservavano, e d'altri fatti degni di memoria successi in tempo dell'autrice*, messo a stampa con annotazioni da R.M. Zito, Napoli 1851 (La Scienza e La Fede, vol. XXI, fasc. 123), pp. 3ss.

[58] A. VALERIO, *«Carche di dolore e bisognose d'aita». Le memorie di Fulvia Caracciolo, monaca di S. Gregorio Armeno (1580)*. Studio e testo critico di fonti del Cinquecento, Napoli 2012, pp. 3-10.

alla quale si tenta di fornire una legittimazione di matrice storico-ideologica.

La fondazione di San Gregorio Armeno rimonta al 1009 allorché il *dux* Sergio IV (1005-1038) diede attuazione alla fusione di due monasteri preesistenti, entrambi a carattere femminile: il *monasterium Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi atque Pantaleoni ancillarum dei*, e il *monasterium beatissimi Gregorii et Sebastiani puellarum dei*[59]. La neonata istituzione fu sottoposta alla guida della badessa Maria, già badessa del Santissimo Salvatore e San Pantaleone, e latinizzata attraverso l'introduzione della regola benedettina. Alla comunità furono inoltre confermati diritti e pertinenze delle vecchie fondazioni. Trovava così attuazione quanto era stato disposto in un precedente *instrumentum* del marzo 1009. Attraverso tale atto la suddetta Maria, insieme con tutti i suoi nobili parenti, appartenenti alla cerchia della famiglia ducale, si era impegnata a cedere a *Marum*, badessa dei Santi Gregorio e Sebastiano, tutti i diritti e le pertinenze del proprio monastero, ossia il Santissimo Salvatore e San Pantaleone[60]. Il passaggio di competenze aveva comportato inoltre la liquidazione dei «*duas preceptoras*» (donne?) emissari della «*publica potestate*» con la somma di «*auri solidos 140 de tari ana quatuor tari per solidum*». Difficile stabilire quali fossero

[59] MNDHP, vol. II/2, doc. 8, pp. 21-23. Convinto che si trattasse di due monasteri distinti caratterizzati entrambi da un doppio vocabolo era il Capasso: *ivi*, p. 169. Una lunga tradizione, rimontante all'antiquaria e accolta dall'erudizione, aveva invece sostenuto l'esistenza di quattro cappelle originarie: P. DI STEFANO, *Descrittione dei luoghi sacri della città. Napoli 1560*, (=disponibile nell'ed. S. D'Ovidio-A. Rullo, Napoli 2007), pp. 174-175.
[60] MNDHP, vol. II/1, r. 334, pp. 204-205.

i compiti in capo a tali precettori, figure di cui non si trovano altri riferimenti nella documentazione cittadina coeva. Pare tuttavia possibile ipotizzare per loro funzioni di natura amministrativo-fiscale, il che li renderebbe assimilabili *de facto* agli ἔφοροι delle fondazioni femminili greco-bizantine[61] o agli economi del monastero[62].

[61] Secondo l'ipotesi avanzata da V. VON FALKENHAUSEN, *Il monachesimo femminile*, p. 38, il termine ἔφορος, che non ha un termine corrispettivo latino, potrebbe essere stato tradotto con *fidecommissarius* in un documento latino del XII secolo relativo a una fondazione femminile ubicata in territorio messinese. Non è invece ipotizzabile un'analogia tra il suddetto termine *preceptoras* e il coevo *praeceptor* cluniacense, incarico, quest'ultimo, assunto dal funzionario preposto alla gestione dei monasteri dipendenti dalla giurisdizione di Cluny: Du Cange *Gloss*. VI, (s.v.) *Praeceptor*, p. 451.

[62] Funzionari incaricati di provvedere al protettorato dei monasteri femminili sono presenti nei territori suburbicari già in epoca gregoriana. Se ne fa esplicita menzione in una lettera pontificia del settembre 593, indirizzata al vescovo di Cagliari, Gennaro, e riguardante, in una sua parte, i problemi dei monasteri femminili della Sardegna bizantina. Il presule sardo era stato accusato di negligenza per aver dismesso l'usanza, attiva sotto i suoi predecessori, di affidare la cura dei monasteri femminili a ecclesiastici di specchiata onestà. Sono convinto che la decisione di Gennaro fosse motivata da ragioni di carattere economico, connesse con la penuria di uomini e mezzi che sicuramente il suo episcopato, in quegli anni burrascosi di crisi politica e militare, scontava in misura maggiore rispetto a quelli dei suoi predecessori. Quale che fosse la motivazione, tuttavia, l'azione di Gennaro avrebbe potuto avere delle pericolose ripercussioni sull'incolumità fisica delle monache, costrette da quel momento in poi a provvedere in autonomia a racimolare risorse per far fronte all'esosa fiscalità bizantina. La soluzione imposta dal pontefice era stata la nomina di un laico, di provata moralità, meglio se anziano, e perciò non sospetto di indulgenza a pratiche di seduzione, che avesse potuto

Inoltre, il fatto che la dismissione del Santissimo Salvatore e San Pantaleone fosse stata avallata della famiglia di Maria lascia ipotizzare che quell'originario monastero fosse una fondazione a carattere privato. Esso è da indentificare col San Pantaleone[63] fondato dal vescovo Stefano II[64], forse come *ex voto* per la fine della pestilenza «*inguinaria*» che flagellò Napoli all'inizio del

provvedere economicamente alle necessità della comunità femminile sottoposta alla sua tutela: cfr. Greg. Mag. *Reg. Epist.* IV, 9; PCBE, vol. II, (s.v.) *Ianuarius* 20, pp. 1030-1035. L'istituzione di una figura analoga, ma investita di compiti strettamente amministrativi e adeguatamente stipendiata, era stata prevista nell'agosto del 591 per il monastero maschile di Santa Lucia in Siracusa su richiesta dell'abate Giovanni: Greg. Mag. *Reg. Epist.* I, 67. In questi casi il pontefice sembra muoversi in ottemperanza a quanto prescritto dai canoni III-IV di Calcedonia, che proibivano ai monaci di occuparsi di questioni secolari: COD, pp. 88-89. Questione trattata in maniera analoga dal posteriore canone XI del Niceno II (787), che imponeva la presenza di amministratori in episcopî e monasteri, ribadendo, nel caso degli episcopî, una precedente norma di Calcedonia: *ivi*, p. 147. Si tratta, comunque, di protettorati che si prefiggevano il duplice compito di fornire un sostegno materiale alle monache, nonché quello di provvedere alla tutela della loro purezza. Sicché è alquanto probabile che istituzioni del genere si imponessero nei territori dell'odierna Italia e specialmente nelle sue province bizantine fin dall'età tardoantica. E che esse mantenessero attraverso i secoli inalterati taluni aspetti caratterizzanti seppur all'interno di nuovi e aggiornati istituti giuridici.

[63] Nel calendario marmoreo la sua festa è fissata al 15 febbraio e al 27 luglio. Il 27 luglio anticipa di un giorno la data del sinassario di Costantinopoli. Il 15 febbraio è una data spuria, probabilmente introdotta per colmare un vuoto: D. MALLARDO, *Il calendario marmoreo*, pp. 153, 163; G. LUONGO, *Il calendario marmoreo napoletano. Un approccio linguistico*, in «Bollettino Linguistico Campano», 13/14 (2008), pp. 1-24.

[64] *Gesta episc. Neapol.*, p. 426.

suo episcopato[65]. A supporto di una tale interpretazione mi sia consentito sottolineare l'ubicazione del monastero nei pressi del *Balneum Nostriani*[66], ubicazione tutt'altro che anòdina se analizzata in correlazione al suo vocabolo, richiamo al principale tra i santi Anargiri, poiché notorio è il valore curativo attribuito all'acqua e alle terme dalla medicina antica, medievale e bizantina[67]. Circa l'associazione nel vocabolo del Santissimo Salvatore, invece, essa potrebbe essere coeva e da collegare al restauro della Stefania che il medesimo vescovo aveva disposto dopo che un incendio ne aveva distrutto l'abside[68].

Non si hanno invece elementi per stabilire la data di fondazione dei Santi Gregorio e Sebastiano. La tradizione cinque-secentesca aveva accreditato la leggenda medievale[69] che riteneva il monastero una fondazione costantiniana[70]. La tradizione successiva, afferente

---

[65] Sulla pestilenza cfr. L. BOZZARELLO, *Enti e politiche assistenziali*, p. 57 nota n. 63.

[66] *Gesta episc. Neapol.*, p. 406. Il *Balneum Nostriani* non era più in funzione nella metà del XIII secolo: G. VITALE, *I bagni a Napoli nel Medioevo*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 73 (2005), pp. 1-48 in part. p. 33.

[67] A. ACCONCIA LONGO, *Costantino V a Napoli*, in «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici», n.s. 49 (2012), pp. 221-238 in part. pp. 233-235; F. BURGARELLA, *Aque Ange, Cassiodoro ed Enrico VII di Svevia*, in «Magna Graecia», 36 n. 1-2 (2001), pp. 14-16.

[68] *Gesta episc. Neapol.*, p. 426.

[69] D. AMBRASI, *Il Cristianesimo e la Chiesa napoletana dei primi secoli*, in *Storia di Napoli*, vol. I, Napoli 1967, pp. 623-724 in part. pp. 668-670.

[70] Si veda ad esempio P. DI STEFANO, *Descrittione*, pp. 174-175.

all'erudizione municipale sette-ottocentesca[71], voleva tale fondazione legata ai gruppi di iconoduli in diaspora provenienti dai territori orientali dell'Impero. Siffatta versione era stata però ricusata per primo dal Rodotà[72]. Convinto, sulla scorta delle indicazioni desunte dal *Martyrologium Romanum* (11 giugno; 30 settembre), di cui fu autore il cardinale Cesare Baronio, che un esodo di monaci e monache orientali fosse da posticipare di qualche secolo e da correlare all'assedio latino-crociato (1204) o turco-ottomano (1453) di Costantinopoli[73]. Si tratta, anche in questo caso, di una ricostruzione infondata. È opinione di chi scrive, infatti, che le reliquie dell'Illuminatore[74] arrivassero a Napoli nell'alto medioevo attraverso i mercanti amalfitani, personaggi tra i più attivi nel Mediterraneo in questo lucroso commercio (secc. IX-X)[75]. Siffatta proposta cronologica, d'altronde,

---

[71] Cfr. F. CARACCIOLO, *Breve compendio*, p. 15 nota 2, pp. 62-64 nota n. 28, secondo cui i monaci avrebbero raggiunto Napoli con le reliquie del santo evangelizzatore dell'Armenia. Ma la tradizione che vuole Napoli esilio per torme di iconoduli è già presente in B. CHIOCCARELLO, *Antistitum Praeclarissimae Neapolitanae Ecclesiae Catalogus. Ab Apostolorum temporibus ad hunc usque nostram aetatem, et ad annum MDCXLIII*, Napoli 1643, pp. 70-71.

[72] P.P. RODOTÀ, *Dell'origine, progresso e stato*, vol. II, pp. 74-75.

[73] Sul culto del santo cfr. la voce curata dall'Ananian in BS VII, coll. 180-190.

[74] Sul cospicuo reliquario di San Gregorio Armeno formatosi, attraverso i secoli, anche con l'acquisizione dei patrimoni dei monasteri via via incorporati, cfr. A. VALERIO, *«Carche di dolore»*, p. 79 nota n. 106.

[75] Sul commercio delle reliquie gestito dagli amalfitani cfr. C. SIMON, S.J., *The Veneration of Saint Pantaleon (Panteleimon) in East and West with Special Reference to the Republic of Amalfi*, in E.G. FARRUGIA S.J., *Amalfi und Byzantium*. Acts of the International

concorda non solo con la *inventio* delle reliquie attribuite al santo e alle sue discepole, le vergini Gayianē e Hrip'simē, avvenuta a Costantinopoli all'epoca dell'imperatore Basilio I (867-886) e del patriarca Fozio (858-867; 877-886)[76]. Ma altresì con la comparsa nella documentazione cittadina dei primi rogiti attendibili relativi al monastero, che non sono anteriori al 930[77]. Soltanto sulla base di siffatti elementi è possibile avanzare, a mio sommesso avviso, il *terminus a quo* relativo all'arrivo a Napoli delle suddette reliquie e, di conseguenza, alla fondazione del monastero stesso.

È perciò da ricusare la data di fondazione recentemente proposta dalla Valerio[78], ovvero 727,

Symposium on the Eighth Centenary of the Translation of the Relics of St Andrew the Apostle from Constantinople to Amalfi (1208-2008), Rome, 6 May 2008, Roma 2010, pp. 61-80 in part. p. 76.

[76] G. STRANO, *Alcune notazioni sulla presenza armena nell'Italia meridionale in età bizantina*, in G. DE SENSI SESTITO, *La Calabria nel Mediterraneo. Flussi di persone, idee e risorse*. Atti del Convegno di Studi, Rende, 3-5 giugno 2013, Soveria Mannelli 2013, pp. 189-202 in part. pp. 200-201.

[77] SGA A, p. 29. Le prime attestazioni scritte rimontano al periodo 880-921, ma si tratta in tutto di tre transunti del XVIII secolo in cui il monastero è menzionato sotto il vocabolo dell'epoca, San Gregorio Maggiore, il che rende impossibile stabilire a quale dei due monasteri originari si rifessero anticamente gli atti: *ivi*, pp. 28-29; MNDHP, vol. II/1, r. 8, pp. 22-23. Incidentalmente si ricorda che la prima attestazione certamente riferibile al monastero del Santissimo Salvatore e San Pantaleone è del 968: SGA A, p. 32; MNDHP, vol. II/1, r. 166, p. 110.

[78] A. VALERIO, *San Gregorio Armeno: la memoria delle donne*, in SGA, pp. 7-12 in part. p. 3; SGA, A, p. 19. Sulla stessa linea il recente studio di F. AUTIERI, *San Gregorio Armeno: storie e religiosità di uno dei più antichi monasteri napoletani*, in SGA, pp. 13-60 in part.

desunta sulla scorta di un inattendibile passo dello pseudo-Ubaldo[79]. Il quale, riprendendo la Vita di santo Stefano il Giovane († 765)[80], accenna con evidente errore cronologico all'arrivo a Napoli nel 727-728 di monaci iconoduli scampati alle persecuzioni di Costantino V (741-775). Oltretutto questa tradizione fa riferimento a un esodo che, se mai avvenne, ebbe proporzioni assai modeste, e, a giudicare dalle poche notizie in nostro possesso, rientrava nella silente e ordinaria mobilità di religiosi, laici e funzionari imperiali che si snodava lungo il consueto pellegrinaggio *ad limina apostolorum*[81].

Alquanto controverso è invece il problema storiografico relativo a un eventuale e spesso ipotizzato legame del monastero con la comunità degli armeni

pp. 13-16, che risulta poco attento alla storia medievale del monastero.

[79] B. CAPASSO, *La cronaca napoletana di Ubaldo edita dal Pratilli nel 1751, ora stampata nuovamente e dimostrata una impostura del secolo scorso*, Napoli 1855, pp. 3-4.

[80] M.-F. AUZÉPY, *Le vie d'Étienne le jeune par Étienne le Diacre*, Aldershot 1997 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs, 3), pp. 5-9, 219.

[81] Su questo problema e più in generale sul cosiddetto iconoclasmo napoletano cfr. L. BOZZARELLO, *Naples, Iconoclasm in (731/732-800)*, in C. SMITH (eds), *Encyclopedia of Global Archaeology, Springer*, Cham, 2018, pp. 1-6; P. SCHREINER, *Problemi dell'iconoclasmo nell'Italia meridionale e nella Sicilia*, in *Le relazioni religiose e chiesastico-giurisdizionali*. Atti del Congresso di Bari, Bari, 29-31 ottobre 1976, Roma 1979, pp. 113-128 in part. pp. 126-128; ID., *Der byzantinische Bilderstreit: kritische Analyse der Zeitgenössichen meinungen und das urteil der nachwelt bis heute*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*. Atti della XXXIV Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 3-9 Aprile 1986, vol. I, Spoleto 1988, pp. 319-407 in part. pp. 366-368.

napoletani. Una comunità di cui, allo stato attuale, non si ha alcuna evidenza documentaria[82]. Tale lacuna potrebbe essere in parte dovuta al carattere quasi mimetico degli armeni espatriati. I quali, a onta di una propria originaria e prevalente fede non calcedonese o duofisita[83], furono quasi sempre capaci di integrarsi completamente nelle comunità ospitanti conservando antica e tenace memoria delle origini etniche attraverso la commemorazione del proprio santorale. Il che spiega perché il Peeters[84] attribuisse valore probante al dato relativo al culto cittadino di san Gregorio l'Illuminatore, accolto nel calendario marmoreo napoletano secondo il tradizionale uso armeno (2-3 dicembre). Un'ipotesi, questa, per nulla priva di contraddizioni, e ridimensionata di molto alla luce delle evidenze che hanno permesso di revocare al calendario lapideo il valore di santorale ufficiale della chiesa napoletana troppo spesso attribuitogli[85].

Sta di fatto che, nonostante le dimensioni del culto gregoriano, la scuola agiografica napoletana non sembra aver dedicato alcun'opera al santo eponimo del monastero. Anche se, a onor del vero, elementi

[82] Sulla presenza armena nel Mezzogiorno cfr. G. STRANO, *Alcune notazioni sulla presenza armena*, pp. 189-202 M.A. LALA COMNENO, *Testimonianze di armeni nell'Italia meridionale*, in L. ZEKIYAN e C. BONARDI, *Gli armeni lungo le strade dell'Italia*. Atti del Convegno Internazionale, Torino-Genova-Livorno, 8-11 marzo 1997, Bra (CN) 2013, pp. 73-82.

[83] R. PANE, *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*, Bologna 2010, pp. 28-30.

[84] P. PEETERS, *S. Grégoire l'Illuminateur dans le calendrier lapidaire de Naples*, in «Analecta Bollandiana», 60 (1952), pp. 91-130.

[85] G. LUONGO, *Il calendario marmoreo napoletano*, pp. 1-24.

riconducibili alla sua tradizione sono ravvisabili nell'agiografia di Gregorio Taumaturgo composta dal suddiacono napoletano Pietro (*ante* 944)[86]. Appare invece pressoché irrilevante allo scopo di confermare l'origine armena del monastero la presenza nel pantheon comunitario di san Biagio di Sebaste, in quanto la venerazione di quest'altro vescovo armeno non è databile anteriormente al 1178 allorché un evergeta o filantropo laico, Gregorio di Scaramunda, «*imaginem* (...) *ad honorem sancti Blasij,* (...) *ipse pingere fecit intus prædictum monasterium sancti Gregorij*»[87].

La tradizione erudita, a partire dal Seicento, aveva accreditato la fondazione del monastero di San Gregorio Armeno sulle rovine di un antico tempio di Cerere. In realtà, dalla seconda metà del Novecento, la critica più avveduta, sulla scorta della documentazione archeologica, ha destituito di ogni fondamento la congettura[88]. Ma i lavori di risistemazione architettonica del complesso

[86] E. D'ANGELO, *Pietro Suddiacono Napoletano, L'opera agiografica*, Firenze 2002, pp. LXIX, 147-182; G. STRANO, *Alcune notazioni sulla presenza armena*, pp. 201-202; B. CLAUSI, *L'altro Gregorio. Intorno alla tradizione agiografica latina sul Taumaturgo*, in B. CLAUSI – V. MILAZZO, *Il giusto che fiorisce come palma. Gregorio Taumaturgo tra storia e agiografia*. Atti di Convegno, Staletti (CZ), 9-10 novembre 2002, Roma 2007, pp. 187-223.

[87] SGA A, p. 70. A Napoli il culto di san Biagio è attestato già nel IX secolo. Il calendario marmoreo ricorda la sua festa per il 3 di febbraio, mutuandola dal sinassario di Costantinopoli: D. MALLARDO, *Il calendario marmoreo*, p. 147. Nonostante l'antichità del culto, la prima chiesa posta sotto il suo vocabolo, nota come S. Jasine, rimonta soltanto al XIII secolo: B. CAPASSO, *Topografia*, p. 126.

[88] Sull'argomento cfr. G. GRECO, *Demetra/Cerere: il culto tra continuità e discontinuità*, in SGA, pp. 61-74.

monasteriale (sec. XVI), a cui San Gregorio fu sottoposto in ottemperanza alle nuove norme tridentine in materia di clausura[89], hanno distrutto il complesso originario, rendendo sicché impossibile avanzare, sulla base delle testimonianze materiali, ipotesi attendibili circa la costruzione degli antichi edifici. Gli scavi archeologici condotti nell'unica parte superstite del complesso originario, la cappella dell'Idria (=Santa Maria Odrigitria[90]), che apparteneva alla vecchia chiesa

[89] Sui lavori di ristrutturazione di San Gregorio Armeno cfr. L. DI MAURO, *San Gregorio Armeno. La chiesa e il monastero*, in SGA, pp. 103-126. Per una più ampia panoramica storica delle architetture del monastero cfr. anche R. PANE, *Il monastero napoletano di S. Gregorio Armeno*, Napoli 1957.

[90] Sull'identificazione dell'Idria con l'Odigitria cfr. anche D. MALLARDO, *Il calendario marmoreo*, pp. 174, 176. È tuttavia da contestare il significato da questi attribuito al culto mariano, assunto come prova dell'origine greco-bizantina del monastero. Più probabilmente la venerazione della Vergine Odrigitria si impose in epoca successiva, quasi certamente nel Cinquecento. Allorché a Napoli fu rivenuta l'icona collegata alla fondazione della chiesa di Santa Maria di Costantinopoli. Contestualmente in San Gregorio Armeno furono realizzate la prima icona mariana e l'Opera pia *Cappella di S. Maria dell'Idria*: L. DI MAURO, *San Gregorio Armeno*, p. 109; A. VALERIO, *Il prezioso Archivio di San Gregorio Armeno*, in SGA, p. 299; P. DI STEFANO, *Descrittione*, p. 86. Tale cronologia, d'altronde, concorda con l'esplosione del medesimo culto nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XV-XVI), ove l'icona è più conosciuta come Madonna dell'Itria: E.D. WISE, *Madonna dell'Arco and the Byzantine interface in Southern Italy*, in G.F. DE SIMONE and M.T. MARFARLANE, *Apolline Project vol. 1: Studies on Vesuvius' North slope and the Bay of Naples*, Roma 2009 (Quaderni della Ricerca Scientifica. Serie Beni Culturali, 14), pp. 354-364 in part. p. 361; R. JANIN, *La Géographie Ecclésiastique de l'empire Byzantin. Vol. 1. Le Siège de Constantinople et Le Patriarcat Oecuménique, Pt. 3. Les*

medievale, hanno restituito lacerti pavimentali di epoca romana (fine del I secolo a.C. - metà del I secolo d.C.) che si sommano agli *spolia* della stessa epoca rinvenuti nelle precedenti campagne di scavo. E ciò significa che i monasteri, costruiti *ex novo* tra i secoli VIII-IX nei pressi del complesso termale tardoantico attribuito al vescovo Nostriano, si inserivano in un'area fortemente antropizzata già dal periodo classico[91].

Minori sono invece le nostre conoscenze al riguardo della disciplina o tradizione monastica osservata *ab origine* dalle comunità femminili confluite in San Gregorio Armeno nel 1009, quando nella nuova istituzione fu introdotta la regola benedettina. È tuttavia assai probabile che, nel solco dell'orientamento politico-religioso del suo fondatore[92], la comunità di San Pantaleone nascesse latina fin dal principio, mentre pressoché nulle sono le possibilità di avanzare ipotesi simili o meno nel caso dei Santi Gregorio e Sebastiano[93].

Églises et Les Monastères (Constantinople), Paris 1969² (Institut français d'études byzantines), pp. 199-215.

[91] Sul problema cfr. F.P. FERRARI, Disiecta membra*: il riuso dell'antico nel complesso di San Gregorio Armeno*, in SGA, pp. 75-86; D. GIAMPAOLA, *Dalle* insulae *di* Neapolis *all'isola conventuale*, in SGA, pp. 87-102; G. GRECO, *Demetra/Cerere*, p. 66.

[92] *Gesta episc. Neapol.*, pp. 426ss.

[93] Meriterebbe di essere trattato in altra sede, invece, il medesimo problema relativo ai i Santi Nicandro, Marciano e Patrizia. Poiché le prove documentarie relative al monastero, compresi i *Miracula s. Patrizia* (=AASS *Aug V*, coll. 217ss.) del prete Leone (ca. 970-1150, secondo la datazione avanzata da A. VUOLO, *I «Libelli Miraculorum» tra religiosità e politica (Napoli, secc. IX-XII)*, Napoli 1990, p. 17), testo che meriterebbe ulteriori approfondimenti, non permettono di formulare alcuna ipotesi né sulla regola osservata *ab origine* dalla comunità, né sull'adozione della regola benedettina

In stretta continuità con il passato, la nuova fondazione di San Gregorio Armeno sembra conservare i caratteri propri delle fondazioni private, ascrivibili al modello dei monasteri aristocratici a carattere familiare. È ciò che lascia intendere il susseguirsi nell'abbaziato, per tutto il periodo ducale, di discendenti della dinastia ducale. Tale carattere sopravvisse ancora in epoca successiva. Tra basso medioevo ed età moderna il monastero fu in larga parte abitato da esponenti dell'antica nobiltà dei Seggi di Nido e Capuana[94], alle cui famiglie, a rotazione, veniva affidato «in protettione il Monastero»[95], secondo una consuetudine che sembra riverberare quella sorta di procuratorato del periodo ducale. Anche Santa Patrizia e San Festo si erano trasformati in monasteri delle famiglie di Nido e Capuana[96]. Mentre le notizie di epoca normanna testimoniano che il monastero dei Santi Marcellino e Pietro era stato sottoposto al patronato delle prosapie Orimini, Gennaro e Gaetano[97].

Le figlie delle illustri casate napoletane facevano il loro ingresso in San Gregorio Armeno attraverso un cerimoniale che fu progressivamente abbandonato dopo il 1568, quando, per effetto del *Motu proprio*, alle monache fu imposto di rinnovare la professione religiosa con l'esplicita menzione dei voti solenni. Disposizione, questa, che aveva suscitato una certa indignazione tra

nel corso del secolo XI (tesi, quest'ultima, ripresa anche da A. FACCHIANO, *Monasteri femminili*, p. 19).

94 A. VALERIO, *«Carche di dolore»*, pp. 83-84.

95 *Ivi*, pp. 40-41.

96 *Ivi*, p. 64; A. FACCHIANO, *Monasteri femminili*, pp. 20-23.

97 B. CAPASSO, *Topografia*, p. 161.

quelle stesse monache, le quali, essendosi «sempre tenute professe per l'osservanza di Religione»[98], si chiedevano «cosa era questa professione più di quella»[99] osservata *ab immemorabili*; professione che, in San Gregorio come in Santa Patrizia[100], non prevedeva né l'esplicitazione né i voti solenni.

In realtà, la mancanza di una formula standard per la professione caratterizzava il monachesimo fin dalle sue origini. In àmbito greco-bizantino e orientale l'ingresso nello stato monastico era sempre avvenuto perlopiù attraverso forme e rituali connessi alla vestizione dell'abito o alla tonsura. Usanze, queste, che erano spesso incorse nella riprovazione dei correligionari latini. I quali, ignorando sostanzialmente la normativa in materia varata delle autorità romano-pontificie a partire dai secoli XII-XIII, avevano abbracciato la vita monastica in maniera informale, attraverso la partecipazione alla cerimonia pubblica o ricorrendo a formule che evitavano l'esplicita menzione dei voti solenni[101].

Il cerimoniale osservato in San Gregorio Ameno si muoveva nel solco di questo *vulnus* legislativo. Ancora nel tardo Cinquecento esso si articolava in tre distinte fasi: la prima contemplava la monacazione per mano della badessa, mentre la seconda e la terza si componevano, rispettivamente, del taglio e

---

98 A. VALERIO, *«Carche di dolore»*, p. 58.
99 *Ibid.*
100 Ci si riferisce alle dichiarazioni rese da alcuni teste al processo intentato contro talune monache appartenenti alla famiglia Caracciolo che avevano lasciato Santa Patrizia (1574): A. FACCHIANO, *Monasteri femminili*, pp. 39-43.
101 G. ROCCA *et alii*, (s.v.) *Voto*, in DIP, vol. X, col. 552-560.

dell'acconciatura dei capelli, e dell'imposizione dell'abito. Fase finale del processo, la vestizione sembra elevarsi a momento fondamentale della monacazione, poiché «donava [alle monache] voce attiva, e passiva, e [le] faceva partecipi de' beni del monastero»[102]. Note per la raffinatezza delle proprie vesti, le monache di San Gregorio Armeno, che avevano il capo adornato da capelli elegantemente intrecciati alla greca[103], secondo la moda in voga all'epoca[104], all'abito nero dei benedettini, adottato solo dal 1570 probabilmente in ottemperanza alle coeve leggi suntuarie[105], preferivano vesti bianche, «tuniche a mo' di sacco, a punto come sono quelli che portano hoggidì le donne vidue[106], ma di panni fini e bianchissimi»[107]. Vesti di lino, forse, tessuto spesso impiegato nell'abbigliamento monastico[108]. Soprattutto a Napoli, dove la manifattura del lino aveva raggiunto punte di eccellenza già alla fine del X secolo[109]. I

[102] A. VALERIO, *«Carche di dolore»*, p. 43.
[103] *Ivi*, p. 42.
[104] G.A. SUMMONTE, *Historia della città e Regno di Napoli*, voll. 4, Napoli 1675² in part. vol. I, p. 5.
[105] R. LEVI PISETZKY, *Storia del costume in Italia*, voll. 5, Milano 1964-1969 in part. vol. III, pp. 265-267, 276-278.
[106] La somiglianza tra l'abbigliamento delle vedove e quello delle monache è attestata in diverse parti d'Italia, ad esempio a Roma e a Venezia, dai cronisti cinquecenteschi: *ivi*, p. 264.
[107] A. VALERIO, *«Carche di dolore»*, p. 42.
[108] G.M. COLOMBÁS *et alii*, "(s.v.) *Abito religioso*", col. 54.
[109] M. AMARI, *Biblioteca arabo-sicula*, voll. 2, Torino-Roma, 1880-1881 (ed. anast. Sala Bolognese 1981-1982) in part. vol. I, p. 25, la cui fonte è Idrisi (cfr. M. AMARI – C. SCHIAPARELLI, *L'Italia descritta nel "Libro del re Ruggero" composto da Edrisi*, Roma 1883 (Atti della Reale Accademia dei Lincei, serie II, vol. 8), p. 95); MNDHP, vol. II/1, r. 532, p. 323; A. FENIELLO, *Per la storia del commercio*

documenti monasteriali, oltretutto, accreditano San Gregorio Armeno come uno dei maggiori produttori cittadini del pregiato tessuto. Sicché la scelta del suo utilizzo per il vestiario delle monache potrebbe rispondere a ragioni di mero pragmatismo, in ottemperanza alle indicazioni fornite dal capitolo 55 della Regola che precetta l'abate di scegliere l'abito dei propri monaci secondo criteri di economia e reperibilità del materiale[110].

Negli anni precedenti alla Controriforma, San Gregorio Armeno ospitava circa una cinquantina di monache. A quell'epoca il dormitorio del monastero, «grande et antico luoco», ubicato in vico Campana (=vico Maiorani)[111], era stato destinato alla funzione di «lavatoio comune», mentre il refettorio, «luoco antichissimio», era dismesso e pericolante[112]. I luoghi deputati alla vita comune erano quindi negletti e le monache si riunivano solo in occasione degli uffici divini[113], secondo una organizzazione che ricorda quella delle beghine napoletane incardinate alla cattedrale, Santa Restituta (sec. XIV)[114]. Ogni monaca, in San Gregorio come in

mediterraneo del lino. Il caso napoletano (X-XV), in «Archivio storico italiano» 171 (2013), pp. 3-34.

[110] *Reg. Ben.* 55 (trad. S. PRICOCO, *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, Milano 2011[6], p. 237).

[111] Tale ubicazione compare nei documenti napoletani a partire dal XIV secolo: SGA A, p. 230; SGA B, p. 173; sul vico Campana cfr. B. CAPASSO, *Topografia*, pp. 54-55, 58-59.

[112] A. VALERIO, *«Carche di dolore»*, p. 59.

[113] *Ivi*, p. 42 nota n. 30.

[114] G. VITOLO, *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XIV*, in G. ROSSETTI e G. VITOLO, *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, vol. I, Napoli

Santa Patrizia[115], «haveva le sue camere, ristretti, cucine, cantine et altre comodità»[116]. Parimenti a quanto avveniva in àmbito greco-bizantino[117], l'accumulo di proprietà personali, che aveva il suo evidente riflesso nell'organizzazione dello spazio architettonico interno del monastero[118], doveva essere uno dei modi attraverso i quali le monache di rango superiore potevano comunicare all'intera comunità il prestigio personale e della propria ascendenza. Con l'approvazione delle norme tridentine, gli spazi privati di San Gregorio Armeno si rivelarono inappropriati all'osservanza della stretta clausura e della vita comunitaria. Il che rese necessario l'avvio di lavori di ristrutturazione dell'intero edificio[119] e la costruzione *ex novo* di 40 cellette per le monache

2000, pp. 3-34 in part. pp. 12-13 <http://www.rmoa.unina.it/1295/> [04/11/2019].

[115] A. FACCHIANO, *Monasteri femminili*, pp. 37ss.

[116] A. VALERIO, *«Carche di dolore»*, p. 42. Diversamente *Reg. Ben.* 22 (trad. S. PRICOCO, *La Regola di san Benedetto*, p. 187, 336-337) imponeva ai monaci di dormine tutti insieme. Il dormitorio comune sembra imporsi in Oriente e Occidente soltanto dal VI secolo, come ultimo atto di un mutamento pratico dell'organizzazione conventuale.

[117] Cfr. *supra*

[118] Cfr. anche A. FACCHIANO, *Monasteri femminili*, pp. 37ss.

[119] A. VALERIO, *San Gregorio Armeno*, p. 8. Con la distruzione della vecchia chiesa scomparvero le vecchie tombe ivi ubicate. Nel 1574 Fulvia e altre monache salvarono le ossa dei defunti dalla distruzione, riponendole in alcune casse: A. VALERIO, *«Carche di dolore»*, p. 80. Secondo la testimonianza di P. DI STEFANO, *Descrittione*, p. 80, la chiesa ospitava il sepolcro di Riccardo Fasano († 1333), medico di Roberto d'Angiò (1309-1343) e professore dello Studio di Napoli (sul quale cfr. R. CAGGESE, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, voll. 2, Firenze, 1922-1930 (rist. anast. Napoli 2001-2002) (Ristampe anastatiche, 17) in part. vol. II, p. 405-406).

(1577)[120]. Cionnonostante continuarono a essere tollerate talune antiche usanze lesive della clausura[121], quali le uscite temporanee delle monache[122] o l'ingresso in monastero di donne laiche per brevi visite[123].

Lungamente tollerato fu anche il diritto delle monache al possesso di servitù personale[124], secondo una tradizione che affonda le sue radici in epoca medievale. Basti ricordare, a tal proposito, un famoso documento del 983 che tramanda memoria del diritto concesso alle monache di rito greco-bizantino dei Santi Marcellino e Pietro di recarsi, insieme con i propri servi, presso il bagno ubicato di rimpetto al monastero[125]. Tale testimonianza, se da un lato conferma la permeabilità dell'ambiente monastico napoletano a usanze tipicamente bizantine, com'era appunto quella del bagno per le

---

[120] A. VALERIO, *«Carche di dolore»*, pp. 89-90.
[121] *Ivi*, p. 45.
[122] Già nell'XI secolo è testimoniata la possibilità per le monache di recarsi nei poderi del monastero per supervisionare i lavori dei concessionari: MNDHP, vol. II/1, r. 426, p. 268; r. 513, p. 307; r. 582, p. 353. Le uscite temporanee dei monaci, del resto, erano previste dalla Regola benedettina: *Reg. Ben.* 50, 51, 67 (trad. S. PRICOCO, *La Regola di san Benedetto*, pp. 228ss.)
[123] Si veda, ad esempio, il caso di Ippolita Palagano, principessa di Cellamare (1644): F. AUTIERI, *San Gregorio Armeno*, p. 20.
[124] *Ivi*, p. 22; A. VALERIO, *«Carche di dolore»*, p. 41.
[125] MNDHP, vol. II/1, r. 241, pp. 150-151; RNAM, vol. III, doc. 197, pp. 61-64; sul bagno dei Santi Marcellino e Pietro cfr. anche G. CAPONE - A. FENIELLO, *Bagni monastici del Monterone e di S. Marcellino (secc. IX-XV)*, in A. LEONE, *Ricerche sul Medioevo napoletano. Aspetti e momenti della vita economica e sociale a Napoli tra decimo e quindicesimo secolo*, Napoli 1996, pp. 97-105; G. VITALE, *I bagni a Napoli*, pp. 24ss.

monache[126], dall'altro conferma l'estraneità al medesimo contesto dell'obbligo di povertà assoluta. Le *moniales*, in altre parole, non erano tenute alla dismissione del patrimonio personale. Sicché alla morte di Teodata, monaca sepolta nel monastero dei Santi Severino e Sossio, la sua eredità, comprendente beni mobili e immobili, era stata ripartita tra gli eredi da lei designati[127]. Casi simili sono attestati anche in San Gregorio Armeno, dove era di fatto ignorato l'obbligo di povertà imposto dalla Regola benedettina[128]. A tal proposito, in questa sede, basti ricordare gli esempi della monaca *Theodonanda Spicarella*, che, nel 1027, acquistò alcuni terreni a titolo personale[129]; e della monaca *Anna Caraccula*, che, nel 1099, col permesso della badessa, offrì alla beata vergine Maria, «*cuius aula fulgeat intus dictum monasterium, integram petiam terre que vocatur ad S. Iulianessam*»[130].

---

[126] Il bagno, preso con moderazione, fu previsto anche nei *τυπικά* monastici per il duplice aspetto curativo e simbolico: G. STRANO, *Terme e* balnea *nella letteratura bizantina fra IX e X sec.: motivi culturali e schemi ideologici*, in T. CREAZZO *et alii*, *Studi bizantini in onore di Maria Dora Spadaro*, Acireale-Roma 2016, pp. 397-428 in part. p. 418.

[127] MNDHP, vol. II/1, r. 164, p. 108.

[128] *Reg. Ben.* 33 (trad. S. PRICOCO, *La Regola di san Benedetto*, p. 201).

[129] MNDHP, vol. II/1, r. 412, pp. 258-259.

[130] *Ivi*, r. 573, p. 348. Sulla proprietà privata dei monaci a Napoli cfr. anche L. DELOGU FRAGALÀ, *Chiesa e vescovo nella Napoli ducale. Per la storia dei rapporti tra chiesa e stato a Napoli nel periodo ducale*, Napoli 1968 (Contributi alla storia del diritto canonico – Nuova serie di studi storico-giuridici diretta dal prof. A. Guerriero, III), pp. 68-69.

Testimonianze tutt'altro che eccezionali, queste, riproposte sovente all'interno della documentazione notarile cittadina. Testimonianze che sembrano conferire alla donna napoletana un proprio ruolo giuridico definito, autonomo rispetto all'uomo, e che appaiono essere indice di una sua relativa emancipazione sociale[131].

Abbreviazioni

BS = *Bibliotheca Sanctorum*, voll. 12 (1961-1969) + Indici (1970) + 2 voll. appendici (1987-2000) + 2 voll. sulle Chiese Orientali (1998-1999), Roma.

COD = G. ALBERIGO *et alii* (ed), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. bilingue, Bologna 1991.

DIP = G. PELLICCIA (1962-1968) e G. ROCCA (ed), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, voll. 10, Roma 1974-2003.

Du Cange *Gloss.* = C. DU FRESNE SEIGNEUR DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, voll. 10, Niort-Paris, 1883-1938.

---

[131] Sicché varrebbe per Napoli quanto P. DELOGU, *Il Ducato di Gaeta dal IX all'XI secolo. Istituzioni e società*, in G. GALASSO e R. ROMEO, *Storia del Mezzogiorno. Vol. 2/1: Il Medioevo*, Napoli 1988, pp. 189-235 in part. pp. 212-215, ha già dimostrato per la vicina Gaeta. Sembra secondare questa linea interpretativa anche il contributo edito di recente da A. FENIELLO, *La famiglia a Napoli tra X e XII secolo*, in J.-M. MARTIN *et alii*, *L'heritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siecle). Les cadres juridiques et sociaux et les institutions publiques*, Roma 2012 (Collection de l'École Française de Rome, 461), pp. 101-116.

Gesta episc. Neapol. = G. WAITZ (ed), *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, Hannoverae 1878 (MGH, SS rer. Lang.), pp. 398-439.

Greg. Mag. *Reg. Epist.* = V. RECCHIA (ed), *San Gregorio Magno, Lettere*, voll. 4, Roma 1996-1999 (Opere di Gregorio Magno, V/1-4).

Kehr *It. Pont.* = P.F. KEHR, *Italia Pontificia*, voll. 10, Berolini 1906-1975.

MNDHP = B. CAPASSO (ed), *Monumenta ad Neapolitani Ducatus historiam pertinentia*, voll. 3, Napoli 1881-1892 (=disponibile anche nella riedizione di R. PILONE, Salerno 2008).

Nov. = R. SCHÖLL – G. KROLL (ed), *Corpus Iuris Civilis. III: Novellae*, Dublin-Zürich-Weidmann 1972.

ODB = A. KAZHDAN *et alii* (ed), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York-Oxford, 1991.

PCBE = Ch. PIETRI (†) et L. PIETRI (ed), *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 2. Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, voll. 2, Roma, 1999-2000.

RNAM = G. LIBERTINI (ed), *Regii Neapolitani Archivi Monumenta. Documenti del Regio Archivio Napoletano*, seconda ed., voll. 7, Frattamaggiore 2011 (Novissimae Editiones, 27).

SGA = N. SPINOSA *et alii* (ed), *San Gregorio Armeno. Storia, architettura, arte e tradizioni*, voll. 3 (Testo definitivo + Appendice documentaria A-B), Napoli 2013.

AUGUSTO COSENTINO

Il presbitero Gaio e la letteratura giovannea

I testi attribuiti all'apostolo Giovanni hanno costituito sin dall'antichità uno spinoso problema[1]. Questa incertezza antica si è riflessa sulla storia degli studi, sino ai giorni nostri. Allo stato attuale l'unitarietà, la datazione e l'attribuzione del *corpus* giovanneo restano molto incerte[2].

---

[1] Cfr. J. PAINTER, *Johannine Literature: The Gospel and Letters of John*, in D.E. AUNE, *The Blackwell Companion to the New Testament*, Chichester 2010, pp. 344-345. Che il Giovanni cui viene attribuito il *corpus* sia "l'apostolo che Gesù amava" è abbastanza certo (cfr. G. GOSWELL, *The Johannine Corpus and the Unity of the New Testament Canon*, in "JETS" 61.4 (2018), pp. 719-).

[2] Per quanto riguarda l'attribuzione del *corpus* ad un unico autore sono state riscontrate certe somiglianze linguistiche e teologiche tra i vari testi. La parentela maggiore che si riscontra è quella tra il *Vangelo* e la *I Giovanni* (cfr. G. GOSWELL cit., p. 720), la quale sembra più vicina al genere omiletico che a quello propriamente epistolare (Cf. R. FABRIS, *Lettere di Giovanni*, Roma 2007, pp. 5.8); come pure tra la *II* e la *III Giovanni* (D. WATSON. *A Rhetorical Analysis of 3 John: A Study in Epistolary Rhetoric*, in "The Catholic Biblical Quarterly" 51/3 (1989), pp. 479-501). In misura minore la *I Giovanni* sembra più affine alla *II* che non alla *III*. Un discorso a parte va fatto per l'*Apocalisse*: pur non mancando del tutto alcune connessioni con il *Vangelo* (Cfr. G. GOSWELL, p. 732) e le Lettere, l'*Apocalisse* sembra ideologicamente più distante, a tal punto che si è anche vista una parentela con le concezioni paoline (Cfr. E.

Il *corpus* giovanneo e il presbitero Gaio

Gli studiosi, riguardo alla paternità dell'*Apocalisse*, hanno sempre fatto riferimento a un autore della prima metà del III secolo: il presbitero Gaio (o Caio)[3]. Egli è stato da tutti considerato il campione dell'opposizione anti-giovannea. La nostra conoscenza di tale personaggio è abbastanza vaga. Eusebio di Cesarea lo cita parecchie volte. I riferimenti indeterminati e il fatto che abbia un

---

SCHÜSSLER FIORENZA, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, Minneapolis MN 1998[2], pp. 122; 148-149). I problemi riguardanti la datazione e l'attribuzione dei testi giovannei è ancora più complesso. Allo stato attuale della questione, si ritiene che il *corpus* sia opera di più autori. Se da un lato bisogna tener conto delle affinità sopra riscontrate tra i testi, dall'altra occorre tener conto anche delle differenze. Mi pare abbastanza accettabile parlare di una scuola giovannea, che partendo da un nucleo testuale originario ha ampliato i testi fino a produrre i testi che sono poi confluiti nel canone (in particolare per il *Vangelo* cfr. CH.E. HILL, *The Authentication of John: Self-Disclosure, Testimony, and Verification in John 21:24*, in L.K. FULLER DOW – C.A. EVANS – A.W. PITTS (edd.), *The Language and Literature of the New Testament*. Essays in Honor of Stanley E. Porter's 60th Birthday, Leiden – Boston 2017, pp. 398-437). Se accettiamo l'idea di una produzione progressiva e variata dei testi, ad opera di un gruppo di autori accomunati dalla comune discepolanza, attenuiamo la problematicità di eventuali differenze testuali, ma soprattutto diluiamo il tempo di redazione dei testi.

[3] EUSEBIO *Historia Ecclesiastica* II, 25, 6-7; III, 28, 1-2; III, 31, 4; VI, 20, 3, ed. K. LAKE - J.E.L. OULTON - H.J. LAWLOR, *Eusebius, The Ecclesiastical History*, Vol 1-2, London-New York-Cambridge MA 1926-1932.

nome assolutamente comune[4] hanno fatto sì che la sua biografia sia rimasta alquanto nebulosa ed incerta[5].

Eusebio lo cita nel III libro della *Storia Ecclesiastica* quando, parlando di varie eresie, menziona quella di Cerinto:

Γάϊος, οὗ φωνὰς ἤδη πρότερον παρατέθειμαι, ἐν τῇ φερομένῃ αὐτοῦ ζητήσει ταῦτα περὶ αὐτοῦ γράφει: «Ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δὶ ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δὶ ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος ἐπεισάγει, λέγων μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. Καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ, ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς, θέλων πλανᾶν,

Gaio, le cui parole sono state già prima da me citate, nella sua *Ricerca*, a noi pervenuta, scrive di lui: «Ma anche Cerinto, dicendo il falso, sulla base di rivelazioni che sarebbero state scritte da un grande apostolo narra avvenimenti straordinari che gli sarebbero stati svelati dagli angeli, dicendo che, dopo la resurrezione, il regno di Cristo sarebbe venuto di nuovo sulla terra e che i cittadini di Gerusalemme sarebbero stati nuovamente schiavi dei desideri e dei piaceri. Ed essendo nemico delle Scritture

[4] Solo per rimanere nell'ambito del cristianesimo primitivo, abbiamo un Gaio destinatario della *III Lettera di Giovanni* e un vescovo di Roma Gaio, regnante tra il 283 e il 296. Probabilmente a quest'ultimo era intitolato il *Titulus Gai* al Castro Pretorio.

[5] Le notizie su Gaio che desumiamo dalle fonti sono molto frammentarie. San Girolamo lo nomina insieme a Berillo ed Ippolito (*De viris inlustribus* 59–61, ed. C.A. BERNOULLI, *De viris inlustribus* [Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften als Grundlage für Seminarübungen 11] Freiburg, 1895, 35,1–37,22, confermando sostanzialmente quanto dice Eusebio. Fozio sembra essere abbastanza informato su di lui (cfr. *infra*).

λέγει γίνεσθαι»	di Dio, ingannava i suoi ascoltatori, insegnando loro che ci sarebbe stata una festa nuziale della durata di mille anni»[6].

Gli studiosi sono sempre stati concordi nell'interpretare questo passo come se il presbitero Gaio neghi autorità ed autenticità al *Vangelo* di Giovanni e all'*Apocalisse*[7], attribuendo quest'ultima a Cerinto. L'opposizione di Gaio all'*Apocalisse* giovannea sarebbe, secondo i più, in funzione anti-montanista[8], dal momento che Gaio aveva scritto un'opera *Contro Proclo*, che era un seguace di Montano[9]. Come nota il Culpepper, "As one facet of his polemic, Gaius rejected both the Gospel of John and Revelation, and denied the apostolic authorship of of both writings. The Gospel was the authority for the Montanist claims regarding the Paraclete and for their

[6] Eusebio, *Historia Ecclesiastica* III, 28, 1-2, ed. LAKE 1926-1932, trad. ital. F. MIGLIORE – S. BORZÌ, Eusebio. Storia Ecclesiastica/1, Roma 2001, p. 175.

[7] Cfr. CH.E. HILL, *The Fourth Gospel in the Second Century: The Myth of Orthodox Johannophobia*, in J. LIERMAN, *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, Tübingen 2006, pp. 135-169, ed in particolare pp. 142 ss. Il primo studioso a portare avanti questa teoria su Gaio è stato probabilmente E. SCHWARTZ, *Über den Tod der Söhne Zebedäi. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums*, in "Abhandlungen d. Göttinger Gesellschaft des Wissenschaft" N.F. VII 5 (1904), pp. 3-53.

[8] H. PAULSEN, *Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons*, in "Vigiliae Christianae" 32/1 (1978), pp. 19-52.

[9] FOZIO, *Bibliotheca* 48, ed. I. BEKKER, *Photii Bibliotheca*, Berlin 1824, pp. 11-12.

own prophetic enthusiasm; Revelation was the authority for their millennial views. Gaius sought to discredit the Gospel of John by carefully noting its historical discrepancies and its contradictions of the synoptic Gospels"[10]. Quindi, per inficiare le posizioni dei montanisti, Gaio avrebbe tolto di mezzo le loro fonti principali: i testi attribuiti a Giovanni.

Io ritengo però che le parole di Gaio riportate nella citazione di Eusebio siano state male interpretate. Analizziamo con attenzione il passo. Eusebio cita Gaio, il quale afferma che Cerinto mente (ψευδόμενος), nel momento in cui ci narra (l'espressione utilizzata "ἡμῖν … ἐπεισάγει" sembra indicare le sovrastrutture narrative, le aggiunte, che Cerinto ha messo in essere con la sua falsificazione) delle τερατολογίας (dei racconti bestiali, prodigiosi, inverosimili). Ma Cerinto mente sapendo di mentire, in quanto ci narra queste storie inverosimili ὡς δι ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας, cioè pretendendo di averle ricevute da messaggeri divini, da angeli. Inoltre c'è un ulteriore livello sintattico e narrativo: Cerinto spaccia le sue storie inverosimili tramite rivelazioni scritte da un grande apostolo. Alle τερατολογίας noi non crediamo – sembra intendere Gaio – anche se lui le ha spacciate sotto forma di rivelazioni e, per giunta, le ha ritenute opera redatta (o ispirata) da un "grande apostolo". Se ci atteniamo a questo passo, possiamo solo notare come – secondo Gaio – Cerinto utilizzi, come fonte, delle presunte rivelazioni scritte da un "ἀποστόλου μεγάλου". Non si evince in alcun modo l'attribuzione a Cerinto dell'*Apocalisse* di Giovanni, come invece è opinione

[10] R.A. CULPEPPER, *John, the Son of Zebedee. The Life of a Legend*, Columbia 1994, p. 121.

diffusa tra gli studiosi[11]. Gaio critica Cerinto e l'uso improprio che egli fa di un'opera apocalittica; uso strumentale per confermare le sue personali rivelazioni. L'espressione δι' ἀποκαλύψεων può essere interpretata in vari modi. Anzitutto la preposizione διὰ può essere tradotta "per mezzo di" o "a partire da". Il termine ἀποκαλύψεων[12] può indicare il titolo dell'opera ("l'*Apocalisse*"), ma più probabilmente è un termine generico ("le rivelazioni"), tanto più che viene utilizzato il plurale, mentre l'*Apocalisse* è solitamente nota con il titolo al singolare di *Ἀποκάλύψις* o *Ἀποκάλύψις Ἰωάννου*. In ogni caso, nel passo non si cita assolutamente l'apostolo Giovanni, e l'attribuzione dell'opera a un "grande apostolo", chiunque egli sia, è operazione compiuta ancora una volta da Cerinto, non certamente da Gaio. In nessun punto si afferma che Cerinto è autore dell'*Apocalisse di Giovanni*. Ma è possibile che, pur non essendo citato espressamente, il "grande apostolo" in questione sia Giovanni? Torneremo su questo punto. Il passo afferma chiaramente soltanto che Gaio segnala l'operazione fraudolenta compiuta da Cerinto, per cui ha usato delle "rivelazioni" da lui attribuite ad un non meglio specificato "grande apostolo".

---

[11] Già J.D. SMITH Jr., *Gaius and the Controversy over the Johannine Literature*, Ph.D. Diss., Yale University, 1979, p. 334 notava come in Eusebio non si attribuisce l'*Apocalisse* a Cerinto. In ogni caso egli ritiene che la posizione di Gaio sia anti-giovannea.

[12] Cfr. J. DOCHHORN, *Die Aloger und Gaius von Rom. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Apokalypse und des Corpus Johanneum*, in K. HUBER – R. KLOTZ – CH. WINTERER (edd.), *Tot Sacramenta quot verba. Zur Kommentierung der Apokalypse des Johannes von den anfängen bis ins 12. Jahrundert*, Aschendorff Verlag, Münster 2014, p. 50.

Leggiamo il seguito del passo di Eusebio, in quale abbandona Gaio per citare un'altra fonte:

Καὶ Διονύσιος δέ, ὁ τῆς κατὰ Ἀλεξάνδρειαν παροικίας καθ᾽ ἡμᾶς τὴν ἐπισκοπὴν εἰληχώς, ἐν δευτέρῳ τῶν Ἐπαγγελιῶν περὶ τῆς Ἰωάννου Ἀποκαλύψεως εἰπών τινα ὡς ἐκ τῆς ἀνέκαθεν παραδόσεως, τοῦ αὐτοῦ μέμνηται ἀνδρὸς τούτοις τοῖς ῥήμασιν: 'Κήρινθον δέ, τὸν καὶ τὴν ἀπ᾽ ἐκείνου κληθεῖσαν Κηρινθιανὴν αἵρεσιν συστησάμενον, ἀξιόπιστον ἐπιφημίσαι θελήσαντα τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι ὄνομα. τοῦτο γὰρ εἶναι τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ τὸ δόγμα, ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν.

E anche Dionigi, che ai nostri tempi detiene l'episcopato nella diocesi di Alessandria, riportando nel secondo libro delle *Promesse*, riguardo all'*Apocalisse* di Giovanni, notizie desunte dalla tradizione degli antichi, fa menzione dello stesso personaggio con queste parole: «Cerinto, fondatore dell'eresia che da lui prese il nome di cerintiaca, volle dare ad essa un nome degno di fede. Il dogma del suo insegnamento era infatti che il regno di Cristo sarebbe venuto sulla terra»[13].

Questa seconda autorità citata da Eusebio è il vescovo Dionigi di Alessandria, nato alla fine del II secolo e morto nell'anno 264-265[14] (sostanzialmente un contemporaneo di Gaio). In questo caso Eusebio attribuisce chiaramente all'*Apocalisse* di Giovanni il commento di Dionigi. Egli, accostando questo passo di Dionigi a quello di Gaio, sembra intendere che entrambi stiano parlando della

[13] EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* III, 28, 3-5.

[14] Su Dionigi si veda la bibliografia in M. SORDI, *Aspetti della cristianità alessandrina nel III secolo d.C.: la lettera di Dionigi a Domizio e a Didimo e la persecuzione di Valeriano*, in N. BONACASA – A. DI VITA (edd.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano: studi in onore di Achille Adriani*, Volume 1, Roma 1992, p. 38.

stessa cosa. Ma il chiaro legame tra i due passi non è l'*Apocalisse*, ma Cerinto, di cui Dionigi, al pari di Gaio, sta parlando. Eusebio riprenderà poi la notizia tratta dall'opera di Dionigi nel VII libro della *Storia Ecclesiastica*:

Εἶθ᾽ ἑξῆς ὑποβάς, περὶ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου ταῦτά φησιν: 'τινὲς μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντῃ τὸ βιβλίον, καθ᾽ ἕκαστον κεφάλαιον διευθύνοντες ἄγνωστόν τε καὶ ἀσυλλόγιστον ἀποφαίνοντες ψεύδεσθαί τε τὴν ἐπιγραφήν. [2] Ἰωάννου γὰρ οὐκ εἶναι λέγουσιν, ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ἀποκάλυψιν εἶναι τὴν σφόδρα καὶ παχεῖ κεκαλυμμένην τῷ τῆς ἀγνοίας παραπετάσματι, καὶ οὐχ ὅπως τῶν ἀποστόλων τινά, ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ὅλως τῶν ἁγίων ἢ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τούτου γεγονέναι ποιητὴν τοῦ γράμματος, Κήρινθον δὲ τὸν καὶ τὴν ἀπ᾽ ἐκείνου κληθεῖσαν Κηρινθιανὴν συστησάμενον αἵρεσιν, ἀξιόπιστον ἐπιφημίσαι θελήσαντα τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι ὄνομα. [3] τοῦτο γὰρ εἶναι τῆς

E poco dopo, continuando a proposito dell'*Apocalisse* di Giovanni così dice: «Alcuni di coloro che sono vissuti prima di noi, dopo aver esaminato il libro capitolo per capitolo e dopo averlo dichiarato incomprensibile e incoerente e il suo titolo falso, lo hanno rigettato e contestato in ogni modo. Essi sostengono, infatti, che non è di Giovanni e che non è nemmeno una rivelazione, dato che è totalmente nascosta sotto il fitto velo dell'incomprensibilità e che l'autore dell'opera non è certamente uno degli apostoli e nemmeno uno dei santi o dei membri della Chiesa, ma Cerinto, il fondatore della setta chiamata dal suo nome cerintiana, il quale volle dare alla sua eresia un nome degno di fede»[15].

[15] EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* VII, 25, 1-2, ed. F. MIGLIORE – G. LO CASTRO, Eusebio di Cesarea. Storia Ecclesiastica/2, Roma 2001, pp. 119-120.

Dunque Dionigi, basandosi su una indeterminata "tradizione degli antichi" o su "alcuni di coloro che sono vissuti prima di noi", attribuisce l'*Apocalisse* giovannea a Cerinto.

Tornando poi alla lettura del III libro della *Storia Ecclesiastica*, dove si parlava di Gaio, Eusebio aggiunge una terza citazione:

ὁ δὲ Εἰρηναῖος ἀπορρητοτέρας δή τινας τοῦ αὐτοῦ ψευδοδοξίας ἐν πρώτῳ συγγράμματι τῶν πρὸς τὰς αἱρέσεις προθείς, ἐν τῷ τρίτῳ καὶ ἱστορίαν οὐκ ἀξίαν λήθης τῇ γραφῇ παραδέδωκεν, ὡς ἐκ παραδόσεως Πολυκάρπου φάσκων Ἰωάννην τὸν ἀπόστολον εἰσελθεῖν ποτε ἐν βαλανείῳ, ὥστε λούσασθαι, γνόντα δὲ ἔνδον ὄντα τὸν Κήρινθον, ἀποπηδῆσαί τε τοῦ τόπου καὶ ἐκφυγεῖν θύραζε, μηδ' ὑπομείναντα τὴν αὐτὴν αὐτῷ ὑποδῦναι στέγην, ταὐτὸ δὲτοῦτο καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ παραινέσαι, φήσαντα 'φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνθου τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ.'

Ireneo, dopo aver esposto nel primo libro del *Contro le eresie* alcune delle sue false dottrine più indicibili, riferisce nel terzo anche la seguente storia degna di ricordo, ripresa, come dice, dalla tradizione di Policarpo. Un giorno l'apostolo Giovanni entrò in un bagno pubblico per lavarsi. Ma, saputo che dentro c'era anche Cerinto, fuggendo verso la porta, si allontanò da quel luogo, non sopportando di starsene sotto lo stesso tetto con lui, e consigliò ai suoi compagni di fare altrettanto dicendo: «Scappiamo, prima che il bagno crolli per la presenza di Cerinto, nemico della verità»[16].

Qui Eusebio fa appello all'autorità di Ireneo, che conosceva un episodio in cui Giovanni incontrava

[16] EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* III, 28, 6 ed. MIGLIORE – BORZÌ, p. 176.

Cerinto[17]. Ma nemmeno Ireneo parla dell'attribuzione a Cerinto dell'*Apocalisse* giovannea. È dunque chiaro che il vescovo di Cesarea ha ripreso tre fonti diverse (il presbitero Gaio, Dionigi di Alessandria e Ireneo di Lione) accomunate dal fatto che parlano di Cerinto. La prima fonte (Gaio) afferma che Cerinto ha utilizzato un "grande apostolo" per confermare la sua dottrina; la seconda (Dionigi), parlando dell'*Apocalisse* e citando la "tradizione degli antichi" dà alcune informazioni su Cerinto (e su una setta da lui derivata), e attribuisce a costui l'*Apocalisse*; la terza (che è però la più antica, Ireneo) narra un episodio riferito da Policarpo che parla di un incontro tra Cerinto e l'apostolo Giovanni. L'unico tra i tre che attribuisca l'*Apocalisse* a Cerinto è Dionigi. Costui conosce una fonte che a noi è ignota, o la sua fonte è proprio Gaio? In quest'ultimo caso egli conosceva un altro passo di Gaio in cui si negava l'autenticità dell'*Apocalisse*, o interpretava malamente il passo di Gaio citato da Eusebio?[18] L'ipotesi che proprio Gaio costituisse la fonte di Dionigi è stata caldeggiata da un gran numero di studiosi autorevoli[19]: ma cozza contro l'espressione

[17] Cfr. I. RAMELLI, *Fonti note e meno note sulle origini dei Vangeli: appunti per una valutazione dei dati della tradizione*, in "Aevum" 81/1 (2007), p. 177.

[18] Cfr. DOCHHORN, pp. 50-51. In ogni caso appare improbabile che Dionigi, con queste espressioni, faccia riferimento a Gaio, il quale è sostanzialmente un suo contemporaneo.

[19] Secondo G. BARDY, *Cérinthe*, in "Revue Biblique" 30 (1921), p. 361 Dionigi si rifà a Gaio come fonte o comunque entrambi hanno una fonte comune. Anche A.F.J. KLIJN - G.J. REININK, *Patristic evidence for Jewish-Christian sects*, Novum Testamentum Supplements 36, Leiden 1973, pp. 7-8 ritengono che la fonte

usata da Dionigi ("la tradizione degli antichi"), che sembra impropria se riferita a Gaio, il quale non era né abbastanza anteriore rispetto a Dionigi da poter essere da lui definito "antico", né aveva l'autorevolezza da poter suffragare tale idea. Dobbiamo invece ritenere che con l'espressione "la tradizione degli antichi" Dionigi facesse riferimento ad un'altra fonte, certo più antica ed autorevole di Gaio.

Possiamo così riassumere i vari livelli presenti nel passo:

Eusebio		
Gaio	Dionigi	Ireneo
Cerinto	"tradizione degli antichi"	Policarpo
"grande apostolo"		

Il "grande apostolo"

Torniamo ora al passo di Gaio. L'accostamento compiuto da Eusebio delle tre citazioni fa sì che si vada a identificare il "grande apostolo" con l'apostolo Giovanni. Sembra che già Eusebio avesse in mente questa identificazione. In ogni caso l'hanno fatta gli studiosi moderni. Ci sembra però strano che questo "grande apostolo" non sia citato con il suo nome né da Cerinto che lo utilizza, né da Gaio che riferisce la posizione di Cerinto[20]. Costui avrebbe avuto interesse a citare il nome

utilizzata da Dionigi (la "tradizione degli antichi") sia proprio Gaio. Ma non abbiamo alcun elemento che confermi ciò.

[20] Potremmo pure ipotizzare che il nome del "grande apostolo" fosse citato in precedenza e che esso si sia perduto dall'estrapolazione del

di Giovanni, un apostolo la cui autorità era indiscutibile e che avrebbe suffragato la sua opera. È probabile che la mancanza di determinazione sia dovuta al fatto che l'autorità su cui Cerinto basa la sua dottrina è una qualche tradizione apocrifa, che non ha la forza necessaria per essere citata con il nome. In altre parole Cerinto, per confermare l'autenticità del contenuto dottrinale che portava avanti nella sua predicazione o nei suoi testi, si appella a una indeterminata tradizione apostolica. Sappiamo bene che appellarsi a una tradizione apostolica, o comunque a personaggi abbastanza vicini al periodo apostolico, è molto frequente nei primi secoli proprio per dare maggior forza al proprio discorso o per confutare con il peso della tradizione le dottrine altrui. Dunque, dal momento che tutti usano la tradizione apostolica come patente di autenticità delle proprie dottrine, è sempre necessario nel dibattito teologico avere dalla propria parte un apostolo più grande. Sappiamo pure che era abbastanza frequente creare ad arte testi da mettere sotto l'egida autorevole di questo o quell'apostolo, per poterli utilizzare ai propri scopi. Il fatto che il nome del "grande apostolo" non compaia affatto nel passo ci induce a pensare che Cerinto avesse compiuto un'operazione del genere, ma che non avesse la forza di attribuire a Giovanni la fonte che lo aveva ispirato. Forse perché era un'*Apocalisse* alternativa a quella giovannea che già stava circolando?

---

passo fatta da Eusebio. In ogni caso questo non sposta la questione: in assenza di una specifica citazione, non è possibile attribuire necessariamente a Giovanni la notazione.

Le altre fonti antiche

Andiamo a vedere se troviamo qualche conferma in altre fonti. Tra le fonti precedenti rispetto a Eusebio, nessun'altra, a parte Dionigi, attribuisce l'*Apocalisse* giovannea a Cerinto. Come dicevamo, già Ireneo attribuiva a Policarpo un racconto in cui riferiva di un incontro tra Cerinto e Giovanni. Inizia qui la tradizione che mette in relazione i due personaggi e fa di Cerinto l'acerrimo nemico di Giovanni[21]. In un passo di Epifanio si parla di eretici che rifiutano le scritture giovannee; dopo aver raccontato di come Giovanni fu spinto dallo Spirito Santo ad andare a predicare in Asia, per riportare alla fede quanti, spinti da Ebion, da Cerinto e dai loro seguaci, predicavano la natura solo umana del Cristo, si afferma:

3. Φάσκουσι τοίνυν οἱ Ἄλογοι – ταύτην γὰρ αὐτοῖς ἐπιτίθημι τὴν ἐπωνυμίαν· ἀπὸ γὰρ τῆς δεῦρο οὕτως κληθήσονται καὶ οὕτως, ἀγαπητοί, ἐπιθῶμεν αὐτοῖς	Dunque affermano questi Alogi – io così li chiamo, e d'ora in poi dovranno essere chiamati così, amati, diamo loro questo nome di Alogi. Questo perché essi, che

[21] Non entriamo qui nel merito della posizione dottrinale di Cerinto, che sembra oscillare tra giudeo-cristianesimo e proto-gnosticismo. Cf. J.E. FOSSUM, *The name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish concepts of intermediation and the origin of gnosticism*, Tübingen 1985, pp. 11-16; P. LUOMANEN, *Recovering Jewish-Christian sects and Gospels* (Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and studies of Early Christian Life and Language, 110), Leiden–Boston, 2012 pp. 19-21; M. MYLLYKOSKI, *Cerinthus*, in A. MARJANEN - P. LUOMANEN, (edd.), *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*, (Supplements to Vigiliae Christianae 76), Leiden 2005, pp. 213-246.

ὄνομα, τουτέστιν Ἀλόγων. εἶχον μὲν γὰρ τὴν αἵρεσιν * καλουμένην, ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους. ἐπεὶ οὖν τὸν Λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, Ἄλογοι κληθήσονται. ἀλλότριοι τοίνυν παντάπασιν ὑπάρχοντες τοῦ κηρύγματος τῆς ἀληθείας ἀρνοῦνται τὸ καθαρὸν τοῦ κηρύγματος καὶ οὔτε τὸ τοῦ Ἰωάννου εὐαγγέλιον δέχονται οὔτε τὴν αὐτοῦ Ἀποκάλυψιν. καὶ εἰ μὲν ἐδέχοντο τὸ εὐαγγέλιον, τὴν δὲ Ἀποκάλυψιν ἀπεβάλλοντο, ἐλέγομεν ἄν, μή πη ἄρα κατὰ ἀκριβολογίαν τοῦτο ποιοῦνται, ἀπόκρυφον μὴ δεχόμενοι διὰ τὰ ἐν τῇ Ἀποκαλύψει βαθέως καὶ σκοτεινῶς εἰρημένα. ὁπότε δὲ οὐ δέχονται φύσει τὰ βιβλία τὰ ἀπὸ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου κεκηρυγμένα, παντί τῳ δῆλον εἴη ὅτι οὗτοί εἰσι καὶ οἱ ὅμοιοι τούτοις, περὶ ὧν εἶπεν ὁ ἅγιος Ἰωάννης ἐν ταῖς καθολικαῖς ἐπιστολαῖς ὅτι «ἐσχάτη ὥρα ἐστὶ καὶ ἠκούσατε ὅτι Ἀντίχριστος ἔρχεται· καὶ νῦν ἰδοὺ Ἀντίχριστοι πολλοί» καὶ τὰ ἑξῆς. προφασίζονται γὰρ οὗτοι, αἰσχυνόμενοι ἀντιλέγειν τῷ ἁγίῳ Ἰωάννῃ διὰ τὸ εἰδέναι αὐτοὺς τὸν αὐτὸν ἐν ἀριθμῷ τῶν ἀποστόλων ὄντα καὶ ἠγαπημένον ὑπὸ τοῦ κυρίου, ᾧ ἀξίως τὰ μυστήρια ἀπεκάλυπτεν καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος

seguono l'eresia che si chiama *, rigettano i libri di Giovanni. Poiché dunque rifiutano il Logos predicato da Giovanni, che siano chiamati A-logi. Del tutto estranei alla predicazione della verità, essi negano la purezza della predicazione, e non accettano né il *Vangelo di Giovanni* né la sua *Apocalisse*. E se accettassero il Vangelo ma rifiutassero l'Apocalisse, si potrebbe dire che essi lo stiano facendo per eccessiva scrupolosità, che stiano rifiutando un testo apocrifo in cui ci sono cose scritte in modo profondo e oscuro.

Ma dal momento che non accettano i libri in cui San Giovanni in realtà reclamava il suo Vangelo, deve essere chiaro a tutti che loro e la loro specie sono quelli di cui San Giovanni ha detto nelle sue Epistole cattoliche: è l'ultima ora e avete sentito che l'Anticristo viene; anche adesso, ecco, ci sono molti Anticristi" Perché offrono scuse [per il loro comportamento]. Sapendo, mentre lo fanno, che San Giovanni era un apostolo e l'amato del Signore, che il Signore gli rivelava giustamente i misteri, e che si era appoggiato al suo seno, si vergognano di contraddirlo e di

αὐτοῦ ἀνέπεσε, καὶ ἑτέρως αὐτὰ ἀνατρέπειν πειρῶνται. λέγουσι γὰρ μὴ εἶναι αὐτὰ Ἰωάννου ἀλλὰ Κηρίνθου καὶ οὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ.

4. Καὶ ἀπ' αὐτῆς τῆς ἐπιβολῆς εὐθὺς ἐλέγχονται, «μήτε ἃ λέγουσι νοοῦντες μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται». πῶς γὰρ ἔσται Κηρίνθου τὰ κατὰ Κηρίνθου λέγοντα;

provare a opporsi a questi misteri per una ragione diversa. Perché dicono che non sono di Giovanni ma di Cerinto e non hanno diritto a un posto nella chiesa.

E si può dimostrare subito, proprio da questo attacco, che "non capiscono né quello che dicono né di che cosa stanno parlando". Infatti, come possono essere di Cerinto le parole dette contro Cerinto?[22]

Epifanio fa qui riferimento a una misteriosa setta che egli definisce degli "Alogi": egli gioca sull'ambiguità del termine, che significa "irragionevoli, insensati" perché "privi di Logos"; ma sono anche avversari del Logos e del suo 'alfiere' per eccellenza (cioè di Giovanni). Infatti, tra le altre informazioni che egli ci fornisce su questo gruppo, ci dice chiaramente che essi rifiutavano sia il *Vangelo* che l'*Apocalisse* di Giovanni. Interessante il fatto che Epifanio conceda come sia possibile mettere in dubbio la canonicità dell'*Apocalisse*, testo senza dubbio "profondo" e "oscuro". Ma certo non può ammettere di negare anche la paternità giovannea del *Vangelo*. Più avanti Epifanio attribuisce a questi Alogi la credenza che Cerinto sia l'autore dell'*Apocalisse*[23]. Egli è l'unico autore a fare riferimento a questo gruppo, che non è citato da nessun'altra fonte. È chiaro che si tratta di un'etichetta

[22] EPIFANIO, *Panarion* setta 51, 3, 1 – 4, 1, ed. F. WILLIAMS, *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Books II and III (Sects 47-80, De Fide)*, Leiden-New York-Köln 1994, pp. 27-28.
[23] EPIFANIO, *Panarion* setta 51, 3, 6.

inventata proprio da Epifanio con intenti canzonatori. In ogni caso, nessun cenno si fa di Gaio. Solo gli studiosi moderni hanno messo in relazione questi Alogi con Gaio, facendo addirittura di quest'ultimo il fondatore del gruppo[24]. Questo sempre in base alla falsa interpretazione del passo di Gaio in Eusebio[25]. Ma si tratta evidentemente di un accostamento forzato, che non ha alcuna conferma dalle fonti[26].

Se è così, tutte le conseguenze di tale erronea concezione vengono meno. Viene meno quella che dagli studiosi del Canone neotestamentario fu da sempre considerata un'aporia: il fatto che Gaio, un autorevole membro della Chiesa (definito da Eusebio

[24] E. PRINZIVALLI, *Gaio e gli Alogi*, in "Studi storico-religiosi" 5 (1981), pp. 53-68; eadem, s.v. *Gaio (e gli Alogi)*, in "Dizionario Patristico di Antichità Cristiane" II (2007), pp. 2029–2030; T. SCOTT MANOR, *Epiphanius' Alogi and the Johannine Controversy. A Reassessment of Early Ecclesial Opposition to the Johannine Corpus* (Supplements to Vigiliae Christianae 135), Leiden 2016, pp. 52-56.

[25] Secondo MYLLYKOSKI 2005, p. 218, Epifanio basa questa notizia su Ippolito. Ma nessun riferimento ci permette di confermare questa idea.

[26] Sul legame artificioso tra Gaio e gli Alogi si v. quanto scrive DOCHHORN 2014, pp. 29-58. In particolare a p. 36 lo studioso nota: "Lässt sich auch etwas Positives über die Aloger sagen? Das wäre zu erwarten. Das Referat über die Aloger bei Epiphanius umfasst nämlich in der Ausgabe von Holl mehr als 60 Seiten; selbst mit Holls auskunftsfreu- digem Similienapparat ist das eine riesige Masse Text. Gleichwohl stam- men nur ganz wenige Passagen von den Alogern selbst. Die Zitate sum- mieren sich auf ca. 15 Zeilen; dazu kommt etwa eine halbe Seite mit Nachrichten über Standpunkte der Aloger. Gelegentlich lässt sich auch dem Nahkontext von Aloger-Zitaten etwas entnehmen".

ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ e λογιωτάτου ἀνδρός)[27] avrebbe negato l'ispirazione della letteratura giovannea.

Le fonti medievali

Anche Fozio conosce il presbitero Gaio. Nulla ci dice il patriarca di Costantinopoli sulla presunta polemica anti-giovannea di Gaio, mentre sa che Gaio negava la paternità paolina della *Lettera agli Ebrei*[28]. Interessante il fatto che

[27] Cfr. J.B. LIGHTFOOT, *Caius or Hippolytus?*, in "The Journal of Philology" 1 (1868), p. 107.

[28] Al contrario è chiara la negazione della paternità paolina da parte di Gaio della *Lettera agli Ebrei* (cf. F. GARDINER, *The Language of the Epistle to the Hebrews as Bearing upon Its Authorship*, in "Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis" 7/1 (1887), pp. 1-25), almeno stando a quanto scrive Fozio, che sembra ben informato sul personaggio (FOZIO, *Bibliotheca* 48, ed. BEKKER 1824, p. 12: Συντάξαι δὲ καὶ ἕτερον λόγον ἰδίως κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως, καὶ κατὰ Πρόκλου δὲ σπουδαστοῦ Μοντανοῦ σπουδαίαν διάλεξιν συντεταχέναι, ἐν ᾗ τρισκαίδεκα μόνας ἐπιστολὰς ἀριθμεῖται Παύλου, οὐκ ἐγκρίνων τὴν *πρὸς Ἑβραίους*". Si tratta di una posizione abbastanza condivisa, come vediamo dal Canone Muratoriano, dal Canone Mommseniano, da Ottato di Milevi, dall'Ambrosiaster, da Pelagio. Il Canone Muratoriano fu dallo stesso scopritore Ludovico Muratori attribuito proprio a Gaio, anche se tale attribuzione fu poi messa in discussione (Cf. S. PRIDEAUX TREGELLES, *Canon Muratorianus. The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament*, Oxford 1867, pp. 4-6; M. LAGRANGE, *L'auteur du Canon de Muratori*, in "Revue Biblique" 35/1 (1926), pp. 83-88; IDEM, *Le Canon d'Hippolyte et le fragment de Muratori*, in "Revue Biblique" 42/2 (1933), pp. 161-186; A. SUNDBERG, *Canon Muratori: A Fourth-Century List*, in "Harvard Theological Review" 66/1 (1973), pp. 1-41; P. HENNE, *La datation du "Canon" de Muratori*, in "Revue Biblique" 100/1 (1993), pp. 54-75).

Gaio sia messo in relazione con l'opera *Refutatio omnium haeresium*. Fozio conosce varie attribuzioni di quest'opera (a Giuseppe Flavio, a Origene e a Gaio). Ritiene che l'attribuzione a Gaio sia la più verosimile. Si noti che per lungo tempo, dopo la sua riscoperta nell'800, l'opera è stata attribuita a Ippolito[29], per una serie di congetture, e solo negli ultimi decenni, dopo la critica serrata iniziata con Pierre Nautin e continuata ad opera di Simonetti, si è messa in dubbio tale attribuzione[30].

Leggiamo il passaggio di Fozio:

Εὗρον δὲ ἐν παραγραφαῖς ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ λόγος Ἰωσήπου, ἀλλὰ Γαΐου τινὸς πρεσβυτέρου ἐν Ῥώμῃ διατρίβοντος, ὅν φασι συντάξαι καὶ τὸν λαβύρινθον· οὗ καὶ διάλογος φέρεται πρὸς Πρόκλον τινὰ ὑπέρμαχον τῆς τῶν Μοντανιστῶν αἱρέσεως. Ἀνεπιγράφου δὲ καταλειφθέντος τοῦ λόγου φασὶ τοὺς μὲν Ἰωσήπου ἐπιγράψαι τοὺς δὲ Ἰουστίνου τοῦ μάρτυρος, ἄλλους δὲ Εἰρηναίου, ὥσπερ καὶ τὸν

In una nota a margine trovo che l'opera non è di Giuseppe (Flavio), ma di un certo Gaio, un presbitero di Roma, anche autore del *Labirinto* e di un dialogo *Contro Proclo*, il campione dei montanisti.

Quest'ultima opera, pubblicata anonima, è attribuita da alcuni a Giuseppe (Flavio), da altri a Giustino Martire, da altri ancora a Ireneo, mentre alcuni attribuiscono il *Labirinto* a

[29] Nella fase iniziale di tale attribuzione LIGHTFOOT, pp. 98-112 ipotizzò di identificare i due personaggi.

[30] P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe: Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle* (Etudes et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité 1), Paris 1947; M. SIMONETTI, *Due note su Ippolito*, in *Ricerche su Ippolito* (ed. Institutum Patristicum Augustinianum; Roma 1977), pp. 121-136; ID., *Aggiornamento su Ippolito*, in *Nuove ricerche su Ippolito* (ed. Institutum Patristicum Augustinianum; Studia Ephemeridis Augustinianum 30; Roma 1989), pp. 75–130.

λαβύρινθόν τινες ἐπέγραψαν Ὠριγένους. Ἐπεὶ Γαΐου ἐστὶ πόνημα τῇ ἀληθείᾳ τοῦ συντεταχότος τὸν λαβύρινθον, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τῷ τέλει τοῦ λαβυρίνθου διεμαρτύρατο ἑαυτοῦ εἶναι τὸν περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας λόγον. Εἰ δ᾽ἕτερος καὶ οὐχ οὗτος ἐστιν, οὔπω μοι γέγονεν εὔδηλον. Τοῦτον τὸ Γάϊον πρεσβύτερόν φασι γεγενῆσθαι τῆς κατὰ Ῥώμην ἐκκλησίας ἐπὶ Οὐΐκτορος καὶ Ζεφυρίνου τῶν ἀρχιερέων, χειροτονηθῆναι δὲ αὐτὸν καὶ ἐθνῶν ἐπίσκοπον[31].

Origene. Ma non c'è dubbio che quest'opera è di Gaio, autore del *Labirinto*, come egli stesso alla fine del *Labirinto* ha testimoniato, quando ha detto di essere anche l'autore del *La natura dell'universo*. Resta invece non del tutto chiaro se questa sia la stessa opera o un'altra.

Si dice che questo Gaio fosse stato un presbitero della Chiesa di Roma, durante l'episcopato di Vittore e Zefirino, e che fosse stato ordinato vescovo dei gentili.

Esiste poi un'altra fonte medievale che fa di Gaio il campione della polemica anti-giovannea, e lo tratteggia come un eretico. Si tratta di una tarda notizia in cui si parla di una polemica sorta tra Ippolito e Gaio sull'*Apocalisse*: Ebed-Jesu, un autore siriaco morto nel 1318, fa riferimento a un'opera di Ippolito, i *Capita contra Gaium*, in cui Ippolito difende l'*Apocalisse* contro le accuse portate avanti da Gaio[32]. Frammenti di tale

[31] FOZIO, *Bibliotheca* 48, ed. BEKKER, pp. 11-12.

[32] È stato ipotizzato che tali *Capitula contra Gaium* di Ippolito corrispondano al *Τὰ ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάνην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* citato sulla base di una statua, oggi custodita nella Biblioteca Vaticana, per molto tempo ritenuta una raffigurazione di Ippolito (A. CAMPLANI - E. PRINZIVALLI, *Sul significato dei nuovi frammenti siriaci dei* Capitula adversus Caium *attribuiti a Ippolito*, in "Augustinianum" 38 (1988), p. 49, nota 3). Oggi sappiamo che in effetti lo stato attuale della statua, che raffigura un filosofo in cattedra, è dovuto a una ricostruzione di una statua frammentaria ad opera di Pirro Ligorio. Essa originariamente rappresentava un

opera sono stati identificati in alcuni commenti sull'*Apocalisse*: uno di Andrea di Creta, uno anonimo in arabo del XIII secolo[33], e soprattutto in quello di Dionisio il Siro (o Dionisio bar Salibi), morto nel 1171:

> "Ippolito Romano dice: «Apparve un uomo chiamato Gaio, che affermava che il Vangelo non è di Giovanni, e nemmeno l'*Apocalisse*, che è opera dell'eretico Cerinto». E contro questo Gaio si levò il beato Ippolito e dimostrò che la dottrina di Giovanni nel Vangelo e nell'Apocalisse è una, e quella di Cerinto è un'altra"[34].

Nel 1995 una nuova scoperta portò nuovi elementi alla questione. Il Brock identificò nel Monastero di Santa Caterina sul Sinai un manoscritto siriaco che conteneva

---

personaggio femminile (una filosofa? una personificazione della Chiesa?), per cui l'elenco delle opere inscritto sulla sua base non può essere attribuito ad Ippolito. Sulla questione cfr. A. COSENTINO, *The Authorship of the* Refutatio omnium Haeresium, in "ZAC" 22/2 (2018), pp. 220-221, (nota 5 con bibliografia).

[33] Ed. H. ACHELIS, *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Scriften. Die griechischen christlichen Schritsteller der ersten Jahrhunderte* 1.2. Leipzig 1897, pp. 229-238.

[34] DIONYSIUS BAR SALIBI, *In Apocalypsim*, I (ed. I. SEDLACEK, CSCO 60, Roma-Parigi 1910, pp. 1-2). L'opera è conservata nel manoscritto MS 50 (SMMJ 00050) nel monastero di San Marco a Gerusalemme. Oltre a quella nel CSCO, abbiamo l'*editio princeps* in inglese (J. GWYNN, *Hippolytus and his "Heads against Caius"*, in "Hermathena" 6 (1888), pp. 397-418) e una traduzione tedesca (ACHELIS, pp. 241-247). Cfr. KLIJN - REININK 1973, pp. 272–73; B. McGINN, *The Emerge of the Spiritual Reading of the Apocalypse in the Third Century*, in D.E. AUNE – R. DARLING YOUNG (edd.), *Reading Religions in the Ancient World*: Essays Presented to Robert McQueen on his 90th Birthday, Supplement to Novum Testamentum 125, Leiden-Boston 2007, p. 256, nota 17.

dei passi dei *Capitula contra Gaium*, come si evinse dal confronto con i frammenti di Dionisio bar Salibi. Basandosi su tali passi Camplani e Prinzivalli hanno difeso l'autenticità ippolitea dell'opera. Senza dubbio le loro argomentazioni confermano l'esistenza di un'opera cui Dionisio bar Salibi ha attinto. Ma ci sono alcuni elementi di debolezza che li stessi sono costretti a sottolineare. Costretti ad ammettere che il passo "difficilmente nel suo stato attuale può risalire ad Ippolito" tentano di mitigare affermando che "non si può escludere tuttavia che essa derivi dalla rielaborazione in forma drammatica di un'opera ippolitea"[35], ipotizzando che tale opera drammatica possa essere il *Libro delle leggi dei paesi* di scuola bardesanitica[36]. Dopo una lunga disamina autenticista, si riprendono i dubbi a partire da pagina 77. Dopo aver accennato a una "eventuale stratificazione redazionale", tornano poi all'ipotesi della drammatizzazione, basata su un'autentica opera di Ippolito, ad opera di un suo discepolo. Dunque i *Capitula* sarebbero non uno scritto prodotto *ex novo* da un seguace di Ippolito, bensì il frutto di una rielaborazione, non sappiamo quanto estesa o radicale. Infatti, Ippolito stesso potrebbe aver riportato in tale opera le obiezioni di avversari, o di Gaio, a proposito del quale la notizia di Eusebio accredita l'opposizione all'Apocalissi. Quindi un successivo redattore potrebbe aver elaborato due strutture formali: la struttura narrativa secondaria, costituita di rubriche che introducono in contraddittorio

[35] CAMPLANI – PRINZIVALLI, p. 60.
[36] CAMPLANI – PRINZIVALLI, p. 60, nota 16.

fra i due interlocutori, 'Ippolito' e 'Gaio', e l'articolazione in *kephalaia*[37].

Ora noi sappiamo che Ippolito aveva scritto un'opera sull'*Apocalisse*[38], ma i due studiosi sono costretti ad ammettere che il legame (tipologico, autorale e cronologico) tra tale opera ippolitea e i *Capitula contra Gaium* resta abbastanza incerto. I *Capitula* potrebbero essere opera di un seguace diretto di Ippolito, ma nascere anche dalla ricucitura di idee e passi ippolitei avvenuta a grande distanza di tempo[39]. Quindi l'uso delle figure di Ippolito e di Gaio potrebbero essere strumentali, e non siamo certi che le idee espresse nell'opera riflettano il pensiero dei due autori, anche se Camplani e Prinzivalli si sforzano di farle collimare con quelle provenienti da opere di sicura attribuzione ippolitea[40].

---

[37] CAMPLANI – PRINZIVALLI, pp. 79-80.
[38] GIROLAMO, *De viris inlustribus* 61. Cfr. P. PRIGENT, *Hippolyte, commentateur de l'Apocalypse*, Basel 1972.
[39] Secondo A. BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop* (Vigiliae Christianae Supplements 31; Leiden, 1995), p. 150, l'opera citata da Ebedjesu è una tarda ricostruzione fittizia attribuita a due autori antichi, Gaio ed Ippolito. Contro il Brent, CAMPLANI – PRINZIVALLI, commentando il manoscritto ritrovato da Brock nel monastero di Santa Caterina al Sinai (S.P. BROCK, *Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine*, Mount Sinai-Athen 1995, pp. 17-19) e ritenendolo il testo dei *Capitula contra Gaium* citato da Dionisio bar Salibi, difendono l'autenticità del testo ippoliteo.
[40] CAMPLANI – PRINZIVALLI, p. 72. Cfr. anche McGINN, pp. 256-257.

Posizioni antigiovannee di Gaio?

Prima di queste tardive citazioni non abbiamo alcuna testimonianza antica di quest'opera ippolitea *Contro Gaio*[41]. È dunque possibile che si tratti di una rielaborazione di una tradizione precedente. La difesa d'ufficio attribuita ad Ippolito contro Gaio sembra essere un ampliamento di una tradizione relativa a Gaio e alla letteratura giovannea che in qualche modo confluì in seguito in Eusebio[42]. Nessuna fonte attribuisce a Gaio specifici titoli di opere sulla letteratura giovannea. D'altro canto, viste le scarse informazioni sul personaggio, non possiamo escludere che siano esistite. Come non possiamo escludere che, pur senza aver scritto opere specifiche, Gaio avesse preso posizione in modo critico sulla letteratura giovannea o su parte di essa. Ma per cercare di chiarire alcuni aspetti della personalità e del pensiero di Gaio, occorre comprendere il suo ambiente culturale di riferimento. Da una parte abbiamo visto come spesso egli viene citato insieme con Ippolito, di cui era contemporaneo. Dall'altra parte occorre notare come sia Ippolito che Gaio avevano un legame con il grande teologo dell'epoca, Origene. Sappiamo che Origene fu a

[41] Nell'elenco di presunte opere ippolitee sulla base della statua custodita nella Biblioteca Vaticana si è proposto di identificare quest'opera con quella *Τὰ ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάνην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως*. Ovviamente tale identificazione dipende dall'identificazione della statua con Ippolito (erronea), dall'identificazione dell'elenco delle opere con opere di Ippolito (incerta).

[42] Cfr. SCOTT MANOR, pp. 52 ss.

Roma sotto l'episcopato di Zefirino[43]. Durante questo periodo Ippolito pronunziò un'omelia in sua presenza[44]. Non possiamo escludere che Ippolito e Gaio frequentassero il circolo origeniano, e senza dubbio la discussione sulla letteratura giovannea doveva essere viva. E all'interno del *corpus* giovanneo, senza dubbio l'*Apocalisse* era il testo che presentava maggiori problemi, sia per le difficoltà interpretative del testo, sia per le possibili derive millenaristiche della sua lettura[45]. Senza dubbio Origene considerava la letteratura giovannea come canonica[46]. Egli cita l'*Apocalisse* ben 416 volte. Nel *De Pascha* sembra un po' dubitare della paternità giovannea di essa (*ἐν γὰρ [τῇ φερομέν]η Ἰωάννου Ἀπ[οκαλύψει*)[47]. Abbiamo inoltre visto come Dionigi, che fu alunno e successore di Origene nella scuola catechetica di Alessandria, nutriva qualche dubbio sull'*Apocalisse*. In definitiva possiamo ritenere che

---

43 EUSEBIO, *Historia ecclesiastica* 6,14,10 (552,9–12 S.); GIROLAMO, *De viris inlustribus* 54 (33,17 B.).

44 EUSEBIO, *Historia ecclesiastica* 6,20,2 (566,10–14 S.).

45 Cfr. M. SIMONETTI, *Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio*, in *Corona Gratiarum*. Miscellanea Patristica, Historica et Liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII Lustra complenti Oblata (Bruges 1975) 1, pp. 37-58.

46 Cfr. N.B. STONEHOUSE, *The Apocalypse in the Ancient Church: A Study in the History of the New Testament Canon*, Goes 1929, pp. 117-123; A. MONACI, *Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene*, in VI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, Maggio 1977, Augustinianum 18 (1978), pp. 139-151; McGINN pp. 261-262; T. SCOTT MANOR, *Papias, Origen, and Eusebius: The Criticisms and Defense of the Gospel of John*, in "Vigiliae Christianae" 67/1 (2013), pp. 1-21.

47 ORIGENE, *Sulla Pasqua* I, 2, 1, 3 (ed. R. SPATARO, *Origene. La Pasqua*, Roma 2011, p. 52).

Origene, pur non rifiutando l'*Apocalisse*, ne muta decisamente l'interpretazione, rifiutando il tradizionale approccio millenaristico, compreso quello mitigato del millenarismo 'ortodosso' espresso da Giustino, Ireneo ed Ippolito, che "si collocano nella linea interpretativa dell'apocalittica tardo-giudaica"[48].

Abbiamo inoltre visto che c'è un legame che, seppur non chiaro, unisce Origene a Gaio: si tratta dell'attribuzione della *Refutatio omnium Haeresium*. Il fatto che l'opera fosse attribuita alternativamente ai due ci fa pensare che dovessero appartenere ad ambienti contigui[49]. Un circolo in cui – come si diceva – si doveva discutere, tra l'altro, della letteratura giovannea. E forse Ippolito e Gaio si trovarono coinvolti in qualche disputa teologica ed esegetica, in cui il primo era più orientato a favore dei testi giovannei, mentre il secondo (come del resto Dionisio Alessandrino) nutriva alcuni dubbi su di essi, senza per questo negarne del tutto l'autenticità.

Ma solo una tardiva ricostruzione fondata sui *Capitula contra Gaium* ha screditato a tal punto Gaio, da farne un nemico giurato del *corpus* giovanneo (anzitutto dell'*Apocalisse*, poi anche del *Vangelo*) e addirittura un eretico, contro cui si erge la figura ortodossa di Ippolito. Come nota giustamente Scott Manor, "Thus, aside from the late Syrian evidence, Gaius' reputation had clearly blossomed posthumously, making him one of the great luminaries of the early church. However, by the end of the nineteenth century, Gaius would become stripped of much of his literary legacy. A number of works once

[48] MONACI, pp. 143-144.
[49] Cfr. COSENTINO, p. 226.

attributed to Gaius were given to Hippolytus"[50]. Uno strano destino dunque, quello di Gaio. Un personaggio definito da Eusebio ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ, e λογιωτάτου ἀνδρός, quindi ortodosso e sapiente; un personaggio entrato nella lista degli *Uomini illustri* di Gerolamo. Sarà solo in seguito, probabilmente per un fraintendimento delle parole di Eusebio, che Gaio diverrà il campione del partito anti-giovanneo. A tal punto da farlo diventare il capostipite degli *Alogi*, cioè della setta che si oppone all'idea del *Logos* divino, così come rappresentato proprio nel Prologo del *Vangelo* di Giovanni. Ma "Recent scholarship has therefore dismissed the Alogoi from the stage of history. We have no evidence of such a group"[51].

Conclusioni

Per una serie di strane casualità, il presbitero Gaio è stato sempre poco noto sia nelle fonti che nella ricerca moderna, vivendo all'ombra del ben più famoso (e talvolta famigerato) suo contemporaneo (e forse rivale) Ippolito. Quest'ultimo è stato oggetto di uno storytelling iniziato verso la fine del secolo XIX in ambito pretestante, con chiare motivazioni antipapiste, per cui ha goduto dei favori e dell'attenzione della ricerca. Viceversa Gaio ha vissuto il suo momento di gloria a partire dal famoso (e fumoso) riferimento eusebeiano sul "trofeo di Gaio" che identificava la tomba dell'apostolo Pietro. Per il resto è rimasto sempre in ombra, ed è stato persino visto come un eretico che si opponeva all'ingresso nel canone

[50] SCOTT MANOR, p. 56.
[51] CULPEPPER, p. 122.

neotestamentario del corpus giovanneo. La ricostruzione, dovuta senza dubbio ad alcuni fraintendimenti antichi, è stata via via rafforzata da alcune forzature moderne. Se però analizziamo con acribia le fonti, non ci sono dati certi sul fatto che Gaio considerasse apocrifa la letteratura giovannea.

FRANCESCO MALAGUTI

Il nulla come fonte dell'esperienza religiosa nella prospettiva di Bernhard Welte

1. Introduzione

Nel presente contributo, proponiamo il nostro commento integrativo a *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa* di Bernhard Welte (1906-1983), esaminando con sguardo critico gli aspetti che hanno catturato maggiormente la nostra attenzione nel corso della lettura di tale opera. Si tratta di un saggio breve, ma assai denso di contenuti e riferimenti esterni, che ci dà la possibilità di esplorare tematiche di grande spessore nell'ambito filosofico e in quello teologico. Il testo in questione è stato pubblicato per la prima volta nel 1980: risale, quindi, agli ultimi anni del teologo di Meßkirch ed è evidente che, in esso, egli abbia avanzato le proprie considerazioni sulla scorta delle ampie conoscenze maturate con il tempo e le esperienze vissute negli anni Sessanta e Settanta[1].

[1] Per un inquadramento generale sulla biografia di Bernhard Welte, sulle fonti del suo pensiero e sulle tematiche da noi approfondite in questa sede, invitiamo a fare riferimento alla seguente letteratura critica: G. DE CANDIA, «Bernhard Welte», in M.C. BARTOLOMEI, *Filosofia della religione. Lineamenti introduttivi*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 193-198; Z. STANKEVIČS, *Dove va l'occidente? La profezia di Bernhard Welte*, Città Nuova, Roma 2009; C.V. GROTTI,

Le pagine dell'opera sopra citata mostrano il vivido interesse dell'autore per la spiritualità e il fenomeno religioso nel Novecento, il secolo in cui il sacro si è eclissato. L'analisi di questo saggio ci offre la possibilità di soffermarci sui due principali concetti presentati al suo interno: il "nulla" e l'"esperienza religiosa". Questo ci dà modo di spaziare in diversi campi, dato che l'argomentazione weltiana è calata nel contesto della modernità e tocca un insieme di tematiche a sfondo religioso (non soltanto relative al Cristianesimo), oltre a fare riferimento a questioni strettamente filosofiche (soprattutto nietzschane, a partire dal nichilismo, e heideggeriane, come il *Dasein*). Senza dubbio, l'ampio sguardo di Welte deriva dal confronto con vari pensatori e diverse forme di pensiero. A proposito di ciò, vanno considerati alcuni episodi ed esperienze biografiche. Pensiamo, innanzitutto, alla sua salda amicizia con il compaesano Martin Heidegger (1889-1976), che ha lasciato una profonda impronta sul suo pensiero, influenzandolo sia nel modo di intendere il reale, sia nell'uso della terminologia filosofica. Non dimentichiamo poi l'incontro avvenuto nel 1973 con Tjuchimura, buddhista della scuola Zen, che – supponiamo – potrebbe aver invogliato il teologo tedesco a confrontarsi con le filosofie orientali. Inoltre, ricordiamo la sua attività di conferenziere in Libano e a Gerusalemme, nel corso degli anni Settanta, che lo hanno fatto entrare in contatto diretto con il mondo ebraico e islamico. *La luce del nulla*

Nichilismo ed esperienza religiosa dell'uomo moderno. Saggio su Bernhard Welte, Edizioni CUSL, Bologna 1991; M. COSER, «Nichilismo ed esperienza religiosa in Bernhard Welte», in *Il Margine* 32 (2012) IX, pp. 24-34.

raccoglie al suo interno il testo di una conferenza tenuta nel 1979 proprio nella città santa. Queste esperienze, oltre alla passione per lo studio e ad una fervida curiosità per le altre culture religiose, devono aver spinto Welte a spaziare oltre all'orizzonte della cultura cristiana cattolica di appartenenza (e a prendere le distanze soprattutto dal neotomismo, che presentava l'immagine un astratto Dio filosofico, di difficile comprensione per l'uomo moderno). I capitoli conclusivi dell'opera sopra menzionata suggeriscono interessanti spunti per la ricerca di un confronto e di un dialogo interreligioso, concepito per svolgersi non soltanto fra le religioni semitiche, ma anche tra forme di spiritualità lontane dalla *forma mentis* occidentale. Volendo mantenere tale apertura alle altre religioni, senza escludere nemmeno il confronto con l'ateismo, Welte fa lo sforzo di non cadere mai nella vaghezza, nel relativismo e nelle eccessive generalizzazioni:

> [...] esistono naturalmente delle differenze notevoli. Essere cristiano o ebreo o musulmano o brahmano o buddhista non è la stessa cosa. Sarebbe sciocco voler affermare una cosa del genere.
>
> Ma vivendo insieme ai non cristiani, si sta delineando per noi cristiani sempre più chiaramente la necessità di un dialogo pieno di comprensione. E mi sembra che per un tale dialogo sia estremamente importante il fatto che la storia ci ha condotto ad esperienze fondamentali che in larga misura sono analoghe e che nelle forme concrete di molte religioni si trovino delle concrete analogie strutturali[2].

[2] B. WELTE, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, tr. it. Penzo e U. Penzo Kirsch, Queriniana,

Quanto affermato qui deriva dall'opinione, secondo la quale lo stesso mistero assume diverse forme a seconda del contesto in cui è inserito ed è soggetto al mutamento storico[3]. Più avanti avremo modo di riprendere queste riflessioni, che seguono le linee della fenomenologia della religione.

La luce del nulla esamina concetti già presenti in pubblicazioni precedenti, come il trattato di filosofia della religione *Dal nulla al mistero assoluto* (1978), l'opera più matura della produzione letteraria dell'autore, che in essa presenta in maniera sistematica argomenti trattati nelle lezioni tenute dal 1962 al 1973 a Friburgo in Brisgovia: il senso della filosofia della religione e il pensare filosofico come "evento", il nulla e il mistero di Dio, il ruolo della Chiesa, della fede e della preghiera. Una specifica sezione del testo è dedicata al problema dell'ateismo: Welte sente il bisogno di comprendere tale concezione, interrogandosi sulle possibilità di salvaguardare la fede in un mondo ormai secolarizzato. Come è possibile vivere l'esperienza religiosa in un tempo in cui domina la tecnica e la spiritualità sembra non essere più tangibile? In assenza di esperienza religiosa, come può l'uomo raggiungere la pienezza del proprio essere? Questi sono soltanto alcuni dei quesiti ai quali tenta di rispondere il teologo di Meßkirch, la cui riflessione sottende un chiaro intento apologetico e reca con sé con lo scopo di annunciare il

Brescia 2005 (ed. or. *Das Licht des Nichts: Von der* Möglichkeit *neuer religiöser Erfahrung*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980), p. 62.

[3] Cfr. ID., *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, tr. it. A. Rizzi, Marietti, Casale Monferrato 1985 (ed. or. *Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1978), cap. 10.

Cristianesimo all'uomo contemporaneo. Le argomentazioni di Bernhard Welte si concentrano sulle conseguenze negative della secolarizzazione e denunciano la profonda crisi spirituale del suo tempo e le problematiche concrete in cui essa a suo parere si traduce: principalmente, la violenza e l'ingiustizia sociale, il predominio della tecnica e il materialismo, che minacciano la pacifica convivenza fra le genti e turbano la pace interiore dell'uomo.

Per il pensatore tedesco, la cultura cattolica può ancora cercare una mediazione con l'ateismo. La figura di Cristo mantiene la sua centralità, ma il terreno ideale sul quale la Chiesa può instaurare un dialogo con gli atei sarebbe lo spazio del "nulla", concetto che presenta varie sfaccettature e viene impiegato per indicare concetti diversi: ad esempio, può indicare ciò che si oppone al "qualcosa", la vuota dimensione del possibile o anche la negazione dei valori caratterizzante il nichilismo. Welte, però, pensa al nulla innanzitutto come fenomeno: nonostante la sua essenza sia quella della negazione, esso si afferma e viene percepito come qualcosa di positivo[4], che permette all'uomo di cogliere l'Assoluto per via esperienziale. «Il non-essere non fonda, nella sua negatività, alcun processo logico necessario. Ma si manifesta e si annuncia[5]». Grazie al nulla, anche il più rigido ateismo, paradossalmente, può indirizzare ad un *itinerarium in Deum*. In un tempo caratterizzato dal

[4] Cfr. C.V. GROTTI, *Nichilismo ed esperienza religiosa*, 107. Questa concezione trova riscontro anche sul piano grammaticale: l'oggetto della riflessione weltiana non è semplicemente "nulla", ma è "*il* nulla", in senso sostantivato.
[5] B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 82.

rifiuto della religione e degli insegnamenti dei testimoni storici del divino (siano essi profeti o maestri in carne ed ossa), esso si rivela essere l'unico segno visibile del trascendente, che tiene celata la propria presenza. Questa concezione, in cui riecheggia la voce di Heidegger[6], può essere intesa come la ripresa e lo sviluppo del tema del "nascondimento" dell'essere (*Verborgenheit*).

2. L'esperienza religiosa

Per Bernhard Welte, l'essere umano è, per sua natura, *homo religiosus*: secondo tale prospettiva, soltanto l'esperienza religiosa può soddisfare il desiderio umano di pienezza e il bisogno dare un senso all'esistenza personale e del mondo, rispondendo così ad una sentita necessità di concretezza:

> [...] la mancanza di un senso, come accade molto spesso nel nesso della vita moderna, là tale problema si pone con particolare violenza [...] Si tratta in fondo di un postulato, di una pretesa. Ogni cosa dovrebbe avere un senso. Questo "dovrebbe", questa pretesa, questo postulato assume una forza particolare e dolorosa, perché la maggior parte di ciò che possiamo sperimentare rifiuta un senso che possa veramente reggere[7].

[6] Ne *La luce del nulla* troviamo una serie di riferimenti sparsi a *Essere e tempo*, che non sono affatto trascurabili, visto che Welte sviluppa le riflessioni di Heidegger in maniera originale e considera quest'ultimo (assieme a Nietzsche) un "profeta del nulla". Cf ID., *La luce del nulla*, pp. 34-35.
[7] *IB.*, p. 41.

Ecco allora che, per colmare il vuoto, occorre trovare un nuovo modo per indirizzare lo sguardo verso l'Assoluto. Poste queste premesse, Welte intende anzitutto chiarire che cosa si intende con il generico concetto di "esperienza", ed esprime la propria idea sulla base del confronto con opinioni filosofiche.

Nella *Dialettica trascendentale*, Immanuel Kant critica la metafisica facendo riferimento alle idee di anima, mondo e Dio, di cui «non è possibile una deduzione oggettiva, come quella che noi potemmo fornire delle categorie. Perché in realtà esse non hanno nessuna relazione con un oggetto qualunque ad esse adeguato, che possa esser dato, appunto perché esse non sono se non idee[8]». Il filosofo di Königsberg sostiene che, per trarre conoscenza, le forme pure dell'intelletto devono essere applicate ai fenomeni ed esclude, quindi, la possibilità di fare esperienza di Dio. Su questo punto, Bernhard Welte non è d'accordo: nella sua concezione, il campo d'indagine della realtà dell'uomo supera le delimitazioni assunte dalla scienza. Il teologo afferma giustamente che la filosofia post-kantiana ha superato la concezione di scienza intesa come conoscenza basata sui dati empirici: si pensi, ad esempio, alla *Lebenswelt* della fenomenologia husserliana, concetto che riassume l'inseme delle intuizioni e percezioni dell'uomo, irriducibili al linguaggio scientifico. Per sottolineare l'importanza della dimensione esperienziale e dell'esperienza religiosa,

[8] I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. G. Gentile e L. Radice, vol. 2, Laterza, Bari 1977, p. 314. Si veda quanto affermato da Welte sulla critica di Kant alle prove dell'esistenza di Dio e sul suo rifiuto delle idee metafisiche. Cf B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, pp. 97-101; ID., *La luce del nulla*, pp. 9-10.

Bernhard Welte riprende anche una tesi del primo Wittgenstein[9], che nel *Tractatus logico-philosophicus* include specifici rimandi ad una verità indescrivibile coi mezzi del linguaggio, che in quanto tale possiamo senza esitazione definire "mistica". Del resto, per il teologo di Meßkirch, l'esperienza religiosa trascende i limiti del linguaggio e si esprime nell'immediatezza. Un secondo aspetto che distingue l'esperienza religiosa dall'approccio empirico alla conoscenza, secondo l'autore, è la "trasformazione", ossia la perdita di qualcosa e l'acquisizione di altro. Non si tratta di un ampliamento della conoscenza della realtà, bensì dell'instaurazione di un rapporto più profondo con essa.

Avendo messo in chiaro le premesse della propria riflessione, Bernhard Welte si chiede come sia possibile recuperare l'esperienza religiosa in un contesto come quello del Novecento, in cui le religioni rischiano di perdere la loro essenza originaria e si diffonde l'ateismo nelle sue varie forme. Per affrontare meglio l'argomento, riteniamo utile soffermarci brevemente sulla categorizzazione degli atei proposta da Jacques Maritain:

> (a) *atei pratici* che credono di credere in Dio, ma che in realtà negano la sua esistenza, in ogni loro azione; essi adorano il mondo, il potere o il denaro. [...] (b) *pseudo-atei* che credono di non credere in Dio, ma che

[9] Cf. *IB*. Welte riprende la proposizione 6.432 del *Tractatus*: «*Come* il mondo è, è affatto indifferente per ciò ch'è più alto. Dio non rivela sé *nel* mondo» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. A. G. Conte, Einaudi, Torino 1964, p. 80). Per spiegare la propria concezione dell'esperienza del nulla, avrebbe potuto benissimo citare la proposizione 7: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (*IB*., p. 82).

> in realtà credono inconsciamente in Lui, perché il Dio di cui essi negano l'esistenza non è Dio ma qualcosa di diverso. [...] (c) *atei assoluti*, che realmente negano l'esistenza propria di quel Dio [...] Essi si trovano così nell'obbligo di cambiare il loro intero sistema di valori e distruggere in sé stessi ciò che potrebbe suggerire il nome rinnegato; essi hanno scelto di giocare il tutto per tutto contro la trascendenza divina e contro ogni vestigio di trascendenza[10].

Anche l'ateismo deve essere considerato una forma religiosa: infatti, rinnegare Dio non implica l'abbandono del sacro, al quale l'uomo tende per sua natura. A questo aggiungiamo che persino Feuerbach, esponente dell'ateismo ottocentesco, riconosceva il fatto che la religione è intrinsecamente legata all'uomo e al suo modo di essere e relazionarsi alle cose[11]. Eppure, questo filosofo ha capovolto la teologia, trasformandola in antropologia, per restituire all'uomo quegli attributi che egli avrebbe proiettato su Dio. Sorvolando sul fatto che questa operazione, portata avanti poi da Marx, è finalizzata a

[10] J. MARITAIN, *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, tr. it. T. Minelli, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 7-8. Le categorie dell'ateismo proposte dal pensatore francese, che qui consideriamo per i nostri fini espositivi, sono diverse da quelle di cui parla Welte, fatta eccezione per la definizione degli atei assoluti proposta da Maritain, che può essere messa in parallelo alla nozione weltiana di ateismo assoluto.

[11] Cfr. L. FEUERBACH, *Scritti filosofici*, tr. it. C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 108-109: «*La religione in generale, essendo identica con l'essenza dell'uomo, è identica con l'autocoscienza, con la coscienza che l'uomo ha della propria essenza. Ma la religione, per dirla in termini generici, è coscienza dell'infinito; è dunque, e non può essere nient'altro, la coscienza che l'uomo ha della propria essenza, e non di quella finita e limitata, ma infinita*».

sostenere un'ideologia in netta contrapposizione al Cristianesimo, Bernhard Welte scorge in essa anche il tentativo di portare a compimento la natura dell'uomo, intesa come *imago Dei*: oltre ad un ateismo negativo, che «trae origine dal fatto che l'essere umano si orienta con tale intesità sull'ente semplicemente presente, da rendere del tutto irrilevante ogni altra realtà per il suo orientamento nel mondo[12]», e ad un ateismo critico, che considera Dio «una cosa come tutte le altre, una realtà per principio conoscibile e accertabile[13]», Welte considera anche una forma di ateismo positivo, che «pone in maniera positiva, attiva e polemica la negazione di Dio[14]». Approfondiremo questo aspetto in seguito, aprendo una parentesi sul nichilismo.

Al di là di queste considerazioni, l'aspirazione tipica dell'ateismo a rinnegare Dio, inteso come principio trascendente e posto a fondamento del reale, ha avuto un suo peso nella storia. La secolarizzazione ha determinato la nascita di nuove ideologie e la pretesa di spiegare la totalità del reale su basi razionali ha favorito l'emergere di una "fede scientifica", che si è privata del sentimento religioso e di Dio, sostenendo una visione del mondo basata esclusivamente sull'*empiria*.

> In base alla totalizzazione [dei principi della scienza e della tecnica] si è portati facilmente a pensare che *tutto* è, per principio, conoscibile secondo il modo della scienza empirica. In altre parole: ciò che può diventare oggetto del sapere scientifico è la *totalità* di ciò che in

[12] B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 138.
[13] *Ib.*, p. 141.
[14] *Ib.*, p. 143.

> un qualunque senso esiste; al di fuori di questo ambito non esiste semplicemente o assolutamente nulla[15].

Sulla scia di Horkheimer, Habermas e Heidegger, Welte si esprime criticamente sulla scienza moderna, ritenendo che essa illuda l'uomo di poter comprendere e controllare la nautra, ma di fatto non sia in grado di dar senso alla realtà e indicare un percorso da seguire. Secondo questo punto di vista, il sapere tecnico-scientifico non sarebbe più orientato al miglioramento della condizione umana, bensì al proprio incondizionato perfezionamento: specializzandosi sempre più, la scienza avrebbe perso la bussola e si sarebbe trasformata in una macchina che, avendo perso di vista chi l'ha messa in moto, è in grado di lavorare solo per sé stessa. Heidegger aveva già evidenziato come questo circolo chiuso abbia portato la scienza a distaccarsi dall'essere:

> *La minaccia autentica della scienza viene da se stessa e accade attraverso se stessa*. [...] La preminenza dei metodi conduce alla tecnicizzazione della scienza, a un ordine in sé chiuso della procedura [...] Attraverso la preminenza del metodo e il suo consolidamento nella tecnica si compie un distacco crescente dal campo di riferimento come tale e con ciò si compie prima di tutto la distruzione del rapporto con l'ambito dell'essere, dal quale il campo di riferimento è recisso[16].

In questo scenario, le *Geisteswissenschaften*, ossia le discipline umanistiche, hanno perso la loro posizione di

---

[15] *IB*., p. 139. Le integrazioni fra quadre sono nostre.

[16] M. HEIDEGGER, *Pensieri-guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, trad. it. T. Scappini, Bompiani, Milano 2014, p. 303.

supremazia[17]. Welte condivide questi ed altri punti di vista heideggeriani sulla tecnica. A proposito della pretesa della scienza di poter esercitare un pieno controllo sulla natura, egli afferma:

> si tratta soltanto di un'apparenza, perché l'apparato razionale altamente sviluppato è neutrale rispetto all'uso che se ne fa. Esso non stabilisce dei fini che diano ad esso un senso, perché è di natura puramente strumentale e quindi non fa alcuna distinzione tra bene e male [...] Si verifica perciò una assenza di idee che diano e conferiscano un fine[18].

Il teologo tedesco vede nell'incontrollato progresso scientifico la causa dell'emergere di nuovi disagi all'interno della società, dello sfruttamento delle risorse naturali, della devastazione delle guerre mondiali e persino dei totalitarismi. Questa critica è intesa a demolire il mito della scienza, mostrando la sua fallibilità. Non a caso, Welte fa un richiamo al falsificazionismo dell'epistemologo Karl Popper, il quale, tra l'altro, ha promosso una rivalutazione della metafisica (che l'empirismo logico del Wiener Kreis aveva contribuito a screditare), in quanto essa pone domande importanti per l'uomo e può diventare un elemento propulsivo per la scienza[19].

---

[17] Cf *IB.*, p. 241.
[18] B. WELTE, *La luce del nulla*, 26.
[19] Cf *IB.*, pp. 29-31. Per una visione d'insieme sui principali dibattiti epistemologici del secolo scorso, cfr. D. GILLIES – G. GIORELLO, *La filosofia della scienza nel XX secolo*, trad. it. M. Motterlini, Laterza, Roma-Bari 2006.

3. Il nulla

Il nulla racchiude la vita dell'uomo e la sua esistenza, che possiede il carattere della finitezza[20]: esso precede la nascita dell'individuo e riemerge dopo la sua morte. Per questo, Bernhard Welte sostiene l'idea che, se per l'uomo contemporaneo l'esperienza religiosa è un fatto raro e atipico, non si può dire lo stesso dell'esperienza del nulla. Nel Novecento, tale dimensione esperienziale si è manifestata soprattutto attraverso la morte di Dio, annunciata da «un grande testimone del nulla[21]» come Friedrich Nietzsche, di cui Welte si era occupato nel breve studio *L'ateismo di Nietzsche e il cristianeismo*[22] (1958). A proposito, soffermiamoci ora su un celebre passo tratto dalla *Gaia scienza*, in cui il filosofo prussiano mette in bocca all'uomo folle le seguenti parole:

> Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad ucciderlo*: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? [...] Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto[23]?

[20] Cfr. B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, cap. 6.
[21] ID., *La luce del nulla*, p. 33.
[22] ID., *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, tr. it. F. Stelzer, Queriniana, Brescia 1994 (ed. or. *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Hermann Gentner, Darmstadt 1958). Sull'interpretazione teoretica del nichilismo negli scritti di Welte, cf G. PENZO, «Nichilismo e secolarizzazione», in B. WELTE, *La luce del nulla*, pp. 65-84.
[23] F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, tr. it. G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977, p. 129.

Per Welte, la *Tod Gottes* non rappresenta una morte definitiva: piuttosto, essa annuncia il nascondimento di Dio, che ha oscurato la propria presenza nella storia. Secondo questa interpretazione, il nichilismo si intreccia col nulla, che genera un'esperienza di trasformazione interiore alla quale nessuno può sottrarsi – nemmeno gli "atei assoluti" di cui parlava Maritain. Il nulla si presenta nella sua ambigua natura: tace e non risponde alle nostre domande sulla realtà, eppure ci stimola nella ricerca di un senso delle cose. Dove Dio è scomparso, là appare il nulla, che mantiene le dimensioni infinite di Dio in sua assenza, come se su di esso fosse stata lasciata l'impronta del sacro[24]. Non è forse questo che lascia intendere l'uomo folle, affermando che vaghiamo attraverso un infinito nulla, dopo la morte di Dio[25]? Il nichilismo, che da puro concetto filosofico ha trovato nella storia lo spazio per concretizzarsi, rappresenta un crollo dei sistemi valoriali (religiosi, morali, metafisici, ecc.) e la distruzione dei falsi idoli, che Nietzsche ha demolito "filosofando con il martello", per usare una sua espressione. Tale negazione radicale spalanca una finestra sull'abisso del nulla. Per riemergere da esso, è necessario che l'individuo soddisfi il

[24] Cfr. B. WELTE, *La luce del nulla*, p. 38: «Se sopportiamo questo nulla, ci accorgeremo ben presto che esso ha un tratto di infinitudine. Esso è qualcosa come un abisso infinito. Non vi si trova alcun limite, é per quanto riguarda lo spazio o il tempo, né di nessun altro tipo. Non vi si trova né un fondo né una fine. Si tratta della profondità abissale in cui si può cadere e in cui si deve infine cadere senza giungere mai ad una fine. Il nulla non finisce mai. Esso rifiuta ogni limite, ogni limitazione e ogni determinazione. Così, la sua negatività risulta essere in ogni senso senza fine e quindi in-finita».
[25] Cfr. *IB.*, p. 39.

proprio bisogno di pienezza. Welte rifiuta la risposta di Nietzsche al nichilismo, individuata nella volontà di potenza (*Wille zur Macht*), denunciando un problema che quest'ultimo non poteva ancora immaginare, nonostante fosse un pensatore inattuale per il suo tempo:

> La volontà di potenza sovrumana ha spinto gli uomini verso le forme smisurate e tremende dei totalitarismi moderni. Così essa si è rivelata come una immensa catastrofe nei confronti di tutto ciò che è umano[26].

Ovviamente, in questo passo si fa riferimento alla strumentalizzazione della filosofia nietzschana dell'*Übermensch* ad opera del nazionalsocialismo, che nell'ottica weltiana è considerato una nefasta conseguenza della crisi spirituale del Novecento. Dunque, per Bernhard Welte, la volontà di potenza è uno strumento potenzialmente pericoloso: per questa ragione, egli cerca nell'esperienza religiosa una valida alternativa alla soluzione adottata da Nietzsche per far fronte al nichilismo.

Nel nono e nel decimo capitolo del saggio di cui ci occupiamo qui viene sottolineato il carattere positivo del nulla sulla base di numerosi esempi tratti dalla cultura religiosa occidentale e orientale, con particolare enfasi sul pensiero dei mistici e la loro tendenza a seguire la *via negationis*[27]. Il teologo di Meßkirch si ispira al misticismo

[26] *IB.*, p. 34.

[27] Sull'interpretazione weltiana della teologia negativa, cf R. STOLINA, *Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über Negative Theologie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2000, cap. 5. Quando si riferisce alla *via negationis*, Welte ha in mente Heidegger: in particolare,

cristiano, accennando a Gregorio di Nissa, che considerava la conoscenza un "vedere" l'oscurità, cioè un "non vedere", e a Giovanni della Croce, che per descrivere l'esperienza religiosa usava una simile metafora, parlando di una notte oscura, in cui l'unica cosa che si può vedere è il nulla. Welte si interessa poi a Meister Eckhart, per il quale la *nulleitas* non caratterizza soltanto Dio, la cui esistenza è preceduta dal suo *intelligere*, ma anche le creature, che non sono autosussistenti e ontologicamente dipendono dal Creatore. Su questi temi, viene considerata anche la dottrina dello Pseudo-Dionigi Aeropagita, che indica la possibilità di conoscere il divino negando i suoi attributi: Dio, come il nulla, non può essere descritto per mezzo del linguaggio.

La teologia negativa non riguarda esclusivamente la tradizione cristiana. Welte ricorda, ad esempio, che essa è stata sostenuta anche dall'ebreo Mosè Maimonide nella sua *Guida dei perplessi* – opera in cui, tra l'altro, il filosofo andaluso ha espresso giudizi contro l'antropomorfizzazione di Dio. In riferimento al pensiero ebraico, Welte fa anche cenno anche alle concezioni esoteriche di alcuni cabbalisti, che hanno descritto Dio

---

l'espressione «Es gibt Sein» ("Esso dà l'essere", letteralmente), usata da quest'ultimo per designare l'essere a partire dall'*Es*, soggetto neutro impersonale. Inutile dire che, nella prospettiva weltiana, l'*Es* è Dio, che è indicibile e non si identifica con l'essere delle cose. Cfr. M. HEIDEGGER, «*Zeit und Sein»,* in R. Char, L'endurance de la pensée. Pour *saluer Jean Beaufret*, *Plon*, Paris 1968, pp. 13-71. Questo testo riprende una presentazione tenuta da Heidegger nell'occasione di una conferenza del 31 gennaio 1962 a Friburgo in Brisgovia.

come un nulla senza fine (*en sof*[28]). Egli ricorda, inoltre, che l'*halakhah* proibisce di rappresentare e nominare Dio, ammettendo però l'uso di *Adonai* ("mio Signore") e della forma impersonale *haShem* ("il Nome"). Il primo di questi due aspetti riguarda anche l'Islam: sebbene il Corano non contenga esplicitamente proibizioni a riguardo, nella raccolta dei detti del Profeta si scoraggia la rappresentazione figurativa e, alle immagini di Maometto e dei profeti, l'arte islamica preferisce adottare l'ornamento geometrico come mezzo decorativo per esaltare la divina trascendenza[29]. Invece, per quanto riguarda l'atto di nominare Dio, ciò è lecito per i musulmani, ma l'essenza divina non si esaurisce nei novantanove Nomi di Allah. Nella spiritualità islamica, il rimando al nulla è ancora più evidente nelle pratiche meditative del sufismo, come l'estinzione nella contemplazione[30].

Oltre a tener conto dei tre grandi monoteismi (lasciando maggiore spazio al Cristianesimo, per ovvie ragioni), la riflessione di Welte non trascura il pensiero orientale. Nelle fonti sacre del Vedanta indiano, egli trova allusioni al concetto del nulla dell'Atman-Brahman, descritto come oscurità celata dall'oscurità o come ciò che non è né essere, né non-essere. Per quanto riguarda il

[28] Sulle accezioni di questo concetto cabbalistico, di cui Welte non fa menzione, cf G. SCHOLEM, *Kabbalah*, Meridian, New York-Scarborough (ON) 1978, p. 88 ss.

[29] Cfr. T. BURCKHARDT, «Considerazioni generali sull'arte musulmana», in ID., *Considerazioni sulla scienza sacra*, tr. it. M.A. Prina, SE, Milano 1989, pp. 35-44.

[30] Per approfondimenti, cfr. G. LONGO, «Riflessione sui concetti di *al-fanāʾ* e di *al-baqāʾ* nell'ambito della semantica coranica sufista», in *Cogito* 9 (2017) I, pp. 65-87.

Taoismo cinese, invece, Welte cita il *Tao Te Ching* per evidenziare che la natura dell'eterno Tao è indicibile e, pertanto, tale principio impone il silenzio davanti al nulla[31]. Inoltre, l'interesse del teologo tedesco viene catturato dal Buddhismo, che considera la dissoluzione nel nulla (*nirvana*) il punto di arrivo della via di liberazione, che culmina nell'uscita dal ciclo delle rinascite (*samsara*). Welte evidenzia poi che i maestri buddhisti pongono i loro allievi di fronte alla concretezza dell'esperienza, invitandoli al silenzio e a un'essenzialità incondizionata dai precetti e dalla volontà individuale. La scuola Zen esprime questo concetto con il termine *satori* ("comprensione"), che indica lo svuotamento dello spirito da tutto ciò che lo occupa e lo condiziona in condizioni normali[32].

---

[31] Cf «Il libro del Tao e della virtù (Tao Tê Ching)» in *Testi taoisti*, tr. it. F. Tomassini, UTET, Torino 1977, pp. 37-200: 39, I: «Il Tao che può essere detto / non è l'eterno Tao, / il nome che può essere nominato / non è l'eterno nome». Il concetto taoista espresso in questo passo (che viene citato anche in B. WELTE, *La luce del nulla*, p. 55) può essere messo a confronto con alcuni aspetti del pensiero di Ludwig Wittgenstein, ai quali abbiamo accennato sopra. La filosofia del logico austriano e quella taoista partono da concetti analoghi, ma seguono strade diverse e nascono per esigenze altrettanto differenti: possiamo dire che la prima si assume fondamentalmente il compito di "fare chiarezza" nell'uso del linguaggio, mentre la seconda è volta all'abbandono del linguaggio in favore della sola dimensione esperienziale.

[32] Bernhard Welte non usa esplicitamente questo termine. Nella sua analisi, la sezione dedicata al Buddhismo è leggermente più ampia rispetto a quelle dedicate ad altre religioni non cristiane – segno che, forse, l'incontro con Tjuchimura deve aver innescato in Welte una certa curiosità per la tradizione buddhista. Cfr. G. Renondeau – B. Frank, «Il buddhismo giapponese», in H.-C. PUECH, *Storia del buddhismo*, tr. it. M.N. Pierini, Mondadori, Milano 1992, p. 252.

In conclusione, il confronto proposto da Bernhard Welte mostra in modo piuttosto chiaro come il nulla accompagni ogni percorso indirizzato al trascendimento dell'umana dimensione della finitezza e che, pertanto, esso possa essere considerato un elemento pan-ecumenico per trovare un'intesa nuova. Insomma, variano le modalità nelle diverse correnti spirituali, ma l'obiettivo di portare a compimento l'esperienza religiosa e cogliere l'Assoluto resta lo stesso e – scrive Welte – «forse una lunga e dolorosa storia può essere d'aiuto nel rapporto tra le religioni, e forse ci aiuta nel corso di tale storia quella mano misteriosa che – come credo – guida, malgrado tutto, questa storia[33]».

4. Considerazioni finali

È difficile comprendere lo scenario del fenomeno religioso nel contesto contemporaneo. Da un lato, troviamo il rifiuto della fede, generato dalla sfiducia verso le istituzioni religiose, con la conseguente nascita di nuovi déi e pseudo-religioni (compreso il culto della scienza e quello del dio denaro). Dall'altro, si assiste ad un ritorno alle religioni tradizionali, che tuttavia tendono ad essere snaturate rispetto ai loro principi fondativi. Siamo in un'epoca di "bulimia spirituale" in cui l'uomo del presente continua a cercare appigli per dare senso a ciò che lo circonda, ma fatica a trovare una stabilità permanente. Welte scriveva nel secolo scorso di questi temi, che si dimostrano essere ancora attualissimi, se consideriamo

[33] B. WELTE, *La luce del nulla*, p. 57.

non solo l'ateismo, ma anche le varie *Kunstreligionen*, che hanno preso piede nel contemporaneo "mercato della New Age"[34].

La luce del nulla presenta una *pars destruens* piuttosto esaustiva. Per quanto riguarda la critica alla tecnica, però, non ci sembra che Welte abbia colto il vero problema. Non si può negare che il progresso tecnico-scientifico abbia avuto conseguenze imprevedibili e indesiderate, ma queste non possono essere imputate alla scienza in sé: sta all'uomo stabilire l'utilizzo responsabile dei propri mezzi e guidare l'attività scientifica secondo principi etici. Catastrofi come lo scoppio della bomba atomica devono essere viste come campanelli d'allarme per monitorare il processo evolutivo della tecnica, piuttosto che dare una ragione per interromperlo – anche ammettendo che ciò sia possibile. Inoltre, troviamo discutibile l'opinione per cui la pretesa di comprensione del mondo resa propria dalla scienza comporti automaticamente la negazione di Dio: è certamente vero che, soprattutto a partire dall'introduzione del meccanicismo cartesiano, Dio ha trovato sempre meno spazio nell'universo degli scienziati, ma non si esclude che le speculazioni teologiche possano contribuire in maniera più o meno diretta alla rielaborazione delle teorie scientifiche, così come alla ridefinizione dello studio della natura, che non esaurisce mai i propri interrogativi.

---

[34] Prendiamo in prestito queste espressioni dal sociologo tedesco Ulrich Beck. Cfr. U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, tr. it. S. Franchini, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 112.

Anche per quanto riguarda le proposte del saggio, troviamo discutibili alcuni aspetti. Welte aspira – ma di fatto non riesce – a oltrepassare la metafisica, distaccando lo sguardo dall'essere (a differenza di Heidegger). Un nuovo punto di partenza viene individuato nell'esperienza del nulla, che diventa un'alternativa ai testimoni storici del sacro e, dunque, assume una funzione analoga a quella della rivelazione. A nostro avviso, Welte non spiega a sufficienza come l'uomo contemporaneo possa superare il senso di smarrimento lasciato dal nulla. Egli indica una via per approcciarsi al mistero assoluto e lo fa rimettendo in gioco la fede, che salda il rapporto uomo-Dio. Tuttavia, se la fede presuppone che ci sia un oggetto in cui credere, allora cosa può spingere l'uomo contemporaneo, che ha sposato il nichilismo, a riappropriarsene? A a noi pare che, pur di non percorrere fino in fondo la strada del nichilismo imboccata da Nietzsche, Welte faccia un passo indietro, cercando così di aggirare il problema.

Invece, troviamo degna di nota la parte conclusiva de *La luce del nulla*, che aggiunge qualcosa di nuovo alle riflessioni presenti nella precedente produzione dell'autore. Welte ritiene che la crisi spirituale dell'uomo contemporaneo possa – anzi, debba – diventare l'occasione per trasformare l'esperienza religiosa e far sorgere prospettive nuove ed universalmente valide[35]. Per fare in modo che questa "profezia" possa avverarsi, il pensatore tedesco fa lo sforzo di abbozzare una proposta di dialogo interreligioso e aprire nuovi spazi ecumenici, ben consapevole del fatto che la crisi spirituale del mondo

[35] CFR. B. WELTE, *La luce del nulla*, p. 63.

contemporaneo non riguarda solamente il contesto cristiano. Pertanto, si sente la necessità di cercare una soluzione per un problema comune, mettendo da parte le varie differenze dottrinali.

> Infatti, dove Dio è stato colto e viene colto in determinate immagini e in determinati concetti, e dove simili immagini e concetti si consolidano sempre di più per la comunità storica dei credenti, là aumenta il pericolo che essi formino pure delle barriere che dividono gli uomini da coloro che vivono in tradizioni religiose diverse. Dove invece le immagini e i concetti si dissolvono nel silenzio puro del nulla, là si manifesta che questo silenzio, questo nulla è perfettamente trasparente e non mantiene più alcuna barriera tra gli uomini e tra le loro differenti tradizioni[36].

Bibliografia

«Il libro del Tao e della virtù (Tao Tê Ching)» in *Testi taoisti*, tr. it. F. Tomassini, UTET, Torino 1977, 37-200;

BECK, U., *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, tr. it. S. Franchini, Laterza, Roma-Bari 2009;

BURCKHARDT, T., «Considerazioni generali sull'arte musulmana», in ID., *Considerazioni sulla scienza sacra*, tr. it. M.A. Prina, SE, Milano 1989;

COSER, M., «Nichilismo ed esperienza religiosa in Bernhard Welte», in *Il Margine* 32 (2012) IX, 24-34;

DE CANDIA, G., «Bernhard Welte», in BARTOLOMEI, M. C. , *Filosofia della religione. Lineamenti introduttivi*, Mimesis, Milano-Udine 2015, 193-198;

[36] *Ib*, 54.

FEUERBACH, L., *Scritti filosofici*, tr. it. C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1976;

GILLIES, D. – GIORELLO, G., *La filosofia della scienza nel XX secolo*, tr. it. M. Motterlini, Laterza, Roma-Bari 2006

GROTTI, C.V., *Nichilismo ed esperienza religiosa dell'uomo moderno. Saggio su Bernhard Welte*, Edizioni CUSL, Bologna 1991;

HEIDEGGER, M., *Pensieri-guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, tr. it. T. Scappini, Bompiani, Milano 2014;

HEIDEGGER, «*Zeit und Sein»,* in CHAR, R. , L'endurance de la pensée. Pour *saluer Jean Beaufret*, *Plon*, Paris 1*968*, 13-71;

KANT, I., *Critica della ragion pura*, tr. G. Gentile e L. Radice, vol. 2, Laterza, Bari 1977;

LONGO, G., «Riflessione sui concetti di *al-fanāʾ* e di *al-baqāʾ* nell'ambito della semantica coranica sufista», in *Cogito* 9 (2017) I, 65-87;

MARITAIN, J., *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, tr. it. T. Minelli, Morcelliana, Brescia 1983;

NIETZSCHE, F., *La gaia scienza*, tr. it. G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977;

RENONDEAU, G. – FRANK, B., «Il buddhismo giapponese», in PUECH, H.-C. , *Storia del buddhismo*, tr. it. M.N. Pierini, Mondadori, Milano 1992, 229-260;

SCHOLEM, G., *Kabbalah*, Meridian, New York-Scarborough (ON) 1978;

STANKEVIČS, Z., *Dove va l'occidente? La profezia di Bernhard Welte*, Città Nuova, Roma 2009;

STOLINA, R., *Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über Negative Theologie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2000;

WELTE, B., *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, tr. it. A. Rizzi, Marietti, Casale Monferrato 1985 (ed. or. *Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1978);

WELTE, B., *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, tr. it. F. Stelzer, Queriniana, Brescia 1994 (ed. or. *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Hermann Gentner, Darmstadt 1958)

WELTE, B., *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, tr. it. Penzo e U. Penzo Kirsch, Queriniana, Brescia 2005 (ed. or. *Das Licht des Nichts: Von der* Möglichkeit *neuer religiöser Erfahrung*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980);

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. A.G. Conte, Einaudi, Torino 1964.

MASSIMILIANO MIRTO

I pensatori religiosi russi e l'anima dell'Europa

Introduzione

La filosofia russa di Pavel Florenkij, Nicolaij Berdjaev, Vladimir Solovëv, solo per citare qualche nome, ha un compito attualissimo da svolgere nei confronti della filosofia, della cultura e della civiltà dell'occidente ed europea in particolare, inimmaginabile finora e, per certi versi, non ancora manifestatosi pienamente. Tale compito viene dalla missione che il pensiero russo è chiamato a svolgere nei confronti dell'Europa. Questa missione gli viene dal suo essere l'Oriente dell'Occidente, dal suo avere un compito e una responsabilità nei confronti dell'Europa che viene dalla Provvidenza, vichianamente intesa; l'altra Europa, quell'Europa che ha smarrito se stessa, che ha perso il legame con le sue radici e che non sa più nemmeno cosa è. Non è guardando all'estremo occidente, alla terra dell'ultimo tramonto e della sua filosofia decadente che l'Europa può ritrovare la sua anima. È invece guardando dentro l'anima del popolo russo che potrà ritrovare se stessa e riconciliarsi con suo destino, inteso come destinazione cui è chiamata e, quindi, ritrovare il suo compito storico. Dostoevskij in fondo aveva ragione quando diceva che un giorno l'Europa avrebbe scoperto la Russia come aveva scoperto

l'America; a significare che l'Europa può trovare nella cultura russa il riflesso della propria anima, ancora miracolosamente rimasta giovane nel monachesimo russo[1] e lì, per un arcano disegno della Provvidenza, preservata dalla profonda decadenza in cui invece oggi essa si trova. Ciò non significa affatto che, per ritrovare se stessa, l'Europa debba russificarsi, sarebbe un grave errore, significa piuttosto che, dalla filosofia e dalla cultura russa, dall'incontro con la sua sorella europea, l'Europa può ritrovare la sua via, il senso e l'essenza del suo essere.

Il contributo fondamentale che il pensiero russo può darci sta nel suo debito con Platone, nel suo relazionarsi a Platone con la sensibilità tipica della cultura russa. Si badi bene, questo non è un contributo solamente filologico, quanto piuttosto una prospettiva, un modo di approcciare le cose che l'Europa in particolare e l'occidente, completamente materialista, hanno perso. Mi riferisco in maniera specifica alla lettura che Pavel Florenkij fa di Platone, e non solo, aprendo degli orizzonti interessantissimi per il discorso filosofico attuale. Di questo particolare aspetto del pensiero di Florenskij e dei pensatori russi in generale, se n'è accorto un fine studioso del Florenskij quale è Natalino Valentini. Questi, nel suo *Saggio Introduttivo* a *La mistica e l'anima russa* scrive:

> "*L'intero percorso teoretico di Padre Pavel è nella sostanza una messa in questione radicale di ogni speculazione astratta, di ogni concettualismo o razionalismo, come ogni forma di scienza moderna*

[1] P. FLORENSKIJ, *La mistica e l'anima russa*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2006.

> *centrata sula modello puramente descrittivo della realtà, piuttosto che sulla comprensione del suo significato"*[2].

Proprio in questo senso si è preferito parlare di "pensatori russi", piuttosto che di "filosofi russi"; proprio per evitare che il significato che oggi la filosofia in Occidente ha acquisito, impedisca di comprendere la diversa sfumatura, il diverso humus in cui è germinato il pensare russo che è, va ribadito, un pensare spirituale nella sua più profonda radice. È la dimensione dello spirito che la filosofia occidentale ha perduto e che va riconquistato al pensiero; è la dimensione della trascendenza verticale che dalla rivoluzione protestante e dall'illuminismo, con la conseguente secolarizzazione, si è andata sempre più perdendo in occidente. In fondo, fu l'apostolo Andrea a condurre Pietro da Gesù, com'è riportato dal Vangelo dell'Apostolo Giovanni: questo è il compito che la provvidenza ha assegnato alla Russia. Per il pensiero russo, di cui Pavel Florenskij è la vera matrice mistica, "*il legame originario tra cultura e culto*"[3] è un legame ontologico ed inscindibile, vitale, è la parola giusta. Invece, in Europa, cosa accade?

[2] N. VALENTINI, Saggio Introduttivo in P. Florenskij, cit, p. 23.
[3] N. VALENTINI, Saggio Introduttivo in P. Florenskij, cit, p. 22.

Lo stato della crisi, tastando il polso il polso alla moribonda Europa

Il pensiero secolarizzato che pervade di sé l'occidente, in ambito antropologico, ha ridotto l'uomo alle sue funzioni biologiche; ha abbassato l'uomo al livello dell'animale, facendo così propria la prospettiva humiana e alzato l'animale al livello dell'uomo, abbattendo le barriere tra le specie animali. Non si parla più di un'anima, tantomeno dello spirito. Indubbiamente il processo ha radici lontane; è iniziato con Cartesio, ma per il nostro discorso questo è un elemento dato per scontato. La filosofia russa, direttamente e indirettamente, può ridare linfa al pensiero europeo; direttamente con i suoi autori, indirettamente con il suo approccio, la sua via (*Odós*, in greco). Qui sta la sua grande missione, qui il suo compito storico.

D'altra parte spetta all'Italia, culla della civiltà dell'Umanesimo e del Rinascimento, cuore dell'Europa cristiana, raccogliere questa sfida nella modernità, lottando titanicamente contro le forze della secolarizzazione, che agiscono dentro e fuori la cattolicità europea. Augusto Del Noce ha perfettamente individuato la radice della crisi quando con chiarezza cristallina e forza tanto profetica, quanto inascoltata, ne *L'Epoca della secolarizzazione*[4], pubblicato negli anni '70 del secolo scorso, scriveva:

[4] A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione,* Aragno, Torino, 2015. Cfr. pp. 37 -77.

> "Un giudizio storico che si formò in relazione ad un totalitarismo imperfetto rischia oggi di portare alla compiutezza del totalitarismo; compiutezza che non è possibile se non attraverso la correlazione tra l'eclissi pressoché totale della religione e un progresso tale della scienza da poter controllare i più riposti e i più privati angoli della vita individuale. *Parlo di rischio, ma non nel senso di una semplice probabilità; questa eventualità è invece una certezza, se non interviene un fattore nuovo; e questo fattore nuovo può essere indicato con precisione: che la Chiesa Cattolica oltrepassi la sua crisi*"[5] [corsivo nostro].

Dunque, una profonda crisi che i filosofi laici europei e nostrani non riescono a comprendere, proprio a causa delle radici immanenti e secolarizzate del loro pensiero; radici secolarizzate, che impediscono loro di cogliere l'aspetto trascendente e religioso del problema e, *in primis*, del pensiero stesso. Il pensare, infatti, contiene in sé sempre una dimensione religiosa. Una profonda crisi, dunque, che ha radici principalmente religiose, le quali sono ben più antiche di quelle evidenziate da Del Noce nel '70, ma che nella seconda metà del Novecento sono emerse in maniera inequivocabile. Ciò che per noi è qui interessante, al di là dell'analisi del testo delnociano, è che la radice della crisi va individuata in una crisi ermeneutica del pensiero cattolico intorno alla modernità; un errato giudizio che ha avuto conseguenze terribili per il pensiero teologico stesso.

Diamo ora una breve occhiata alle conseguenze di questa crisi, cominciando a chiederci che ne è della natura in una visione di tal genere. Lo facciamo a partire

[5] A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione,* cit. p. 71.

da una lettura filosofica di un prefatore odierno ad un saggio di Ortega y Gasset.

Sul concetto di natura, alcune considerazioni a margine

"Se Dio non esiste allora tutto è permesso"
(Fëdor M. Dostoevskij)

Nell'accingermi alla lettura della *Meditazione sulla tecnica* di Ortega y Gasset mi sono imbattuto nella *Prefazione* al testo di Luca Taddio, giovane e promettente docente di Estetica, dall'emblematico titolo: *Tecnica e natura, un apparente conflitto nota introduttiva a Ortega y Gasset*. Mi soffermo un attimo su alcuni punti di questa prefazione che trovo indicativi dell'intreccio tra tecnica, volontà di potenza ed erranza, che mi sembrano essere proprio i tratti caratteristici dell'ultra-modernità e che qui troviamo espressi, sia pure in forma implicita, tutti assieme. Mi soffermerò, dunque, su questo brano e, in particolare, su alcuni punti. Mi perdoni il paziente lettore se dovrò essere noioso, ma *necesse est*!

Il Taddio scrive:

> "*L'identificare la spontaneità con la natura, contrapponendola all'artificiosità del prodotto della tecnica si fonda su una visione antropocentrica. La presunta immediatezza dell'una rispetto alla mediatezza dell'altra, ossia ciò che troviamo direttamente nella natura rispetto a ciò che è il risultato della nostra attività di produzione, sono distinzioni superficiali che non si inabissano verso il divenire in quanto tale delle cose artificiali o naturali*

> *che siano. Tale visione antropocentrica della natura ci fa dire ancora oggi che ci sono cose "contro - natura". Può esserci qualcosa "contro" natura? Ciò che è possibile è anche naturale. Il fatto che esso si produca anche spontaneamente significa che la sua causa non risiede in una nostra azione, ma ciò non comporta un'assenza di causa. Se un fiore sboccia spontaneamente, oppure in una serra per mano dell'uomo, è un fatto contingente. Tale distinzione dipende dalla nostra prospettiva sulla natura e non dalla natura della cosa in quanto tale. Gli esempi si possono moltiplicare a piacere: non è meno naturale, in linea di principio, un bambino in provetta, un matrimonio omosessuale, la fecondazione assistita, l'eutanasia rispetto alla presunta spontaneità di questi eventi nel contesto* definito *naturale*"[6].

Ho ritenuto necessario riportare tutto il brano per meglio evidenziarne le aporie irrisolte e, a mio parere, irrisolvibili. Il brano può esser diviso grossomodo in tre parti, caratterizzate da affermazioni tra loro concatenate ma non argomentate a sufficienza. (1) da: "*L'identificare…*" fino a "*…antropocentrica*". In realtà, è proprio vero il contrario e ciò è presto detto: nel suo accadere "spontaneo", ovvero secondo necessità e legge, la natura bruta, cioè quella non dotata di intelletto e volontà, non fa che realizzare la sua verità ontologica che consiste, appunto, nel suo divenire necessitato secondo legge, rispetto a quel fine che è posto dal Creatore. L'agire dell'uomo, invece, no; questo è un agire teleologico, rispetto a cui egli è chiamato ad aderire liberamente e che

[6] L. TADDIO, *Tecnica e Natura un apparente conflitto*, Prefazione a J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni sulla tecnica,* Mimesis, Milano, 2011, p. 22.

può volere o non volere. L'agire dell'uomo, inoltre, in quanto agire conseguente ad una scelta, è frutto di una deliberazione cui consegue una elezione, come insegnano Aristotele nell'*Etica nicomchea*[7] e San Tommaso nella *Summa Tcheologiae*[8] Difatti; mentre il primo nell'*Etica* afferma che "*la scelta deliberata non è cosa comune anche agli esseri sprovvisti di ragione, desiderio ed impulsività sì*"[9], riferendosi anche agli animali bruti; San Tommaso, nella Summa Teologica I/II[10] nella risposta alla *Quaestio* 1, art. 1, il cui oggetto era stabilire "*se appartenga all'uomo agire per un fine*", afferma che "*le azioni umane sono azioni proprie dell'uomo"* e "*l'uomo si differenzia dalle creature non razionali, perché è padrone dei propri atti*"[11]. Da ciò deriva che son propriamente umane quelle azioni che dipendono dalla volontà; ed è proprio in virtù dell'intelletto e della volontà che l'uomo è padrone dei suoi atti. Qui sta la profonda differenza tra l'agire spontaneo, ma sempre teso ad un fine, della natura e quello dell'uomo.

2) Punto ontologico. Tale punto che, a nostro avviso, risente dell'ontologia severiniana cui il prefatore di Ortega Y Gasset implicitamente si rifà, va da: "*la presunta immediatezza…"* fino a "*… artificiali o naturali che siano*". Soltanto da una prospettiva di pensiero che

---

[7] ARISTOTELE, Etica nicomachea, BUR, Rizzoli, Milano, 1998.
[8] ARISTOTELE, Etica nicomachea, BUR, Rizzoli, Milano, 1998 cit. III, 4 - 6 pp. 197 – 211..
[9] ARISTOTELE, Etica Nicomachea, cit. III,4, 10, p. 224-5.
[10] S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I/II, a cura di Umberto Galeazzi, BUR, Rizzoli, Milano, 2010, cfr. q. 1, art. 1 – 8, pp. 162 -205.
[11] S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I/II, Cit. I/II cit. q. 1 art. 1, pp. 174 – 177.

concepisce l'essere come volontà e questa come volontà di potenza, la cui base ontologica consiste nel concepire l'essere come tecnica, ovvero come ciò che si fa, si può giungere ad affermare che l'agire della natura e l'agire dell'uomo sono sullo stesso piano. Tra l'altro, solo in una visione di questo tipo l'essere dell'ente è agguantato e alla mano. È questa la vera visione antropologica che discende dall'avere risolto il problema dell'essere dell'ente all'interno dell'orizzonte di quell'ente che si pone la domanda sull'essere dell'ente, ovvero solo facendo propria, completamente o in parte, la riduzione dell'ontologia all'antropologia fatta da Heidegger.

La visione onto-centrica di Aristotele e quella teocentrica di san Tommaso, invece, consentono un approccio all'ante di tutt'altro spessore. La visione teocentrica, quella che concepisce la natura come creatura, concepisce il divenire dell'ente come realizzazione della sua verità ontologica. Solo così il nichilista può cancellare la differenza tra l'agire dell'ente privo di libertà, cioè privo di libero arbitrio, e l'agire dell'ente dotato di libero arbitro. Aggiungo che qui andrebbe specificata la differenza tra libertà liberata, cioè nella grazia e libertà non liberata, impicciata ancora nel peccato e del loro rapporto con il lume della ragione naturale, ma rimando ad altro articolo tale differenza, scusandomi con il paziente lettore. Entrambe, natura in quanto creatura, sia se dotata sia se priva di ragione, sono nell'agire orientate ad un fine, che coincide con la loro verità ontologica. Ed è questo schiacciamento annichilente che conduce ad annullare la differenza tra gli enti creati, la legge di natura, e l'essere spontaneo dell'agire della natura priva di intelletto e volontà. È ovvio

che per l'autore della prefazione l'essere è la tecnica e, all'interno di questo tutto, la tecnica stabilisce cos'è la natura dell'ente e il suo divenire, la sua teleologia.

In più, quando il prefatore afferma che "*tale distinzione* – riferendosi alla spontaneità dell'agire naturale – *dipende dalla nostra prospettiva sulla natura e non dalla natura della cosa in quanto tale"* non ci spiega affatto come il pensiero potrebbe cogliere la natura della cosa se non pensandola; cioè, vien voglia di dire che, il pensiero potrebbe cogliere la natura dell'ente al di fuori del pensiero stesso, quasi in una *unio mistica* di tipo plotiniano con la natura dell'ente che non tenga conto del pensiero. Ma nemmeno in questo caso andrebbe bene, perché non appena avuta andrebbe pensata e, dunque, sarebbe sempre la natura dell'ente colta attraverso l'atto del pensare. Come si può cogliere la natura dell'ente se non pensandola?

Prima ancora aveva affermato: "*ciò che è possibile è anche naturale"*. Ma anche questa affermazione, da cui discendono una serie di affermazioni a grappolo, che "*si possono moltiplicare a* ***piacere***"[12] (grassetto nostro), la quale è profondamente nichilista e non tiene conto, né volendo potrebbe, della differenza tra gli enti dotati di libero arbitrio e quelli privi. Da qui, come già mostrato, discende la negazione della differenza tra naturale e artificiale. Sicuramente la lezione humiana è stata fatta propria dal prefatore, che in questo modo rende manifesto lo stato della crisi di cui sopra. Pura follia, a nostro avviso; di tale posizione si può dire ciò che Aristotele disse di Parmenide: "*A livello di discorso,*

[12] L. TADDIO, *Prefazione*, cit. p. 22,

queste affermazioni sembrano quadrare, ma a livello di realtà, pensare così è prossimo alla follia"[13], e noi aggiungiamo: agire in base a ciò, cioè affermando che la realtà è proprio quella descritta dalla prefazione, in cui i diversi agire si equivalgono, definendo possibile e perciò naturale, fa di questo tempo il tempo della follia filosofica pienamente dispiegata.

Per concludere questa breve descrizione patologica aggiungo: avvertiamo, senza dubbio, che l'Europa si sgretola, che ha smarrito se stessa, proprio ora che crede, o finge di credere, di essere all'apice del suo senso, di aver raggiunto la realizzazione del suo compito storico, proprio abbandonando la dimensione trascendente e trascendentale del Cristianesimo (intendendo trascendentale in senso tommasiano) e, perciò, la cifra della sua identità, che è il cristianesimo, come da sempre detto da Papa S. Giovanni Paolo II. Avendo perso il suo senso, attraverso e per mezzo della secolarizzazione, essa ha perso anche il legame con le sue radici greco – romane. La multietnicità, di cui si fa portavoce la decadente Europa, non è il dialogo tra i popoli, ma la creazione di un non-popolo di paria semi-schiavi, di una moltitudine senza identità, ma con plaghe di identità – le nuove tribù primitive in cui degenera la civiltà nel modello antropologico post famiglia (poliamore, poligamia, gender) – anche etniche in conflitto tra loro, in perpetua *stasis*, come teorizzato dai marxisti post-leninisti. È la non-terra, cui mira il progetto della società aperta, dell'ultra liberismo che sfocia nel neosocialismo

[13] ARISTOTELE, *De Generatione. Et Corruptione*. 1, 8, 325 a, citato in Parmenide Poema sulla natura, a cura di Giovanni Cerri, Fabbri, BUR, Rizzoli, Milano, 2004, p. 15.

più feroce e di cui la UE è il modello, il motore e la quintessenza. Parrebbe che l'esito finale di questo processo di ingegneria sociale e, allo stesso tempo di ingegneria antropologica, fondata sulla Intelligenza artificiale, sui big data e sulla robotica, non abbia altro fine che quello di riprodurre, in modo ultramoderno, la stessa condizione della società schiavistica dell'Antico Egitto. Infatti, come allora la società era divista in caste, di uomini non uguali ontologicamente tra loro: Faraone, Casta sacerdotale, nobili scribi, guerrieri, mercanti, artigiani, contadini e schiavi; così la *Nouvelle Société* potrebbe, dico potrebbe, essere divisa in: Potenti e ricchissimi uomini della finanza, Tecnoscienziati, intellettuali *engagé* o organici e asserviti al potere, uomini dell'informazione e, infine, schiavi sub umani, masse sradicate e senza identità, amorfe indefinite nel loro genere nella loro etnia e nella loro identità, in un coacervo di magmatica carne umana al servizio dei pochissimi nuovi Faraoni della finanza mondiale.

A ragione Augusto Del Noce affermava, come già detto, ma vale la pena ripeterlo, che solo nel caso in cui "la Chiesa Cattolica supererà la sua crisi"[14] l'Europa ritroverà se stessa. Il compito che ci sta davanti è uno solo, ed è questo, ed è un contributo squisitamente socratico: scuotere l'Italia dal suo torpore, dal suo "sonno dogmatico". Ma il paradosso profondo sta nel fatto che l'Europa è convinta di marciare verso la sua libertà compiuta; e con essa l'intero occidente. In realtà, ci stiamo avviando sempre di più verso un processo di asservimento e di svuotamento della libertà. La

[14] A. DEL NOCE, cit. p. 71.

secolarizzazione, ovvero la convinzione che le cose del secolo, e con esse anche l'uomo, siano indipendenti dal Cristianesimo è il peccato originale della contemporaneità europea. Ma questo processo ha radici storiche profonde, che trovano nella rivoluzione protestante un loro momento fondante. Ritengo che sia proprio il contributo di pensatori come Dostoevskij, Berdjaev, Florenkij, Solovëv, Sergeij Bulgakov, solo per citare i più rappresentativi, a far emergere con chiarezza cristallina tale questione di fondo.

Qual è, dunque, il punto di rottura? Ovvero, qual è il discrimine che ci permette di capire a che punto è giunta la crisi radicale dell'Europa? "Crisi?", già, crisi. Il problema è che l'Europa, che si identifica oggi, con la sua modernità, si comprende solo a partire dal concetto di crisi, ritenendo che la crisi è divenuta il suo elemento costitutivo, la sua più intima essenza. La scrittrice francese Myriam Revault d'Allones, nel suo *La crisi senza fine*[15] accenna, a suo modo, a questo elemento, ritenendo però, in linea con tutti i pensatori dell'ultramodernità, che la crisi sia essenziale e costitutiva della modernità stessa, che ne sia un suo tratto caratteristico e irrinunciabile. Ebbene, personalmente ritengo che la lezione dei pensatori russi e, in generale, della rinascita dello spirito religioso e soprattutto cristiano in Russia, oggi, possa essere esemplare per comprendere la situazione in cui si trova, invece, l'Europa. A noi qui ora non interessa tanto cercare di capire se la scelta del ritorno alla religione in Russia abbia delle motivazioni eminentemente politiche e geopolitiche, ciò può essere

[15] M. REVAULT d'ALLONES, *La crisi senza fine*, Obarrao, Milano 2014.

indubbiamente vero, al punto che alcuni hanno paragonato il Presidente della Federazione Russa Vladimir Putin a Costantino il Grande, proprio in relazione alla valenza politica che può assumere il Cristianesimo in Russia, come collante civile della società e del popolo russo, dopo settanta ani di comunismo. Quello che qui ci interessa, invece, è proprio il confronto tra il radicamento del cristianesimo nel popolo russo, grazie all'attività della Chiesa e del monachesimo russo, che è la vera anima della Russia Cristiana e il disfacimento, apparentemente brillante, dell'Europa occidentale, per le quali, purtroppo, il multiculturalismo selvaggio è diventato un diktat o la realizzazione di una utopia irenica; ma, come tutti sanno, le utopie portano morte.

Per questo motivo tratteremo brevemente alcune figure, in particolare Pavel Florenskij, in un punto decisamente nevralgico: quello della religione e di Dio nell'ultramodernità, confrontandolo con alcuni pensatori occidentali, Del Noce in particolare.

Il ritorno a Dio nell'ultramodernità: Pavel Florenskij

Dove si radica in Pavel Florenskij questo modo diverso di guardare le cose? Ce lo dice lui stesso, quando quasi confessandosi con il lettore dice:" *Se la casa di San Sergio* (La Lavra della Trinità che si trova a Serjev Posad) *è il volto della Russia manifestatosi grazie a perizia d'arte somma, il suo fondatore ne è l'archetipo, l'archetipo di questa immagine della Russia, il*

protofenomeno della Russia"[16], perciò, continua più avanti il Nostro: "*Se vogliamo conoscere e capire l'anima russa, non possiamo non concentrarci su questo Angelo della terra di Russia, Sergio*[17]. Sin qui potrebbe sembrare un semplice discorso mistico o agiografico, ma in realtà la capacità di Florenskij di congiungere cultura e culto si coglie perfettamente nel seguito del discorso che sta facendo su San Sergio e sull'anima della Russia, un'anima che sa passare dalle vette della mistica alla profondità della filosofia. Infatti, non appena ha nominato il Santo Sergio, aggiunge: "*tanto più che la concezione del popolo e della Chiesa sugli angeli custodi poco si discosta dai concetti della filosofia: dall'idea platonica, dalla forma aristotelica, o piuttosto dell'entelechia, dal concetto più tardo, per quanto travisato, di ideale quale essenza sovra-empirica e sovra-terrena da incarnare con il gesto creativo di un'esistenza, generando con ciò la cultura della vita*"[18]. Ma l'anima della Russia è stata plasmata da questo santo mistico. Per questo motivo non si può comprendere la Russia se non si comprende questo mistico monaco; *"per capire la Russia bisogna capire la Lavra, e per penetrare l'essenza della Lavra bisogna osservarne con occhio attento il fondatore, riconosciuto come santo ancora in vita, il prodigioso starec e santo Sergio*"[19].

Questo approccio così diverso dal pensare secolarizzato dell'Europa, si manifesta non solo nel riconoscimento del profondo legame tra la Russia e

[16] P. FLORENSKIJ, cit. p. 135.
[17] P. FLORENSKIJ, cit. p. 136.
[18] Idem, cit. p. 136.
[19] Idem, cit. p. 136.

Platone, ma del modo nuovo e sempre antico con cui viene riletto e collegato allo spirito dell'anima russa. In lui la trascendenza conserva piena cittadinanza nella riflessione filosofica; chi lo dice è non solo un filosofo, non solo un prete uxorato, ma un matematico, un fine matematico ed un vero scienziato, nonché un testimone della fede nel gelo e nella persecuzione del comunismo sovietico, morirà infatti martire in un Gulag nel 1936. Nella relazione[20] che tenne il 17 settembre del 1908 preso l'Accademia Teologica di Mosca, alla presenza delle autorità ecclesiastiche, affrontò proprio questo tema. Parlando proprio di Platone definisce "*sacri*" i suoi dialoghi e continua dicendo che questi hanno: "*sentore di qualcosa di misterico, sono pervasi da un'ossessione divina. Sono come l'odore dell'incenso alle pareti di chiese rimaste chiuse troppo a lungo*"[21]. Dopo aver mostrato quanto l'idealismo sia l'elemento naturale della filosofia, il suo ossigeno, senza il quale essa appassirebbe e soffocherebbe, sue testuali parole, continua dicendo che la vera forza del platonismo sta tutta nel fatto che essa è radicata nella terra che l'ha prodotta e nel popolo che l'ha gestata. *"Quelle radici del platonismo con le quali esso istilla in sé l'umore, l'humus, di ciò in cui tutta l'umanità crede. Ed è proprio a questo radicamento al suolo che il platonismo deve la sua immortalità. Perché Platone non è frutto della filosofia di una scuola, bensì il fiorire dell'anima di un popolo, e fintanto che l'anima vivrà i suoi colori non appassiranno"*[22]. Chi non è stato, almeno

[20] P. FLORENSKIJ, *Le radici universali dell'idealismo*, SE, Milano, 2013, a cura di Natalino Valentini.
[21] P. FLORENSKIJ, cit. 15 s.
[22] Idem, p. 19.

per un attimo, nella sua vita seguace di Platone, ci dice Florenskij? È questo modo di conoscere le cose conservandone l'aspetto creaturale, questo sguardo completo che il pensiero russo conserva ad essere la linfa vitale di cui ha bisogno oggi l'Europa. "*La natura* tutta *ha un'anima, la natura* tutta *è viva, nel suo insieme e nelle sue componenti*"[23], ci ricorda il Nostro.

Ma se vogliamo cogliere il cuore della questione, che consiste in questo modo diverso di guardare le cose e che è il grande dono dell'anima russa e, allo stesso tempo fare tesoro, in quanto europei della lezione di Florenskij, circa il nostro relativismo e nichilismo, allora dobbiamo tenere presente quanto dice. In *La colonna e il fondamento della verità*[24] con estrema chiarezza, quasi conoscesse la nostra malattia; e certamente la conosceva perché il veleno del nichilismo era penetrato anche in Russia e, come ha ben colto Dostoevskij, altro profeta, avrebbe presto portato alla morte della rivoluzione. Ebbene Florenskij nella IV Lettera, intitolata *La luce della verità*, ci dice: "*se la ragione non partecipa dell'essere neanche l'essere partecipa della ragione, cioè esso è alogico, e allora è inventabile considerare illusoria ogni sorta di nichilismo, fino all'appassito e triste scetticismo. L'unico modo per uscire dal relativismo è riconoscere che la ragione partecipa dell'essere e che l'essere partecipa della razionalità*". Ma questo in un modo completamente diverso da come lo aveva pensato lo gnostico Hegel "*se è così, se l'atto* – continua Florenskij – *del conoscere ha non solo valenza gnoseologica, ma anche ontologica,*

[23] Idem, p. 28.
[24] P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento*, Mimesis, Milano – Udine, 2012.

non solo ideale ma anche reale. La conoscenza è una uscita *reale del conoscente da se stesso, oppure (le due cose si equivalgono) un reale* ingresso *del conoscente nel conosciuto, un'unione reale del conoscente e del conosciuto. Questa è la tesi fondamentale e caratteristica di tutta la filosofia russa e, in genere, orientale*[25]**.** Infine, la riflessione sul peccato e sulla Geenna cui Padre Pavel, come lo chiama affettuosamente il Valentini, dedica due lunghi capitoli di questa sua opera magistrale[26] ci fanno capire quanto sia avanti rispetto ai ciechi filosofi occidentali. In Europa, infatti, a quanto ne so, soltanto Augusto Del Noce ha nuovamente tematizzato questo concetto in filosofia, ed in filosofia politica, il che non è poco. E l'Europa, invece? In quale stato versa? Il tema del peccato è tenuto in considerazione da Del Noce il quale attraverso questo spiraglio, riesce a cogliere la profonda crisi in cui versa il pensiero occidentale e di cui si vanta, fino a farne il suo tratto caratteristico.

Se si esclude, infatti, il concetto di peccato dalla riflessione filosofica si esclude Dio. Per l'appunto, la condizione di peccato dell'uomo diviene la sua condizione naturale e il male, che è in lui, come conseguenza del peccato, viene proiettato fuori di lui, verso la società. Rousseau e Marx, che su questo tema hanno posizioni simili, sono un esempio lampante di questa concezione. Questa visione delle cose ha preso il sopravvento nella modernità, impedendo di elaborare intorno alla modernità un discorso più sereno e meno legato agli Aut-Aut. Del Noce e Florenskij sono due autori che, pur con percorsi doversi, si sono accorti di questo slittamento

[25] P. FLORENSKIJ, cit, p. 109, grassetto nostro.
[26] P. FLORENSKIJ, cfr. pp. 177 - 204.

della modernità e ne hanno descritto con profondo acume la dinamica. L'eliminazione del concetto di peccato dall'antropologia filosofica, e non solo, premette poi di concepire il processo storico come un processo di emancipazione. In realtà, così facendo il processo diviene, dal punto di vista pratico, via verso il liberalismo che predica la libertà come "liberazione da". Se noi, infatti, guardiamo da questo punto di osservazione lo sviluppo storico della modernità, cogliamo la trama che sottende l'intero processo storico. In questo senso Dugin ha perfettamente ragione quando dice: "*Nel liberalismo il soggetto era l'individuo, libero da ogni forma di identità collettiva e di appartenenza*"[27]. È proprio l'esclusione della condizione originaria di peccato dell'uomo, il rifiuto dello *status naturae lapsae* – tanto per intenderci – a generare il processo storico che porterà la civiltà occidentale e i suoi derivati verso l'ateismo. Ma la riflessione intorno alla condizione di peccato non è un argomento di sola pertinenza del discorso religioso, quanto di quello filosofico e religioso allo stesso tempo. Lo scadimento post-umano del tempo presente ha radici, dunque, profonde e antiche, legate al sorgere stesso della modernità. Lo stato di nuova innocenza, vantato dall'uomo all'inizio della modernità (e consistito anche nello spostamento del divino, al cui posto l'uomo pone se stesso), quello stato di innocenza che faceva essere la condizione mortale dell'uomo la sua condizione naturale, ha trovato nella tecnica il suo coronamento. D'altra parte, l'innegabilità dell'esistenza del male, di cui l'esperienza umana è piena e da tutti tangibile, eliminato il legame del

[27] A. G. DUGIN, *La Quarta teoria politica*, Nuova Europa, Milano 2017, 11.

male come sua conseguenza, ha poi spostato l'origine del male dall'uomo alla società. Se, dunque, volessimo caratterizzare quest'epoca, con tutti i limiti che può comportare un'etichettatura, potremmo tranquillamente definirla l'epoca della "nuova innocenza". il tratto caratteristico di quest'epoca, in cui ancora ci troviamo qui in Occidente, è proprio determinato da questo assunto, da questo assioma: nell'uomo non c'è peccato, cioè qualcosa che lo renda dipendente da un Salvatore, perché egli, per mezzo della tecnica, salverà se stesso e l'intera umanità. Questa è solo l'ultima forma che ha assunto l'utopia che, nel secolo scorso si presentava come utopia politica. Ecco allora emergere l'altro tratto caratteristico dell'uomo moderno: il suo rifiuto della dipendenza, qualunque essa sia, contro Dio, contro lo Stato, il genere, la sua stessa umanità; tale rifiuto è inteso come lotta per l'emancipazione[28].

L'attuale tappa politica di questa illusione è l'irenismo; l'idea cioè che sia possibile, anzi auspicabile, creare una società multietnica e multiculturale. Tornando al problema antropologico, che qui ora ci riguarda, non possiamo non notare che questo è il paradigma, (mi si lasci utilizzare questo paradigma kuhniano oramai entrato nel linguaggio comune di tutti) in cui si trova immersa oggi ogni manifestazione dell'umano, perfino quell'attività del pensiero, la più trascendente di tute quale è appunto la filosofia, avviene oggi senza riferimento alla Metafisica e dentro questo paradigma. Più ancora, avendo profondamente assorbito

[28] Quanto A. MacIntyre abbia, invece, colto nella dipendenza uno dei tratti caratteristici dell'essere dell'uomo emerge dal titolo di un suo lavoro: *Animale razionale dipendente*.

l'antimetafisica del nostro tempo, vera e propria *mè-ontologia*[29], essa, come volontà di potenza è divenuta antropologia. Tutto il processo storico della modernità, dalla invenzione dell'individuo, come sostituto della persona, si presenta come un processo verso la "liberazione-da", verso l'emancipazione da ogni forma di vincolo e di dipendenza. L'ateismo e l'irreligione di oggi, assieme allo sviluppo della tecnica, ne sono il coronamento. Ma questo processo storico, che ha portato all'irreligione non è il destino della modernità, come riteneva erroneamente Heidegger; esso piuttosto è un processo generato da una opzione originaria, per cui si nega in maniera irrazionale e filosoficamente ingiustificata la condizione di peccato dell'uomo, come ha perfettamente dimostrato A. Del Noce ne *Il problema dell'ateismo*[30]. Se Del Noce ha evidenziato quanto i mali del presente e le problematicità della modernità che da esso derivano, hanno la loro radice nel rifiuto della condizione di *staus naturae lapsae*, è stato Pavel Florenskij che ne ha studiato, dal punto di vista filosofico, la natura ontologica.

Che qui si stia trattando del tema ontologico su cui poggia l'intera essenza della modernità è indirettamente dimostrato dalla insistenza e ferocia verbale con cui

[29] Per *Mè – ontologia*, termine utilizzato anche da Dugin, si intende la negazione ultima dell'essere cui è giunta la filosofia contemporanea da Nietzsche in poi; essa è comunque una riflessione che si fonda sulla contraddizione della negazione dell'ente, come *ens crestum*, e quindi dotato di statuto, ragione, essere, per sostituire ad esso la creazione dell'essere dal pensiero, ora non più universale, ma del pensiero divenuto volontà di potenza.

[30] A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 1964 IV ed. 1990.

Nietzsche, in diversi punti della sua opera, torna sul problema. Ci soffermeremo, in maniera particolare, su alcuni aforismi de *La Gaia Scienza*[31] e sulla figura di Socrate in *La Nascita della Tragedia*. Nell'aforisma 135 de *La Gaia Scienza* Nietzsche si concentra sulla "origine del peccato", tema apparentemente marginale e poco filosofico, eppure tanto importante per Nietzsche da dedicargli un intero aforisma. Il tema centrale è che il peccato è qualcosa di antiumano; la condizione dell'esistenza del peccato pone in essere la sudditanza dell'uomo nei confronti di Dio, un limite allo sviluppo della sua potenza del superamento della sua stessa umanità. Esso è una invenzione ebraica, dice Nietzsche, un qualcosa che distoglie l'uomo dalla sua condizione terrena, puramente terrena. Questo attacco a Dio è anche un attacco alla ragione umana, ragione che il filosofo di Rochën usa quando argomenta le su tesi, sia pure espresse in forma oracolare. L'attacco a Socrate sia nella *Nascita della Tragedia*[32] sia nell'Aforisma 340 de *La Gaia Scienza* rappresentano l'attacco alla ragione che, in virtù del logos, domina le passioni. È con Socrate, infatti, che quel radicale cambiamento di paradigma della cultura greca che troverà in Platone e Aristotele il suo compimento. È Sempre Socrate che identifica l'uomo con la sua anime, ovvero con la sua *psychè*. L'attacco a Socrate è per Nietzsche l'attacco alla ragione umana ritenuta colpevole di voler ridurre la vita al concetto, ma Nietzsche viene dopo Hegel e forse è qui la radice del suo fraintendimento, probabilmente ci sono in lui dei pre-

[31] F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano,1984, p. 201.
[32] F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 2003, cit. par 11 e seg., pp. 75 - 111.

giudizi e delle pre-comprensioni non tematizzate che gli impediscono di comprendere realmente come stanno le cose. Soffermiamoci un attimo su questo aforisma per comprenderne a fondo il senso e la portata. Da una prima lettura si coglie subito che in Nietzsche è come se rivivesse l'acredine di Aristofane per Socrate. Il testo nietzschiano si presenta come una riflessione sulla morte di Socrate, così come ci è stata tramandata da Platone nel *Fedone*. Il passo in questione è proprio l'ultima esclamazione di Socrate che, rivolto a Critone, dice: '*O Kriton, efe, to Asklepio ofeìlomen alektryona*" e cioè: "O Critone, ricordati che siamo in debito di un gallo ad Asclepio"[33]. Ora, Asclepio è per i greci il dio della medicina cui è tenuto a a fare sacrificio il greco quando è guarito da una malattia. Se non si tiene conto dell'intera ricerca socratica e della filosofia platonica, che da essa discende, ha buon gioco Nietzsche; nel senso che effettivamente Socrate ritiene che la morte sia una liberazione dell'anima dal corpo, ma perché in quanto libera dai vincoli della corporeità potrà finalmente contemplare le idee, ovvero la verità che è immateriale. Certo, per Nietzsche la vita è tutta qui, nell'immanenza; ma così dicendo non dice nulla di nuovo, porta semplicemente a compimento una delle linee della modernità, quella appunto verso l'immanenza: tema questo dell'innocenza del divenire. Ma il vitalismo nietzschiano, che pervade tutto il nostro tempo, è la negazione più assoluta della trascendenza. Il superuomo è, infatti, fedele alla terra e la sua dimensione sta nell'essere per il tramonto. In realtà, il messaggio del

[33] PLATONE, *Fedone*, BUR, Rizzoli, Milano, 1999. A cura di A. Lami, cit. 118, a, 5 P. 386 – 7.

Fedone è ben altro e consiste nella II navigazione, che è il fondamento della ontologia platonica e del cambiamento di paradigma all'interno della filosofia greca, che non intenderà più la *physis* come il tutto.

Tipi ultramoderni, ovvero tipi umani nell'ultra-modernità

Il Signor Goljadkin
Una nota introduttiva

Ma i pensatori russi, possono anche farci comprendere lo stato della nostra malattia. In questo senso le pagine di Dostoevskij sono profetiche e magistrali. Qui ne scegliamo e commentiamo solo alcune, per la necessaria brevità *"Epoca dell'erranza"*, così Heidegger definisce la nostra epoca, ma erranza è errore, deviazione dal tragitto, tragitto che S. Tommaso d'Aquino definiva: "*verità ontologica*" dell'ente; e Gabriel Marcel, che ha compreso perfettamente la posta in gioco, definisce l'uomo: *Homo Viator*[34]. *Erranza* è opposto di *Pellegrinaggio* e significa deviazione dal tragitto, perdita del *telos*, del fine naturale che, l'ente, in quanto *ens creatum*, è chiamato a realizzare nell'arco della sua esistenza. Ovvero, che il venir meno del pensiero dell'essere è anche un venir meno all'ascolto dell'essere. *Ascoltando il logos non me è saggio convenire che tutto è uno* afferma Eraclito e ancora: *Di questo logos gli uomini non hanno intelligenza né prima di averlo ascoltato né dopo…* il punto di partenza

[34] G. MARCEL, *Homo viator*, Borla, Roma, 1980.

determina sempre il senso della comprensione; la situazione di partenza, (quella che Husserl nelle *Ideen*[35] chiama le *opinioni intenzionali permanenti* e Gadamer la pre-comprensione o i pre-giudizi, la situazione di partenza, dicevamo, può compromettere la comprensione) può compromettere la retta comprensione del messaggio e, addirittura, può diventare la conferma del nostro stesso pre-giudizio. Perché dico questo? Lo dico per il semplice fatto che, sebbene il nostro essere sia un essere in una determinata situazione, non tutte le nostre prospettive sono equivalenti. Esiste un vedere che non è un vero vedere; ed un comprendere che non è un vero comprendere. L'errore esiste e non è solo logico, ma anche ontologico. Per capire meglio questo punto ci si può rifare a S. Tommaso. Nella dottrina dei "Trascendentali", quando parla della verità dell'ente, il Nostro non la intende soltanto, con Aristotele, attinente al pensiero e, dunque, di pertinenza logica; egli la concepisce come pertinente anche all'ambito ontologico. Questa è la prima vera conseguenza dell'assunzione in filosofia della dottrina della creazione *ex nihilo*, rispetto alla Metafisica greca, per la quale *ex nihilo nihil fit*. "*Omne ens est verum, quia omne ens est ens creatum et est adequatio ad intellectum Dei "*[36]. Ogni ente è vero perché è adeguarsi della cosa all'intelletto creatore di Dio. Tutto ciò sta a significare che ogni ente, in quanto creato, è vocato ad essere fedele alla sua essenza; e ciò in virtù del fatto che in ogni ente creato essenza ed esistenza non

[35] E. HUSSERL *Idee per una fenomenologia filosofica e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino, 2002.
[36] S. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, Bompiani, Milano, 2005, a cura di Fernando Fiorentino, q. 1, art. 1.

coincidono; ovvero, ogni ente non è tutto e pienamente se stesso nel momento in cui è. Questo discorso vale per tutti gli enti costituiti di materia e forma, non perciò per i puri spiriti finiti. Ora, alcuni enti naturalmente conservano la loro verità ontologica, anche se la realtà naturale è macchiata dal peccato, altri, quelli cioè dotati di libero arbitrio, creati cioè apposta liberi da Dio, sono stati da Lui chiamati a rispondere liberamente alla loro verità ontologica, che costituisce l'essere del loro essere; verità che potenzialmente è in loro. Da qui l'origine del peccato e del male; peccato che spesso è sdoppiamento, alienazione, separazione da se stesso e dalla sua stessa radice, come nel caso del Signor Goljadkin.

L'alienato Signor Goljadkin

Nessuno meglio di Dostoevskij ha descritto l'erranza della modernità, anticipando il vuoto di senso dell'ultramodernità, nella quale siamo immersi, ormai dall'inizio del secolo. La sua è una vera e propria fenomenologia dell'esperienza diabolica. Attraverso le sue opere egli indaga i diversi piani in cui, e attraverso cui, questo diabolico – frutto della perdita del *telos* del nostro stesso esistere, cioè di Dio – si manifesta, come follia e sdoppiamento ne *Il sosia*, in cui, tra l'altro, viene descritta l'alienazione dell'uomo, il suo diventare parte dell'apparato burocratico, della macchina moderna dello Stato; come *ybris* del superuomo in *Delitto e castigo*; come declinazione sociale e politica di quella stessa *ybris* ne *I demoni*; come uccisione del padre, metafora del parricidio del nostro tempo, ne *I fratelli Karamazov*. Ci

soffermeremo brevemente su queste opere, nelle quali si manifesta questa profonda frattura che caratterizza l'ultramodernità[37]. Dostoevskij, descrivendo il caos che allora stava nascendo in Russia, che pure era con Pietro I entrata nella modernità, ha descritto la profonda crisi del mondo moderno, nato e compresosi come "emancipazione" e "frattura". Nota con grande acume una studiosa francese: "*la perdita della Trascendenza che dava al mondo umano i suoi punti di riferimento finali e inespugnabili comporta una crisi del significato e dei valori dell'esistenza in generale. La modernità è pervasa dalla crisi e, per dirlo ancora più brutalmente, la modernità stessa è un concetto di crisi*"[38].

Il signor Goljadkin, Jakov Petrovič Goljadkin, così si chiama il protagonista de *Il sosia*[39], è il più gogoliano dei personaggi di Dostoevskij; come Gogol è di un'ironia feroce nei confronti dei suoi personaggi, così qui Dostoevskij lo è con il suo eroe, il povero impiegato "consigliere titolare", quartultimo della tabella dei ranghi introdotta nel 1722 dallo zar Pietro il grande. Un tratto emerge con chiarezza, fin dalle prime battute di questo poema pietroburghese, come recita il sottotitolo del romanzo e cioè: il protagonista è solo, tremendamente solo, schiacciato dal suo ruolo, tramite il quale immagina di potersi riscattare ma che, in realtà, lo imprigiona,

---

37 Ho preferito scegliere il termine ultramodernità al posto di postmodernità per definire il nostro tempo, in quanto il postmoderno sembrerebbe essere un qualcosa di diverso dalla modernità; in realtà, questo nostro tempo è caratterizzato dal venire alla luce, in maniera completa e definitiva, proprio dell'essenza stessa della modernità.

38 M. REVAULT d'ALLONES, cit., p. 43.

39 F. M. DOSTOEVSKIJ, *Il Sosia*, Mondadori, Milano, 2008.

perché egli è la sua funzione, un vuoto guscio di noce, nulla più. "*Io ho dei nemici, Krestian Ivanočič, ho dei perfidi nemici che hanno giurato di prendermi…"* dice al suo medico. Ma non è in grado di dare un nome a questi suoi nemici, perché sono nemici impersonali, sono le forze dell'apparato che lo assorbono e lo divorano. Questa solitudine, che viene descritta da Dostoevskij, non con tinte tragiche ma grottesche, sarà l'acido in cui si scioglierà la sua anima, lo specchio infranto attraverso cui il personaggio si sdoppierà, fino alla follia. I suoi giorni si aprono e chiudono nell'orizzonte dei tentativi di affermazione e dei conseguenti fallimenti, tutti giocati sul voler essere, ma il Signor Goljadkin non ha essere: è solo il suo ufficio, che diviene la proiezione delle forze che lo assorbono, lo smembrano come Dioniso con le menadi, ma in lui non c'è rinascita, ma soltanto un finale ancora più grottesco, finale in cui un barlume di coscienza della sua condizione, accompagna il viaggio di Goljadkin verso il manicomio. Un barlume di coscienza accompagnato da "un grido" non certo dalla parola; una coscienza che si presenta solo come presentimento e che si raccoglie tutta in quel gesto disperato, descritto con uno schizzo da Dostoevskij: "il nostro eroe gettò un grido e si afferrò il capo". È, forse, un Nietzsche ante litteram? Può darsi.

Infatti, il signor Goljadkin si sdoppia, si allontana da sé si aliena nel suo doppio Jakov Petrovič, mostra la sua alienazione che si fa presente come alter ego, come altro da sé, a lui stesso irriconoscibile; ma la sua alienazione è la nostra stessa alienazione, il nostro stesso sdoppiamento, che l'Apparato assorbe in sé, perché l'Apparato prima disgrega e poi assorbe. In questo senso, il progresso coincide con l'efficienza dell'Apparato con il

raggiungimento del pieno regime della macchina stessa: l'Intelligenza artificiale, il cyborg, e l'assorbimento dell'uomo nella iper-natura virtuale, generata dalla onnipresenza della tecnica. Nel Signor Goljadkin è anticipata la nostra condizione nell'ultramodernità, dove ultramodernità intendiamo quel processo che caratterizza il nostro tempo; tempo in cui "*al massimo dell'alienazione*, dice chiaramente Augusto Del Noce[40], "*corrisponde la scomparsa del concetto di rivoluzione*": dove alla rivoluzione si stupisce la lotta per la modernità. Ecco come tutte le forze, cosiddette progressiste, coincidono con lo smisurato sviluppo della tecnica, cortocircuitando politicamente sinistra e capitale, in un abbraccio mortale con la destra liberista.

Di quest'epoca, inconsapevolmente, il povero Signor Goljadkin è la maschera, spogliata da ogni finzione. Ma in che senso, il personaggio dostoevskijano è l'uomo alienato del nostro tempo? Nel senso che egli semplicemente è la corteccia vuota, il pezzo dell'ingranaggio che, quando tenta di essere se stesso (ma chi è in fondo il Signor Goljadkin?) ovvero di vivere, è impacciato, fuori posto, ridicolo (ah con quale maestria Dostoevskij ci sa descrivere tutto questo!), perennemente altrove. Essere, come voler essere se stesso, e dover essere son lo "io" e il "tu" di questo poema gogoliano, perfettamente incastonato nella spettrale san Pietroburgo. Questo fa del Signor Goljadkin un uomo del nostro tempo; questo nostro tempo, in cui la perversità dell'Apparato assorbe financo la mente e non più solo il nostro corpo. Tempo della spersonalizzazione, della

[40] A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 314.

riduzione dell'uomo all'erranza nella follia, quando si tenta di scire dall'ingranaggio dello stesso Apparato. La condizione di Jakov Petrovič Goljadkin è lo spettro della nostra condizione e ciò perché proprio verso questa condizione ski dirige la nostra civiltà. L'Apparato, novello Moloch, divora e uccide, svuota, spersonalizza e sostituisce alla persona l'identità funzionale.

Raskolnikov, ovvero del Superuomo

Con Dostoevskij ci troviamo immediatamente dinanzi ad un paradosso, è uno scrittore, un vero gigante del pensiero; ma, in realtà, è un vero filosofo, non nel senso che abbia elaborato un sistema filosofico, ma nel senso che egli affronta in maniera tipologica quelli che sono i problemi fondamentali che l'uomo si è sempre posto. Nessuno, infatti, come lui ha sondato gli abissi della libertà umana vivendoli e narrandoli dall'interno. I suoi personaggi sono idee, idee che camminano, come ha ben evidenziato Berdjaev, ed in questo, per certi aspetti, somiglia a Kierkegaard e a Nietzsche; non a caso viene ritenuto essere l'iniziatore della corrente russa dell'esistenzialismo. Ma anche questo, in realtà, non è che un accomodamento di storiografia filosofica, Dostoevskij, infatti, è molto più di tutto ciò.

Volendo, dunque, limitarci solamente ad uno studio di alcuni aspetti filosofici del suo pensiero si trovano temi che vanno dall'etica alla metafisica, dalla religione al sociale, dal Cristianesimo alla politica; e non mancano spunti davvero interessanti per questi ultimi tempi apocalittici che stiamo vivendo. Indubbiamente, come ha

perfettamente descritto Berdjaev, il cuore profondo della filosofia di Dostoevskij è il tema della libertà, la libertà cristiana. Sì, il vero obiettivo di questo gigante della letteratura russa e del pensiero mondiale è stato descrivere cosa accade all'uomo quando si separa da Cristo. I suoi personaggi sono l'equivalente della descrizione fenomenologica di quello cha accade all'uomo quando si separa da Dio, separandosi da Cristo. In lui c'è un cristocentrismo che possiamo trovare solo nella grande tradizione mistica cristiana Ortodossa e Cattolica e, per quanto riguarda i mistici della Chiesa Cattolica basti citare S. Francesco, Santa Teresa d'Avila, S. Giovanni della Croce, i santi monaci ortodossi, cui sicuramente si è ispirato.

Si è detto che Dostoevskij è lo scrittore meno russo tra i russi perché in lui traspare più che lo spirito russo la decadenza moderna, ma ciò non è esatto né corretto. Berdjaev scrive nel suo *La concezione di Dostoevskij*[41]: *"Dostoevskij è russo fino in fondo, come uomo e come scrittore. Non si può immaginarlo fuori dalla Russia. Da lui si può conoscere l'anima russa. Egli stesso ne è un enigma, e ne racchiude in sé tutte le contraddizioni. Da Dostoevskij gli uomini dell'Occidente conoscono la Russia"*. Non solo ma Dostoevskij ha sentito, anticipato e descritto, la tempesta che si stava per avventare sulla Russia e poi sul mondo; in ciò è stato veramente profetico. Molto si è scritto su di lui e molti hanno scritto in maniera eccellente su di lui, chi analizzando la psicologia dei personaggi dei suoi romanzi, chi appiccicando il metodo freudiano ai suoi scritti quale

[41] N. BERDJAEV, *La concezione di Dostoevskij,* Einaudi, Torino, 2002, cit. p. 124.

criterio ermeneutico, chi quello sociologico o politico, nulla di tutto ciò coglie, a nostro modesto parere, il senso profondo del pensiero di Dostoevskij. Non è nostra intenzione stilare una galleria dei personaggi dostoevskijani allo scopo di far emergere da lì il suo pensiero e, quindi, il nucleo della sua filosofia; nostra intenzione è, invece, esporre ciò che ci parso essere l'unità profonda di tutta la sua opera, il suo centro catalizzatore.

Non si può non tener presente che qui non ci si trova dinanzi ad un sistema concettuale, ma dinanzi all'uomo stesso che agisce nell'orizzonte della sua libertà. Certo, non si può, né si deve, prescindere dall'opera ma l'approccio alla sua opera non sarà da parte nostra di tipo letterario, piuttosto filosofico. Tra gli uomini del sottosuolo, il giovane Raskolnikov è il più bilioso, forse, quello che più di ogni altro è "cattivo e malato", come dice di sé il protagonista delle *Memorie del sottosuolo*. Anche l'afoso clima dell'estate pietroburghese contribuisce ad esaltare lo stato eccitato, eccentrico, patrologico dello studente universitario. Il suo stambugio è l'anti-crisalide che partorisce non la farfalla ma il pazzo superuomo, il folle assassino di Dio; poiché, da Caino in poi, "*chi uccide un uomo uccide il mondo intero*" come recita l'adagio. Seguiamo Dostoevskij nella descrizione della malattia, del delirio di onnipotenza che colpisce l'uomo quando cancella Dio dalla sua vita.

"*All'inizio di un luglio caldissimo, sul far della sera, un giovane uscì dallo stambugio che aveva in affitto nel*

vicolo S., scese in strada e lentamente, quasi esitando, si avviò verso il ponte K."[42].

Così inizia il romanzo, la storia di questo giovane superuomo che tanto affascinò Nietzsche, al punto da far sì che il filosofo tedesco, giunto ormai sulla soglia dell'abisso della sua follia, nella gelida Torino, si immedesimava.... Afa e ombre, tenebre e arsura, fanno da sottofondo, da scenario, ai primi passi del Nostro. Ma non è tutto, in questo romanzo, in cui nulla è lasciato al caso, l'incontro o, meglio, l'essersi trovato presente, l'aver ascoltato il dialogo tra lo studente e il giovane ufficiale, in quella "trattoriuccia di infimo ordine"[43], (плохенький трактиришко, recita il testo russo), dov'era entrato dopo aver impegnato l'anello di Dunečka presso la vecchia usuraia, è la manifestazione dell'azione tragica che in lui, nella sua mente alienata, ancora non aveva preso forma. Val la pena di citare per intero questa pagina del romanzo che, ritengo essere di importanza fondamentale per le implicazioni filosofiche che contiene. Ecco il testo:

> *"... sai che ti dico? Io quella maledetta vecchia l'ucciderei e la deruberei e, te l'assicuro, senza il minimo rimorso", aveva detto lo studente accalorandosi.*
>
> *Di nuovo l'ufficiale era scoppiato a ridere, mentre Raskolnikov trasaliva. Com'era strano tutto ciò!*
>
> *"Senti, voglio farti una domanda seria," aveva aggiunto lo studente, infervorandosi sempre di più. "Certo, io stavo scherzando, ma pensa un po': da un lato, una vecchietta insulsa, assurda, miserabile, cattiva, malata, che non è utile a nessuno, anzi, è*

[42] F. M. DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*, Parte I, cap. I.
[43] Ibidem Parte I, cap VI.

dannosa a molti, che non sa lei stessa perché vive, e che comunque presto morirà. Capisci? Eh?".

"Capisco, capisco," aveva risposto l'ufficiale, fissando attentamente il suo infervorato compagno.

"E adesso sentimi bene. Dall'altro lato, abbiamo energie giovani, fresche, che vanno in malora, così senza nessun appoggio, a migliaia; e questo succede dappertutto! Cento, mille opere e iniziative buone si potrebbero avviare e realizzare con i soldi della vecchia, che invece li ha destinati ad un monastero! Centinaia, forse migliaia di esistenze indirizzate sul giusto cammino; decine di famiglie salvate dalla miseria, dalla disgregazione, dalla corruzione, dalle malattie veneree, e tutto coil suo denaro. Ammazzala, prendi i suoi soldi e poi, con essi, mettiti al servizio dell'umanità e della causa comune: non credi che un piccolo delitto sarebbe compensato, in questo modo, da migliaia di buone azioni?

Per una sola vita, migliaia di vite salvate dal marciume e dalla rovina. Una sola morte, e cento in cambio: ma questa è matematica! Che cosa conta, sulla bilancia collettiva, la vita di quella vecchia tisica, stupida? Non più della vita di un pidocchio, di uno scarafaggio, anzi meno, perché la vecchia è dannosa. Rovina la vita agli altri…"[44].

Questa pagina può essere definita il Prologo dell'anti-vangelo del superuomo. Infatti, il manifesto del superuomo recita: "Per una sola vita", la vita della vecchia usuraia da uccidere, "migliaia di vite salvate dal marciume e della rovina". Qui viene espresso il senso dell'anti-sacrificio anti-cristico, ovvero quello di uccidere un essere, ritenuto indegno di vivere e poi con il ricavato fare del bene all'umanità; già, proprio così, fare del bene

[44] Ibidem.

all'umanità. Oh, sì! Com'ha ben espresso Solov'ëv[45] l'anticristo sarà un filantropo ed un benefattore. E, ancora, fa dire Dostoevskij allo studente nella bettola: "*ma questa è matematica*". Ecco l'essenza vera della civiltà della tecnica, di cui il liberalismo e il socialismo sono solo le facce di una stessa medaglia; e il liberismo e il comunismo solo gli esecutori fedeli. Ecco la riduzione della qualità alla quantità, tanto sognata e teorizzata da Engels, con il suo "Diamat". Tutto ciò non deve stupire, la vera triade è Lenin, Stalin e Ford[46]. Il taylorismo era, infatti, il sogno di Lenin e di Stalin, non solo del capitalismo, ma anche del comunismo; l'idea della riduzione dell'uomo alla macchina, della progettazione e pianificazione scientifica dell'uomo, l'idea del potere delle macchine di trasformare l'uomo e l'universo, di fonderli assieme armonicamente, sono tipici delle due teorie economiche. Il mondo come una fabbrica e l'uomo stesso, ridotto a merce e meccanismo, proprio da quel marxismo che avrebbe dovuto salvarlo e che, oggi, come materialismo senza dialettica e senza sintesi, è diventato la filosofia della borghesia vincente tinta di rosso liberal. Ma Dostoevskij, vero profeta russo che parla a tutta l'umanità, lo aveva, in un certo senso, presagito e descritto già nella patologia di Raskolnikov.

Il delirio della modernità, come luogo della negazione della "trascendenza verticale", si fonda si due concetti: 1) emancipazione e riduzione della persona ad individuo; 2)

---

[45] Cfr. V. SOLOVËV, *I tre dialoghi e il Racconto dell'anticristo*, Fazi editore, Roma, 2017, p. 158.

[46] Cfr. O. FIGES, *La danza di Natasha*, Einaudi, Torino, 2008, pp. 395-397 e T. Todorov, *L'arte nella tempesta*, Garzanti, Milano, 2017, pp. 14-22.

cancellazione della condizione di peccato dell'uomo, della sua caduta iniziale e sostituzione dell'uomo a Dio. Tutto ciò comporta lo schiacciamento del concetto di "libertà" su quello di "liberazione". Su questo principio si basa il prossimo passaggio della nostra civiltà: liberazione dal proprio corpo e, tramite la tecnologia informatica e robotica, unione tra umano e macchina nell'info-spazio cibernetico. Tra l'altro, nell'orizzonte della tecnica, in questo tipo di società dove la condizione inziale dell'uomo è l'innocenza, come "innocenza del divenire", ovvero tempo privo di colpa, al posto della condizione inziale della nostra storia umana come condizione di caduta e di peccato, viene meno la distinzione, e dunque il limite, tra ciò che è secondo natura e ciò che è contro-natura. "Eh, mio caro", dice lo studente nel passo del romanzo su citato, "la natura si può correggere e dirigere", ed è vero, ma dove e come? verso quale *telos*? Sta tutto qui il problema. (...) "Che cosa conta, sulla bilancia collettiva, la vita di quella vecchietta tisica, stupida e malvagia?"

E così, questo prototipo dello Übermensch ante litteram è il nichilista progressista per il quale la morte di un uomo non conta niente se poi, da quella morte, si può iniziare un processo di azioni il cui fine sarà il bene dell'umanità. Cos'è, infatti, la morte della "vecchia" usuraia per il "giovane" Raskolnikov? Qui c'è un tema antropologico che, finora, non mi pare sia mai stato trattato dagli studiosi di Dostoevskij: quello, appunto, dello scarto generazionale. In fondo, è proprio lo spirito del progresso che ha trasformato l'antico in vecchio.

In questo romanzo, Dostoevskij affronta il tema dal punto di vista antropologico; sarà ne *I demoni* che lo stesso tema verrà affrontato da un punto di vista sociale e

politico. L'usuraia, questa sarebbe la sua colpa peggiore, è anche vecchia; è, dunque, simbolo della sclerosi, di ciò che si è fossilizzato, di ciò che deve essere abbattuto e superato, se si vuole costruire una nuova umanità. Raskolnikov compie il male, ma è in lotta con se stesso, in lui permane un barlume di umanità. È solo, separato dal suo popolo. Ecco un elemento no ancora sufficientemente sottolineato. Il narodničestvo (народничество) dostoevskijano qui emerge con estrema chiarezza, un populismo religioso che permea tutta la sua opera; un narodničestvo religioso che, per essere pienamente compreso, va collegato al potere salvifico del suolo russo, della Santa madre Russia. Qualcosa di simile al motto di Bellarmino: "*Extra Ecclesia nulla salus*", determinato dal differente rapporto tra Sacerdozio ed Imperium che c'è tra Oriente e Occidente e, in particolar modo, da come questo si è sviluppato in Russia.

Raskolnikov, dunque, si è separato, sua sponte, dal popolo russo che è la Chiesa russa (includendo ovviamente in esso anche il sacerdozio). Dostoevskij non a caso ce lo presenta, fin dall'inizio, in questo modo, solo nel suo stambugio. Ma Raskolnikov, il cui nome esprime con chiarezza il suo essere separato (Raskol, e letteralmente Raskolnikov раскольников significa scismatico, separato dal popolo, nel suo significato appunto religioso), possiede in sé ancora una scintilla di bene, di luce: la sua coscienza che lo tormenterà sin dall'inizio e che sarà il suo inflessibile e incorruttibile accusatore fino a condirlo alla confessione del suo crimine e, così, ad iniziare il cammino di redenzione che lo ricongiungerà con la sua terra e con il suo popolo. La sua coscienza non è ancora completamente morta, può

redimersi, la grazia in lui può ancora agire; il peccato, riconosciuto come tale, può essere espiato. E tutto ciò grazie anche al legame affettivo familiare, ancora potente, della madre e della sorella, qualcosa di vivo rimane in lui.

Insomma, Raskolnikov è un uomo russo in quanto uomo ontologicamente pre-ultramoderno, in lui la ultramodernità, intesa come epoca della morte di Dio pienamente compiuta, non agisce ancora pienamente su di lui, non così con i protagonisti de *I demoni* che anticipano quelli della generazione del '17. Egli, ripetiamo, può cioè iniziare un cammino di conversione, che è anche cammino di riconciliazione con la terra, con l'humus da cui viene, un cammino verso Oriente, è questo infatti, il senso del suo esilio in Siberia.

Bibliografia minima consultata

ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, BUR, Rizzoli, Milano, 1998
BERDJAEV Nikolaj, *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino, 2002
DEL NOCE, Augusto, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 1964 IV ed. 1990
DEL NOCE, Augusto, *L'epoca della secolarizzazione,* Aragno, Torino, 2015
DOSTOEVSKIJ Fëdor M., *Delitto e castigo*, Einaudi, Torino, 1994
DOSTOEVSKIJ Fëdor M., *Il Sosia*, Mondadori, Milano, 2008
DUGIN Alexandr G, *La Quarta teoria politica*, Nuova Europa, Milano 2017
FIGES Orlando, *La danza di Natasha*, Einaudi, Torino, 2008

FLORENSKIJ Pavel, *La mistica e l'anima russa*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2006
FLORENSKIJ Pavel, *La colonna e il fondamento*, Mimesis, Milano – Udine, 2012
FLORENSKIJ Pavel, *Le radici universali dell'idealismo*, SE, Milano, 2013
HUSSERL Edmund, *Idee per una fenomenologia filosofica e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino, 2002
MARCEL Gabriel, *Homo viator*, Borla, Roma, 1980
NIETZSCHE, Friedrich, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 2003
NIETZSCHE, Friedrich, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano,1984
ORTEGA Y GASSET Josè. *Meditazioni sulla tecnica,* Mimesis, Milano, 2011
PLATONE, *Fedone*, BUR, Rizzoli, Milano, 1999
REVAULT d'ALLONES Myriam, *La crisi senza fine*, Obarrao, Milano 2014
SOLOVËV Vladimir, *I tre dialoghi e il Racconto dell'anticristo*, Fazi editore, Roma, 2017
TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, Bompiani, Milano, 2005, a cura di Fernando Fiorentino
TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I/II, a cura di Umberto Galeazzi, BUR, Rizzoli, Milano, 2010

VITO SIBILIO

Note sulla storicità della vita di Giuseppe di Nazareth, sposo di Maria e Padre putativo di Gesù

L'indagine sul Gesù storico può e deve essere accompagnata da una parallela sui personaggi principali della sua vita, in quanto nessuno vive da solo nella storia. Nella fattispecie, dopo la trattazione dedicata da me a Maria, una attenzione particolare spetta a Giuseppe, il padre putativo di Gesù, che ne fu anche l'educatore. Per lui è possibile, esattamente come per il Figlio, risalire alle circostanze concrete della sua esistenza, attraverso lo stesso metodo e partendo dal presupposto che la figura di Giuseppe è, dopo quelle di Gesù e Maria, la più importante per la fondazione del Cristianesimo. In effetti, Giuseppe non solo è protagonista dei fatti dell'Infanzia di Gesù sotto certi aspetti anche più di Maria, in quanto prende decisioni fatali che inseriscono il Figlio nella dinastia davidica, lo fanno nascere nella città della Promessa, ossia Betlemme, e lo mettono in salvo dapprima in Egitto e poi al sicuro a Nazareth, ma è anche colui che lo educa, lo forma, lo guida, con un ruolo che la dogmatica rischia di far sbiadire e che invece la psicanalisi moderna ci insegna a rivalutare. È sempre Giuseppe che sposa, protegge, comprende e tutela Maria, colui che dà forma ai suoi grandissimi ideali spirituali in

una esistenza familiare concreta. La ricerca su Giuseppe è dunque doverosa e, allo stato attuale delle conoscenze sul Gesù storico, più facile e ricca di elementi, al di là delle nebbie della demitizzazione del secolo scorso. Si può dire che per il padre educatore di Cristo sia giunto il momento di una ricerca più accurata e disinvolta, sino ad approcciarne la problematica storica con precisione, grazie alla vasta messe di fonti disponibili.

In quanto segue proporrò una catalogazione delle fonti storiche, dei riscontri monumentali e documentari e una riflessione sul senso storico dei racconti degli apocrifi giuseppini, quale apporto ad uno studio di insieme sulla vita del Padre educatore di Cristo.

Le fonti storiche bibliche sulla vita di Giuseppe di Nazareth

Su Giuseppe abbiamo fonti bibliche, apocrife e postbibliche. Cominciando dalle fonti bibliche, premetto che darò per acquisito ciò che concerne sia la datazione dei Vangeli che la loro composizione e che ho sostenuto ed argomentato in altri lavori[1], nonché quanto riguarda la loro armonizzazione e la disamina a sostegno della loro storicità anche nei racconti della partenogenesi del Cristo e dell'assunzione della sua paternità da parte di Giuseppe[2], così da non essere costretto ad appesantire

[1] V. SIBILIO, *La datazione interdisciplinare dei Vangeli. Una messa a punto della situazione*, ed. online in Christianitas, Rivista di storia cultura e pensiero del Cristianesimo, I (2013), pp. 115-226, poi in ID., *Sulle tracce del Gesù storico*, amazon.com 2015.

[2] V. SIBILIO, *Per una concordanza dei racconti kerygmatici dei*

questa trattazione con dati già noti. Detto questo, identifichiamo due fonti bibliche, afferenti ad una medesima tipologia, il *midrash pesher* dei Vangeli dell'Infanzia. Esso in origine fu un tutt'uno in una composizione ebraica assai arcaica ma nel contempo anche molto diversa da quelle simili della tradizione giudaica. Il testo originale dell'Infanzia di Gesù, scritto sulla base della testimonianza stessa di Maria e di chi le fu molto vicino, anteriore ai Vangeli canonici e confluito nel Vangelo primitivo usato per la predicazione, a differenza dei *midrashim* giudaici, non crea fioriti racconti attorno a brani biblici, ma cerca brani biblici a sostegno dei racconti, con un processo inverso che, attraverso le successive rielaborazioni, ha sviluppato una ricerca teologica ed esistenziale libera e vissuta, ha conservato un nucleo storico con la relativa ambientazione geografica e culturale, ha colto allusioni secondarie ad eroi culturali giudaici impliciti nei fatti stessi e nel loro significato, ha esplicitato riferimenti filologici e profetici, ha ammaestrato mediante una tematizzazione edificante della parola divina, diventando anche un *midrash halakico*.

In questa tipologia abbiamo anzitutto il Vangelo di Matteo[3], in quanto primo cronologicamente, che però fa una selezione rigida dei fatti a disposizione della memoria tramandata a voce o per iscritto. Le notizie storiche che tramanda sono la discendenza davidica di Gesù e quindi l'inserimento di Maria nel clan dei discendenti dell'antico Re, mediante il matrimonio con Giuseppe, ma anche la partenogenesi di lei. A complemento di ciò ci informa che

Vangeli, ed. on line su Christianitas III (2014), pp. 99-336.
[3] Mt 1-2.

la Sacra Famiglia ebbe casa e domicilio a Betlemme e che dovette abbandonarla a causa delle persecuzioni di Erode per fuggire tra le fiorenti comunità giudaiche d'Egitto. Da qui si trasferì a Nazareth per sfuggire alla potenziale minaccia di Archelao. Il Vangelo vuole valorizzare il messianismo davidico e innestare su di esso ogni altra forma di interpretazione del ministero del Cristo venuto. In ragione di ciò il vero protagonista di questa sezione sull'Infanzia è proprio Giuseppe, dal cui punto di vista sono narrati tutti i fatti, anche a scapito di particolari soprannaturali di grande valore come l'Annunciazione di Gabriele.

La seconda fonte biblica è il Vangelo di Luca[4], che pur essendo posteriore usa con più dovizia di particolari la fonte originale sull'Infanzia di Gesù. Il materiale usato in effetti ha una coloritura diversa da quello scelto da Matteo. Lo si comprende solo nell'ambiente dei "Poveri di Dio" e di sicuro fu gelosamente custodito tra i parenti di Maria, specie in quel di Nazareth. In controluce si legge in esso una volontà di marcare la differenza con il messianismo davidico. Luca tuttavia supera questi pregiudizi scaturenti dalla mentalità dei vari testimoni e tramanda le notizie con scrupolo storico e precisione teologica. Maria, sposata a Giuseppe e dimorante come lui a Nazareth prima di iniziare la convivenza coniugale, concepisce di Spirito Santo adempiendo la profezia del messianismo davidico in un modo diverso da come la potevano intendere i lettori del nudo testo di 2 Sam 7,12. In ragione di ciò il riconoscimento della sua maternità non viene dai parenti del marito ma dai suoi, ossia da

[4] Lc 1-2.

Elisabetta e Zaccaria. Trasferitasi a Betlemme in occasione del censimento di Quirino, vi ha all'inizio una dimora provvisoria nella casa dei davidici, nella quale partorisce in condizioni precarie. Il Bambino è riconosciuto dai pastori, da Simeone e da Anna. Poi la Sacra Famiglia, adempiuta la Legge – formula sul cui significato allusivo mi sono dilungato in altra sede[5], rientra a Nazareth. Quando Gesù ha dodici anni, i genitori lo portano a Gerusalemme dove si rende protagonista di un episodio emblematico, trattenendosi al Tempio e mostrando precocemente la sua personalità e il mistero che l'accompagna. Giuseppe è qui un comprimario, ma che svolge funzioni fondamentali: accompagna la famiglia a Betlemme, porta la moglie e il figlio al Tempio e partecipa al rituale della Purificazione, cerca attivamente Gesù durante la sua scomparsa.

Le fonti storiche apocrife sulla vita di Giuseppe

La più antica fonte apocrifa su Giuseppe è il Panegirico della Chiesa Giudeo-Cristiana su San Giuseppe, attribuito allo stesso Gesù – che lo avrebbe pronunziato sul Monte degli Ulivi – ma che fu composto da un giudeo-cristiano del II sec., aveva una funzione commemorativa del Patriarca e si leggeva presso il sepolcro nazaretano della famiglia del Padre educatore di Cristo il 2 agosto, il 5 marzo e il 22 dicembre[6]. Il testo subì forse alcuni

[5] Cfr. sull'arg. V. SIBILIO, *Per una concordanza dei racconti dell'Infanzia*, in Christianitas IX (2017), pp. 347-415.
[6] *Historia Josephi Fabri Lignarii, testo arabo,* a cura di A. BATTISTA – B. BAGATTI, Gerusalemme 1978.

rifacimenti nel IV sec.[7] e tra il 600 e il 650[8], quando assunse la forma e il titolo di Storia di Giuseppe il Falegname. In esso sono narrate le medesime cose che racconta il Protovangelo di Giacomo sul matrimonio tra Maria e Giuseppe e sulla nascita di Gesù, precisando che essa avviene nella casa di Giuseppe stesso, ossia presumibilmente dei suoi parenti, dato che il Bambino viene alloggiato negli ambienti destinati agli animali e nemmeno in quelli degli ospiti, verosimilmente occupati proprio per il censimento da altri consanguinei. Su questo testo ci diffonderemo più avanti. Per ora vale la pena di sottolineare i caratteri tipicamente giudaico-cristiani che esso ha sempre conservato: la manifestazione dei misteri fatta sul Monte Oliveto, la dottrina dell'autoincarnazione del Verbo, la paura della morte, il tema della scala cosmica, il concetto di giusto/peccatore, l'esistenza degli Angeli psicopompoi e di vesti di luce. Legato alla tradizione sacerdotale del Protovangelo di Giacomo a proposito di Maria, segue l'insegnamento di Matteo nei racconti della Nascita e quello di Giovanni in escatologia[9].

Un'altra fonte apocrifa che vale la pena di citare è appunto il summenzionato Protovangelo di Giacomo, del 200 ca., in cui si raccoglie quella tradizione levitica che risale al clan familiare di Maria di Nazareth e che venne presumibilmente condivisa da quei sacerdoti che aderirono al Cristianesimo e che, prima di ciò, erano

[7] S. DE FIORES, *Giuseppe*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. DE FIORES-S.MEO, Milano 1985, pp. 633-655, in partic. p. 647.
[8] E. PERETTO, Apocrifi, in *Nuovo Dizionario*, p. 112;
[9] E. TESTA, *Maria di Nazareth*, in *Nuovo Dizionario* pp. 874-875.

vicini alla Scuola essena. Su di esso tornerò più avanti per quanto riguarda Giuseppe[10].

La tradizione del Protovangelo fu raccolta, senza particolari ampliamenti ma con un completo rifacimento, dalla Chiesa latina con il Vangelo dello Pseudo-Matteo del VII-VIII sec. e con il Libro della Natività di Maria dell'846-849. A quanto insegnato dai Vangeli canonici e dal Protovangelo si oppose, significativamente, il Vangelo di Filippo, testo gnostico del III sec. o anche più antico, che non avrebbe sottolineato la paternità naturale di Giuseppe se la concezione pneumatica di Gesù non fosse stata più antica[11]. Nello stesso periodo, intorno al 240, la *Pistis Sophia* tenta di annettere alla mitologia gnostica la concezione pneumatica di Cristo che però non osa negare[12].

Altri apocrifi sull'Infanzia e quindi indirettamente o direttamente interessanti per la vita di Giuseppe sono il Vangelo dello Pseudo-Tommaso, quello Arabo e quello Armeno. Il primo è datato, ma in modo incerto, al VI sec. e non va confuso con l'altro apocrifo intestato all'Apostolo e risalente al II sec. In questo Vangelo dell'Infanzia sono narrati i miracoli di Gesù tra i cinque e i dodici anni, con intenti edificanti. Il testo è un rimaneggiamento di un originale gnostico i cui tratti sono ancora ben visibili. Più che una fonte storica evenemenziale è importante per la storia delle idee sull'Infanzia di Gesù. Il Vangelo Arabo, datato tra il VI e il VII sec., è una composizione eclettica ispirata al Protovangelo di Giacomo e al Vangelo di Tommaso. Il Vangelo Armeno ha anch'esso questa

[10] TESTA, *Maria di Nazareth*, p. 873; PERETTO, *Apocrifi,* pp. 117-119.
[11] *Loghion* 91.
[12] PS 61-62.

duplice dipendenza e risale al 599 ca.; ha la caratteristica di riportare, per primo, i nomi dei Magi, in un rifacimento che però risale all'XI sec. Tutti questi Vangeli hanno come caratteristiche comuni la narrazione di tradizioni orali frammiste a leggende, per completare la narrazione canonica e, in parte, quella del Protovangelo. Sono inoltre finalizzati a difendere posizioni teologiche locali difficilmente accettabili nella Grande Chiesa, suffragandole con fatti più o meno inventati o reali. In generale hanno una teologia attendibile e in sintonia con le proposizioni più importanti del Credo cattolico[13].

Le fonti storiche postbibliche

Sono essenzialmente le fonti patristiche. Sebbene per secoli nella letteratura dei Padri non vi fu una sola opera dedicata esclusivamente al Santo, non mancano riferimenti importanti alle vicende di Giuseppe, specie negli autori più antichi. Giustino si fece sostenitore dell'ipotesi del sospetto[14], assieme ad Eutimio[15] e ad Agostino[16], come motivazione per la quale Giuseppe voleva licenziare in segreto Maria dopo la sua partenogenesi. Giovanni Crisostomo invece asserì che Giuseppe voleva farlo proprio perché sapeva che Maria era innocente, altrimenti avrebbe dovuto consegnarla alla lapidazione[17]. Il vescovo costantinopolitano dimostrava

[13] PERETTO, *Apocrifi,* p. 112.
[14] GIUSTINO, *Dialogus cum Triphone*, 78, 8 in PG 6, 657.
[15] EUTIMIO, *Commentarium in Matthaeum*, 1, 18.20, in PG 129, 128.
[16] PG 33, 657; PG 38, 338. 510 s.
[17] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthaeum Homelia I*, in PG 57, 44

così di avere una intelligenza più profonda del dato biblico. La stessa notizia la danno Efrem Siro – di solito ben informato sulle cose del NT[18] – Basilio Magno[19], Girolamo[20] e Pier Crisologo[21]. Ancora ad Agostino dobbiamo la notizia che Giuseppe, esattamente come Maria, volle contrarre un matrimonio verginale, costruita su una mera argomentazione logica, in quanto nessun'altra unione sarebbe stata possibile con chi, come lei, aveva fatto un voto di castità[22]. Sulla perpetua verginità di Giuseppe, di cui quindi escludono precedenti matrimoni, sono concordi Girolamo[23] e Massimo di Torino, il quale afferma anche con chiarezza che il Santo era un uomo giovane, perché solo così avrebbe potuto proteggere Maria e tutelarne l'onore nella concezione verginale, il cui frutto fu creduto suo[24].

I riscontri archeologici alle testimonianze sulla vita di Giuseppe

Già la cittadina di *Nazareth* è di per sé una acquisizione archeologica, visto che a lungo se ne mise in discussione l'esistenza. Recentemente qualcuno ancora

ss.
[18] EFREM, *Diatessaron,* in SC 121, 68.
[19] BASILIO MAGNO, *Homelia in Sanctam Christi Generationem*, 3, in PG 31, 1464.
[20] PL 26, 24.25.
[21] PL 52, 588. 657.
[22] AGOSTINO, *De Sancta Virginitate* 4, 4, in PL 40, 398.
[23] GIROLAMO, *Adversus Helvidium*, 19, in PL 23, 213.
[24] MASSIMO DI TORINO, *Sermo LIII*, in PL 57, 639.

ha negato la continuità insediativa del sito[25], ma le motivazioni a favore di essa rimangono sempre valide e sono capaci di fugare anche questa nuova incredulità. Le tombe ebraiche con relativi ossari che attestano la presenza ebraica del I secolo[26]; i manufatti ellenistici e paleocristiani dello stesso secolo –come frammenti di ceramica, un vaso da cucina, lampade– rinvenuti negli scavi nazaretani del 1969 supervisionati da Bellarmino Bagatti[27]; la casa, ancora del I sec., rinvenuta da Alexandre Yardenna nel 1997 nei pressi della Basilica dell'Annunciazione e contenente oggetti di ceramica di quel secolo e del successivo, non suscettibili di contrarre impurità rituale e quindi specifici per l'uso domestico ebraico, e con annessa una trincea predisposta presumibilmente per difendersi dai Romani durante la Prima Guerra Giudaica[28]; le monete ellenistiche e romane rinvenute nel predetto scavo ed usate nel periodo citato[29]; la casa rinvenuta nel 2009 e ancora afferente al I secolo, nella quale sono stati rinvenuti vasi di ceramica[30] e di gesso databili dal periodo tardo ellenistico fino a quello

---

[25] R. SALM, *The Myth of Nazareth, The Invented Town of Jesus*, in http://www.nazarethmyth.info/

[26] http://www.patheos.com/blogs/religionprof/2013/06/nazareth-in-the-first-century.html

[27] N. L. GEISLER, *The Popular Handbook of Archaeology and the Bible*. Eugene, OR, 2013, p. 319.

[28] http://www.gesustorico.it/htm/archeologia/casa-nazareth.asp; http://aias.org.uk/tag/yardenna-alexandre

[29] GEISLER, *The Popular Handbook,* p. 320.

[30] http://www.antiquities.org.il/article_eng.aspx?sec_id=25&subj_id=240&id=1638&module_id=#as

romano[31] – e che quindi attestano l'esistenza del sito anche nel I sec. a.C.– l'altra casa con cortile, pur essa del I sec., avente intatte finestre e porte[32], con evidenti segni di culto cristiano – tanto che Ken Dark nel 2015 ha suggerito, in alternativa a quella di cui diremo, che fosse stata la dimora dell'Infanzia di Gesù[33]: queste sono evidenze archeologiche sufficienti per chiudere definitivamente la questione sulla discontinuità del sito nazaretano. Ai tempi di Gesù era un villaggio di circa cinquanta case di circa quattro acri, abitate da ebrei devoti e poveri[34], con una popolazione al massimo di centocinquanta unità, ai piedi delle colline della Bassa Galilea. Mai in precedenza era stata nominata nella Bibbia[35]. Gli abitanti erano tutti discendenti di David

---

31 https://www.cleveland.com/religion/index.ssf/2009/12/archaelogists_in_nazareth_say.html

32 https://www.livescience.com/49941-jesus-home-photos.html

33 http://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-sites-places/biblical-archaeology-sites/has-the-childhood-home-of-jesus-been-found/

34 http://www.aparchive.com/metadata/youtube/87363c36b8d9af9378057b2c0705e2f6

35 Per quanto andiamo a dire su Nazareth cfr. B. PIXNER, *Sulle strade del Messia – Luoghi della Chiesa primitiva alla luce delle nuove scoperte archeologiche,* Padova 2013, p.48, n.38 (ed. orig.: *Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judenchristentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse*, Giessen 1991, 2010; ed. ingl.: *Paths of the Messias and Sites of the Early Church from Galilee to Jerusalem*, San Francisco 2010, entrambe a cura di R. RIESNER), pp. 15-16; 39-46, con bibliografia in apparato. Per gli scavi cfr., *sub voce*, R.RIESNER in *Das Große Bibellexikon* (GBL), voll. I-III, Brockhaus-Brunnen 1987-1989, 1990², II, 1990², coll.1036-1037; ID., *s.v.*, in *Neues Bibel Lexikon*, a cura di M. GÖRG- B. LANG, vol. II,

(1000-961) e si facevano chiamare Nazorei (Ναζωραῖοι; **נוצדים**), per adempiere Is 1,1, in cui si dice che un virgulto (*nezer* **נצר**) germoglierà dalle radici del tronco di Iesse. I davidici erano tornati a scaglioni in Palestina sin dal 520 a.C. con Zorobabele[36], proseguendo con Esdra nel 457 a.C.[37] e continuando a giungere sin nel II sec. a.C. Proprio alla fine di quest'epoca si ripopolò Nazareth, il cui nome originario ci è sconosciuto, essendo stato abbandonato nel 733 a.C. ai tempi dell'invasione degli Assiri. Gli immigrati erano provenienti da Babilonia; essi approfittarono della conquista asmonea della Galilea per un più massiccio esodo. Gli scavi infatti attestano che vi è soluzione di continuità insediativa proprio prima di quest'epoca. I clan davidici giunti da Babilonia in corrispondenza dell'indipendenza asmonea si stanziarono prima in Batanea (ossia il Basan)[38] per poi spostarsi a Nazareth. Giulio Africano (220 d.C. ca.), nativo di Emmaus, ci informa che i discendenti di David vivevano in villaggi con nomi messianici, come appunto Nazara ("villaggio del Germoglio") e Kochaba ("villaggio della Stella")[39]. Due villaggi – uno a nord di Nazareth e uno nel Basan – portavano quest'ultimo nome. Lo stesso autore ci informa che i davidici conservavano le genealogie delle loro discendenze. Essi attendevano devotamente che il

Solothurn-Düsseldorf 1995, coll. 908-912.

[36] Esd 2,1; 3,2; 5,2.

[37] Esd 8,2-3.

[38] GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates Iudaicae*, 17,23-28, a cura di L. MORALDI, voll. I-II, Torino 2006.

[39] Nm 24,17; EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, 1.7.14 ss., in PG 44, 1066.

Messia sorgesse dalle loro fila[40]. Giuseppe, nativo di Betlemme e ancora lì residente (come dimostra il viaggio da lui fatto per essere censito in quella città e non a Nazareth), e Maria erano dunque nazorei.

A Nazareth la tradizione della *Casa di Maria*, dove avvenne l'Annunciazione, attestata dal Vangelo di Luca (1,26-38) e conservata dai "Parenti della Vergine"[41], è stata riscontrata dagli scavi fatti tra il 1950 e il 1960. Il culto iniziò con una *domus ecclesia*, in cui erano inseriti i resti di una casa, ossia grotte, sili, vasche, scale originali tutti abbelliti nei primi due secoli con pitture, graffiti e mosaici; nel II sec. il tutto divenne un ambiente battesimale[42]. Un frammento di *targum* di Is 55,1.3, paleograficamente datato a quest'epoca, attesta il culto per il "pozzo di Maria", da cui è sgorgato il rivolo salutare del Verbo Incarnato[43]. Nel III sec. sulla *domus ecclesia* i Nazareni edificarono una sinagoga giudeo-cristiana, di cui è rimasta tutta la parete sud e l'attacco della est, che andava verso nord per conglobare il dato roccioso tagliato della grotta tradizionale. Nella riempitura sono rimasti parecchi elementi architettonici come stipiti, cornici, archi, capitelli, basi con scanalature per transenne, basi di colonne d'altare, simboli e graffiti mariani, tra i quali spiccano le iscrizioni del XĒ MAPIA e della pellegrina che

---

[40] Is 60, 21 e 61,1. Cfr. Lc 4,16 -30.

[41] B. BAGATTI, *I "Parenti del Signore" a Nazareth (secc.I-III),* in "Bullettin d'Études Orientales" VII (1965-1966), pp. 259-264; E. ALLIATA, *Il luogo dell'Annunciazione a Nazareth*, in A. STRUS, *Maria nella sua terra,* Cremisan-Bethlehem 1989, pp. 25-33.

[42] E.TESTA, *Le grotte mistiche dei Nazareni e i loro riti battesimali* in "Liber Annus" XII (1961-1962), pp. 5-45.

[43] E.TESTA, *Il targum di Is 55,1-13, scoperto a Nazareth, e la teologia sui pozzi dell'acqua viva*, in "Liber Annus" XVII (1967), pp. 259-289.

afferma di aver scritto il suo nome sotto il "luogo sacro di M" e di averne venerato l'immagine[44]. Verso il 430 arrivarono a Nazareth i Bizantini che, probabilmente sostenuti dall'Imperatore, tolsero la sinagoga ai Giudeo-cristiani, l'abbatterono e la sostituirono con la loro Basilica. Essa ebbe come piattaforma gli elementi della vecchia costruzione. Le Grotte sacre furono preservate, il muro sud usato come stilobate dopo averlo decapitato, l'abside fu attaccato ad est e due navate furono erette in più, conglobando in quella settentrionale la Grotta tradizionale. Questa Basilica fu visitata dai pellegrini come la Casa di Maria trasformata in chiesa, dall'Anonimo piacentino sino ad Arculfo e Beda il Venerabile e altri. Un dato significativo è che le fondamenta dell'ambiente di questa Casa di Maria in cui presumibilmente avvenne l'Annunciazione corrispondono perfettamente alle Mura conservate nel Santuario della Santa Casa di Loreto[45].

Degno di una confutazione è quanto detto da alcuni in merito all'autenticità di questa casa di Maria. Secondo Renè Salm, ci sono, a meno di dieci metri dalla Casa e quindi oggi al di sotto della Basilica, nei pressi della Cappella dell'Angelo, tre tombe di epoca romana, del tipo "kokhim", ben noto e prevalente durante il periodo romano in Palestina. Altre due tombe sarebbero esistite sotto la chiesa, ma egli non cita alcuna prova, affermando in compenso che altri le avrebbero distrutte durante la costruzione dell'edificio e rimandando a relazioni

---

44 E. TESTA, *Nazareth giudeo-cristiana. Riti, iscrizioni, simboli*, Gerusalemme 1969, 70-75ss.

45 V.SIBILIO, *L'Eucologia Cattolica. Appunti per una esposizione sistematica*, digitale, Amazon 2013, p.156.

accademiche d'inizio del secolo scorso, da lui stesso definite "oscure" ma non citate con gli estremi bibliografici. Salm accusa addirittura Bellarmino Bagatti di aver praticamente ignorato l'esistenza di tali sepolcri, in quanto avrebbe intuito che una casa ebraica autentica del I sec. non poteva sorgere nei pressi di un cimitero, pena la contaminazione legale. In effetti il Talmud ordina che le tombe siano a una distanza minima di circa venticinque metri dall'abitazione più vicina e Salm, non dubitando dell'autenticità delle tombe, preferisce farlo di quella della Casa, postdatandola al II sec., quando sarebbe stata costruita su di esse, oramai interrate, e sarebbe diventata, suo malgrado, l'ambientazione dei racconti fasulli dei Vangeli. In realtà, come lo stesso Salm ha scritto, Bagatti ha datato quei sepolcri all'età crociata, suggerendo che i devoti volessero seppellirsi nei pressi della Casa di Maria. Tale usanza, perfettamente riscontrata in tutti i santuari della Terra Santa e del mondo intero, appare a Salm del tutto inaudita. Tanto gli basta per affermare che Nazareth non esistette tra il VIII sec. a. C. e il 70 d.C., quando alcuni esuli gerosolimitani di alto lignaggio l'avrebbero ricostruita, con una mappa diversa da quella comunemente accettata, per cui essa non potrebbe mai essere stata la patria di adozione del mai esistito Gesù e della sua altrettanto evanescente famigliola[46]. In realtà, anche se volessimo, come lo studioso ateo militante, ignorare del tutto quanto precedentemente detto sulla continuità dell'insediamento nazaretano, debitamente dimostrata, potremmo

[46] Da: http://www.nazarethmyth.info/scandalhome.html di Renè Salm. Cfr. anche R. SALM, *Why the truth about Nazareth is important*, in American Atheist Magazine, nov.-dic. 2006, pp. 14-19.

argomentare contro la discontinuità proprio a partire da quanto detto da Salm. In effetti l'esistenza di tombe in quel di Nazareth nel I sec. attesta l'insediamento umano, in quanto solo in prossimità di essi sorgono dei sepolcri. La loro fattura romana non implica che non potessero essere state costruite per degli Ebrei, tanto che tombe romane sono attestate in tutta la Palestina dal I sec. a.C. al II sec. d.C., ad uso giudaico. Esse peraltro sono collocabili in un lasso di tempo che può essere di gran lunga anteriore alla costruzione della Casa di Maria, la quale, essendo gerosolimitana, giunse a Nazareth al seguito di Giuseppe non prima di nove anni dall'inizio dell'Era Volgare. Tali tombe, prive presumibilmente di resti umani in quanto nessuno ne parla, poterono essere costruite ma mai usate e trasformate in basamenti e parti integranti di case private, con un uso attestato in altre parti della stessa Nazareth, come vedremo parlando del sepolcro di Giuseppe. Inoltre, i davidici che abitavano la città avevano un forte senso della propria regalità, sebbene decaduta, per cui i sepolcri nazaretani potevano essere considerati alla stregua di tombe principesche: lo prova il fatto che il sito abitato aveva una necropoli relativamente vicina, a dispetto delle norme di purità tradizionali, in quanto, come attesta il Talmud, esse potevano essere disattese per le sepolture regie. Lo stesso passo assicura che l'impurità risparmiata a chi è separata da essa da una cavità di almeno un palmo di mano, cosa che rende possibile le necropoli sotterranee anche nei pressi di insediamenti giudaici[47], e in effetti le tombe di

[47] *Talmud Babilonese*, III, 19 b. Cfr. R. SALM, *Why the truth about Nazareth is important*, in American Atheist Magazine, nov.-dic. 2006, pp. 14-19.

cui stiamo parlando erano abbastanza più in profondità della Casa di Maria. Non si può escludere che la Madonna sia entrata in una dimora senza sapere nemmeno che sotto di essa c'erano dei sepolcri vuoti. Del resto, come attesta il caso di Tiberiade, non era impossibile costruire una città su un cimitero, sia pure inconsapevolmente, e poi trovare giudei disposti ad abitarla. Ma è un esempio molto lontano da quello di Nazareth, dove in effetti tutto attesta una continuità consapevole, sia tra le dimore dei vivi che tra quelle dei morti. Inoltre, affermare, come fa Salm, che la cittadina sia rinata come rifugio di esuli della Guerra Giudaica dopo il 70, è impossibile, dato che, come vedemmo, in loco si è rinvenuta una casa con tanto di trincea, che non suggerisce assolutamente l'idea che durante quel conflitto il sito fosse da considerarsi sicuro. Tanto varrebbe, per lo studioso ateo, ipotizzare che i sepolcri romani fossero costruiti dopo la seconda metà del I sec. proprio per disprezzo e profanazione dei luoghi sacri ai giudeo-cristiani.

Sempre a Nazareth Epifanio di Salamina ci parla della *Casa di Giuseppe*, il luogo dove Gesù è stato allevato[48]. La tradizione fu tramandata dai "Parenti di Giuseppe", i quali difesero strenuamente i loro diritti di possesso sul luogo a dispetto dei Cristiani *ex gentibus*, ai quali proibirono per secoli l'accesso. Solo nel 670 Arculfo potè visitarlo e descriverlo come un edificio parzialmente costruito su archi e che nella cripta conservava un pozzo e una grotta "lucidissima" – come la definisce un Anonimo citato da Pietro Diacono – e tutto un ambiente battesimale secondo il rituale giudeo-cristiano,

[48] EPIFANIO DI SALAMINA, in PG 41, 399-402.915 s.

conglobante tipici ambienti ebraici come un bagno rituale[49]. Gli scavi del 1970, diretti da Bellarmino Bagatti, hanno confermato le notizie tradizionali e hanno datato l'ambiente al I sec.[50] È questa la dimora in cui Gesù trascorse la sua vita nascosta, con Maria e Giuseppe.

Vi sono sicuri riscontri alla narrazione di Matteo (cc.1-2) e di Luca (2,1-40) sulla Nascita di Gesù a *Betlemme*. In queste fonti si parla del luogo della Nascita come di una casa, di una greppia e di una grotta. Matteo parla di una casa dove viveva la Sacra Famiglia prima dell'Adorazione dei Magi e della conseguente Fuga in Egitto. Luca puntualizza che la Sacra Famiglia si trovò in Betlemme solo in ragione del Censimento di Quirino e vi partorì il suo Primogenito in una greppia, non essendovi posto nel divano per gli ospiti. Se ne evince che la casa in cui essi alloggiavano era dei parenti e che, a causa del Censimento stesso, aveva anche altri ospiti, che evidentemente andarono via subito dopo aver espletato le pratiche censitarie, mentre la Sacra Famiglia rimase in città almeno fino alla Presentazione del Bambino al Tempio e per la Purificazione della Puerpera (a meno che Giuseppe non volesse stabilire nuovamente a Betlemme la sua dimora, come suggerisce Matteo), sino poi a ricevere l'inaspettata visita dei Magi a cui seguì la Fuga per l'inopinata persecuzione di Erode. Ciò collima con la notizia dell'origine betlemita della Casa di Giuseppe, essendo egli davidico di nascita. È anche coincidente con

[49] Cfr. in gen. TESTA, *Le grotte mistiche*, pp. 5-45.

[50] B. BAGATTI, *Scavo presso la Chiesa di San Giuseppe a Nazareth (agosto 1970),* in "Liber Annus" XXI (1971), pp. 5-32; J. BRIEND, *L'Église judéo-chrétienne de Nazareth*, Gerusalemme 1975², pp. 48-64.

quanto attesta Gv 1,11 e 7,5, in cui si legge che le persone più vicine a Cristo, evidentemente per vincoli di sangue – i "suoi" – non lo riconobbero, assegnando alla Madre di Lui come luogo per partorire il più marginale della già povera dimora, nonostante le premure che lo stato interessante avrebbe meritato. La notizia della mangiatoia è sottolineata da Luca in quanto egli vi ravvisa il compimento di due profezie messianiche veterotestamentarie: Is 1,3 e Ab 3,2 secondo la LXX. Nel Protovangelo di Giacomo, fonte storica molto interessante anche se apocrifa e non priva di sovrastrutture leggendarie, leggiamo poi che la Sacra Famiglia, recandosi a Betlemme per il Censimento, a metà strada, al quinto miglio da Gerusalemme, tra i territori della tribù di Giuda e di quella di Beniamino, presso la Tomba di Rachele, in luogo deserto, nella zona di Efrata, dovette fermarsi perché Maria era giunta al momento del Parto. Esso avvenne in una grotta, definita sotterranea e tenebrosa. Si deve evincere che la casa dei davidici in Betlemme era un po' fuori dell'abitato e che alcuni suoi ambienti erano adattati in antri naturali. I Padri palestinesi armonizzarono i dati e Giustino congiunge la greppia con la grotta[51]; sulla sua scia si muove Origene[52]; Eusebio armonizza Betlemme con Efrata[53]. L'archeologia ha fornito i giusti riscontri, come del resto sanno già i lettori addentrati nelle questioni neotestamentarie.

---

[51] GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone*, 78, in PG 6, 657.
[52] ORIGENE, *Contra Celsum*, I, 51, in PG 11, 755.
[53]E. KLOSTERMANN, *Eusebius Werke, III, Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen heuraugs, Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Lipsia 1904, 42.43.82.

Anzitutto va detto che, sia pure a Nazareth, sono state rinvenute case che ci informano benissimo sulla loro planimetria ai tempi di Cristo. La celebre "Casa dei capitelli", scoperta dal Padre Viaud, ha quattro vani, separati tra loro da un corridoio centrale che divide la zona degli ospiti da quella del padrone. Qui vi è il talamo familiare e il magazzino; nell'altra parte una cameretta di ingresso e il divano, a cui sono annessi un forno e una grotta, adibita a stalla degli animali[54]. Evidentemente la casa, la grotta e la greppia si identificano facilmente e addirittura gli ultimi due termini indicano un vano naturale con una duplice funzione d'uso. Luca in effetti parla del *katályma*, ossia del divano degli ospiti, e non dell'albergo pubblico, per il quale in 10,34 usa il termine appropriato. Appunto questo divano era legato alla grotta fungente da stalla[55].

Questa casa-grotta-stalla era luogo di culto per i Giudeo-cristiani, che vi instaurarono una *domus ecclesia*. Di questo culto fa menzione Giustino. Essa fu profanata da Adriano, il quale, nel quadro dell'estirpazione del culto giudaico, infierì anche sui Giudeo-cristiani, sostituendo *in situ* la commemorazione di un mistero pagano al posto di quello cristiano. Egli eresse un tempio in onore delle lamentazioni di Venere e dell'apoteosi di Tammuz-Adone, con annesso un boschetto sacro. Ciò è attestato nelle fonti letterarie da Origene[56], Girolamo[57] e Cirillo[58]. Tuttavia,

[54] B. BAGATTI, *La "casa dei capitelli"*, in *Gli scavi di Nazareth*, vol. I – *Dalle Origini al sec. XII*, Gerusalemme 1967, pp.58-63.
[55] P. BENOIT, *"Non erat eis locus in diversorio" (Lc 2,5),* in *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux,* Duculot 1970, pp.173-186.
[56] ORIGENE, *Contra Celsum*, I,51, in PG 11, 755.

come attesta lo stesso Origene, la venerazione per la Grotta della Nascita continuò. La stessa notizia è data da Eusebio, prima ancora che il luogo fosse ricristianizzato[59].

Dopo centottant'anni di profanazione il luogo fu poi recuperato da Costantino, il quale – dopo la ricognizione fatta in luogo dalla madre Elena (248-329) nel 326[60] - vi costruì una basilica con abside poligonale, con altare al centro sormontato da baldacchino, con colonne che separano le navate e con una piattaforma dinanzi al presbiterio, da cui si scendeva nella grotta, la cui mangiatoia era stata rivestita con materiali preziosi. Il massimo splendore si raggiunse con Giustiniano che, dopo i danneggiamenti inflitti agli edifici costantiniani dalla ribellione samaritana del 529, costruì una basilica che, nelle linee essenziali, ancora oggi esiste. Sopravvissuta alla devastazione dei Persiani del 614, a causa della raffigurazione dei Magi loro connazionali nel mosaico all'entrata, e alla furia di El –Hakim, perché adoperata come moschea per venerarvi la nascita del profeta Isa Ben Iusuf (Gesù Figlio di Giuseppe), Betlemme evitò anche il saccheggio crociato con una saggia resa a Tancredi in marcia verso Gerusalemme. I Crociati abbellirono la chiesa e vi annessero un convento agostiniano. La Basilica della Natività assunse dunque la fisionomia da fortilizio che ancora oggi conserva. Vi si entra per una sola porticina bassa essendo murati i tre portali, onde evitare profanazioni con ingressi a cavallo di infedeli. Dopo il buio nartece ed oltre una porta cadente,

[57] GIROLAMO, *Epist. 58*, in CSEL 54, 531 e PL 22, 581.
[58] CIRILLO DI GERUSALEMME, *Cat. XII*, 20, in PG 33, 749.
[59] EUSEBIO, *Demonstratio evangelica*, 7,2,15 in PG 22, 540.
[60] EUSEBIO, *De laudibus Constantini*, 9,17 in PG 20,1371.

si entra nella maestosa basilica, in cui quattro fila di colonne monolitiche di calcare rossastro, ravvicinate a due a due, suddividono le navate laterali dalla centrale, sostenendo le alte pareti di essa e le trabeazioni della capriata del tetto, oggi a vista. Il coro ad est è sopraelevato e tramite due scale ai suoi lati, accessibili tramite due portali crociati con porte bronzee del VI sec., si scende nella Grotta della Natività. Sul pavimento di questa, in una nicchia, una stella di argento dorato e una iscrizione latina su marmo bianco indicano il luogo della Nascita di Gesù. In un'altra nicchia vi è la mangiatoia scavata nella roccia e oggi rivestita di marmo, in cui fu deposto il Bambino. La greppia di argento donata da Elena per esservi riposta è oggi in Santa Maria Maggiore a Roma. L'altare dirimpetto è dedicato ai Magi. Le pareti rocciose sono rivestite di cuoio e stoffe preziose. Dal soffitto pendono cinquantatrè lampade.

A nord, attigui alla Basilica della Natività, si trovano la Chiesa di Santa Caterina (1881) e il convento francescano, costruiti sulle rovine del convento agostiniano. Dalla navata laterale destra della Chiesa di Santa Caterina una scala scende in un dedalo di grotte, nicchie funerarie e passaggi sotterranei che di fatto rendono il luogo simile ad una Catacomba. Tra di esse vi sono quelle che ospitano il sepolcro di San Girolamo, che a Betlemme giunse nel 384 e vi tradusse la Vulgata, e delle sue discepole Paola ed Eustochio[61]. Una porta chiusa a chiave separa il complesso dalla Grotta della Natività[62]. La planimetria

[61] GIROLAMO, *Epist. 108*, 10, in PL 22, 884.
[62] Per la storia e la struttura dell'edificio e delle grotte adiacenti cfr. B. PIXNER, *Sulle strade del Messia,* pp.23-32.

del p. Bagatti[63]permette dunque di tracciare questa mappa dei luoghi originali della Nascita di Cristo: sotto l'altare della Natività, alle spalle, abbiamo la Grotta della Mangiatoia; invece scendendo verticalmente abbiamo la Grotta della Natività; questa è collegata, attraverso un piano inclinato che era l'ingresso ad essa nel XII sec., all'Altare di San Giuseppe, ancora più in profondità, sul cui pavimento vi sono quattro sepolcri, mentre altre due tombe giacciono in altrettante nicchie laterali ad arcosolio, in quanto sin dall'età precostantiniana i cristiani amavano farsi seppellire in questo luogo, a testimonianza della loro devozione. Ulteriormente innanzi si scende nella Grande Grotta, con l'ingresso originario al complesso sotterraneo e contenente cinque tombe. A sinistra della Grande Grotta, guardando dall'Altare di San Giuseppe, abbiamo la Grotta dei Santi Innocenti, anche se non vi sono prove che qui fossero seppelliti i piccoli Martiri della persecuzione erodiana. A fianco di essa vi è un altro altare con tombe ad arcosolio e l'altare dei Santi Innocenti. Di fronte alla Grande Grotta vi è un arco precostantiniano e le fondamenta costantiniane della Basilica; oltre essi, una scala porta all'ingresso del XII sec. A lato destro, sempre guardando dall'Altare di San Giuseppe, vi sono dapprima la Grotta dei Santi Eusebio, Paola ed Eustochio (sul cui lato destro vi è la Grotta della Fontana con altre due tombe nella roccia), e a seguire quella di San Gerolamo con un cenotafio e due tombe sotterranee. Questa grotta comunica con la Cella di San Girolamo verso nord, contenente ancora altre due tombe sotto il pavimento. A

[63] B. BAGATTI, *Recenti scavi a Betlemme*, in "Studium Biblicum Franciscanum -Liber Annus" (SBFLA), XVIII (1968), pp. 181-237.

est della Grotta della Natività vi sono la Cisterna detta dei Magi e la Grotta per la riserva d'acqua. A ovest invece vi è una ulteriore Grotta con varie tombe. A sud-est della Basilica della Natività, sotto una cappella francescana, si trova la Grotta del Latte, in cui una tradizione del VI sec. individuò alcune gocce del latte della Vergine. Alla pietra bianca della grotta si attribuisce un potere taumaturgico.

Per giungere a Betlemme, la Sacra Famiglia, lasciandosi alle spalle Gerusalemme, giunse a Beth-Hakerem, dove oggi sorge il kibbutz Ramat Rachel. Qui riposò ad una Fontana, poco prima di raggiungere il crinale di Mar Elias[64], dove oggi sorge un monastero ortodosso. Tale Fontana è oggi purtroppo sigillata da una lastra di cemento, su cui passa una grossa tubazione di un acquedotto. Qui fu costruita l'antica Chiesa del *Kathisma,* ossia del posto dove la Vergine si fermò a riposare nel viaggio verso Betlemme, ritrovata nel 1992[65]. A questo luogo di antichissima venerazione si associò anche una tappa della Sacra Famiglia durante la Fuga in Egitto[66] e una sosta dei Magi nel loro viaggio verso il Bambino; qui infatti avrebbero rivisto la Stella una volta abbandonata la corte di Erode[67]. La chiesa fu costruita tra il Concilio di Efeso (431) e quello di Calcedonia (451), evidentemente sulla reliquia già venerata da Ikelia, pia donna di Gerusalemme, ai tempi dell'arcivescovo Giovenale (422-

---

[64] TEODOSIO, *De situ Terrae Sanctae,* 28*,* pp.70-71; PIXNER, *Sulle strade,* pp. 19-21. Cfr. il *Protovangelo di Giacomo,* 17,2.
[65] PIXNER, *Sulle strade*, pp. 52-64. *Prot*. I-X.
[66] TEODOSIO*, De situ,* n. 20, p.70.
[67] C.KOPP, *The Holy Places of the Gospels*, New York 1963, p.33, n. 64 (trad. it.: *I Luoghi Santi degli Evangeli,* Milano 1966).

458). Essa fu distrutta dai Persiani nel 614, ma il luogo fu visitato dai fedeli anche nei secoli successivi.

Nella vicina Beit Sahur, a est di Betlemme, le chiese e numerose cappelle commemorano i Pastori ai quali, vegliando di notte, comparvero gli Angeli che annunziavano la Nascita di Cristo. Attorno alla cittadina vi sono i Campi dei Pastori, ancora oggi coltivati e adibiti a pascoli come ai tempi di Rut e Noemi. Qui Girolamo[68] individuava la Torre del Gregge, nominata da Michea[69], sul luogo dell'Annuncio ai Pastori, dove in effetti sono stati rinvenuti i resti di un modesto insediamento pastorale dell'epoca di Gesù[70].

Com'è noto, la Sacra Famiglia dovette fuggire in Egitto, dove esistono antichissime attestazioni della sua presenza, risalenti al I sec.[71]

La questione del sepolcro di San Giuseppe[72]

Nell'attuale Chiesa della Tomba della Vergine a Gerusalemme – che altro non è che la cripta della chiesa del monastero crociato di Santa Maria di Giosafat, ora distrutto – vi è un bel portale esterno ed una scalinata larga sei metri, fatta di più di quaranta gradini e coperta

[68] GIROLAMO, *Epist.108*, 10 in PL 22, 884.
[69] Mic 4,8.
[70] R. RIESNER, *Migdal Eder*, in GBL II, 1990², coll. 977-978; V. CORBO, *Gli scavi di Kh.Siyar el –Ghanam e i monasteri dei dintorni,* in "Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior", XI, Gerusalemme 1955; PIXNER, *Sulle strade,* pp. 33-34 e n.35.
[71] G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto,* vol. I- *secc. I-VI*, Gerusalemme 1975.
[72] Le annotazioni in corsivo sono le mie personali riflessioni.

da un soffitto a volta; a destra e sinistra della scalinata si aprono due cappelle che contengono le tombe delle Regine del Regno di Gerusalemme e che oggi sono venerate come i sepolcri di San Giuseppe, San Gioacchino e Sant'Anna. Questa è, ad oggi, l'unica tomba raggiungibile dai pellegrini che vogliono venerare le spoglie mortali di Giuseppe di Nazareth ma, come ho detto, non è assolutamente autentica. Il suo culto è nato semplicemente per riunificare, in un solo luogo, la memoria dello Sposo e dei Genitori della Beata Vergine Maria.

In realtà, è da sempre sotto il Convento delle Dame di Nazareth, nei pressi sia della Basilica dell'Annunciazione che della Chiesa di San Giuseppe, che si diceva ci fosse la Tomba del Giusto, ma la questione del sepolcro di Giuseppe si è aperta nel 1884, quando un operaio, che stava pulendo una cisterna a nord del convento, cadde in una voragine di cinque metri[73]. I suoi compagni, accorsi per aiutarlo, smuovendo un'altra pietra, scoprirono una grande sala sotterranea, alta due metri e mezzo, con una volta a crociera e con un camino otturato. *A circa due metri e mezzo dalla superficie vi era dunque una grotta naturale che era stata usata dagli esseri umani.* Furono le religiose a ripulire il pavimento da uno strato di venti centimetri. Fu poi scoperta una grotta lunga sedici metri, larga dai quattro ai sette in base ai punti e alta otto; essa aveva un'apertura che lasciava passare la luce, per cui fu detta "grotta illuminata". Sotto la sommità c'erano quattro piccoli bacini tagliati nella roccia, disposti a

[73] Cfr. la traduzione italiana del testo esplicativo degli scavi realizzati presso il Convento delle Religiose di Nazareth – *Le fouilles chez les Religieuses de Nazareth* - in http://www.gliscritti.it/blog/entry/928

gradini svuotantisi l'uno nell'altro. *Un grande ambiente naturale era stato verosimilmente trasformato in un luogo illuminato, presumibilmente di culto.* Infatti nel fango furono trovati pezzi di marmo scolpito, monete bizantine e romane, avanzi di colonne, frammenti di lampade in terra cotta, pezzi di stoffa riccamente ricamati e molte tessere di mosaico colorato verde, rosa, blu e rosso. *Erano tutti resti di una ricca decorazione cultuale e votiva, in un luogo dove nel Tardo Antico si erano fatte presumibilmente offerte anche in denaro, evidentemente conservate nel sito.* In questa grotta si scoprì, dietro un muro concavo, *appositamente costruito per coprirle*, la base di due tombe a forno e proprio vicino, in un'altra tomba, si trovò uno scheletro, di sesso maschile, sepolto seduto, con un anello al dito senza però la pietra preziosa. *Si tratta verosimilmente di tre loculi, ricavati nella roccia, evidentemente per un gruppo familiare di tre individui – del tipo padre, madre, figlio – dei quali però uno solo è stato usato, per una sepoltura importante, di un personaggio che sembra essere appartenuto ad una stirpe principesca, ma non sufficientemente ricco da avere un monumento funebre come quello di Giuseppe di Arimatea a Gerusalemme.* Nella parete a est, di fronte al muro concavo, si trovò l'ultimo gradino dell'antica scala che permetteva l'entrata in questa grotta. *In tale maniera non vi era bisogno di attraversare l'intero ambiente delle due grotte per giungere dal piano di superficie a questi sepolcri, che però era importante raggiungere agevolmente.* In questo modo trovò conferma la notizia di Arculfo, di cui dicevamo prima. In cinque anni di scavi non continui le religiose scoprirono una seconda grotta a nord-est della prima, completamente sepolta sotto

quaranta centimetri di fango, trasportato dalle acque scorrenti nel sottosuolo. Nella fanghiglia c'erano resti di stoffe preziose, ricamate con filo d'oro, lampade in terra cotta, vasi di vetro per profumi e unguenti e vasi iridati. *Vi era dunque una terza grotta che aveva un uso cultuale. Un complesso grande, presumibilmente ingranditosi nel tempo proprio a partire dagli ambienti sepolcrali.* Nel fondo della grotta c'era un'apertura in forma di porta, che conduceva in una piccola stanza a volta. Le volte di tutti questi ambienti rupestri vennero datate tra il IV e il V sec., *per cui erano state trasformate definitivamente in età bizantina, suggellando un uso evidentemente più antico e anche di molto*. Nel 1889, partendo dalla volta a crociera della grotta illuminata, si raggiunse uno stretto passaggio con un soffitto a volta e con una piccola finestra, da cui si intravedeva una nuova cavità e si scorgeva una volta a botte. Ma prima di averla raggiunta la volta crollò per le piogge del 1891, ostruendo in parte la sala. Le religiose dovettero entrare dalla parte est ripartendo ancora dalla volta a crociera.

Nel 1900, a destra della scala di fronte al muro concavo della grotta illuminata e ad ovest di una scala riparata dalla volta crollata nel 1891, fu trovata una camera poi detta "*la stanza della Vergine*". Questa camera era protetta da una bella volta e si apriva con due archi costruiti dai crociati. A est della scala se ne trovò una seconda. Le due scale sembrano simili a quelle dell'architettura benedettina del Monte Tabor. Qui si scoprirono i resti di una casa antica, con un pavimento di pietra, di fattura romana, che a sua volta ricopriva il suolo primitivo della piccola casa. Il tutto ricoperto da due volte che furono demolite nel 1929, quando si coprirono gli

scavi con un soffitto di calcestruzzo per proteggerli. *Una casa sorgeva dunque in questi ambienti rupestri, distante all'incirca più di venticinque metri dalle tombe. Essa, evidentemente per la memoria che custodiva, era stata poi pavimentata e, in età crociata, era diventata parte integrante di una sorta di cripta o chiesa sotterranea.*

Ai piedi di un muro, c'era una pietra quadrata e sotto di essa una seconda pietra. Toltala, si scoprì l'apertura di un cammino quadrato. Una volta scoperchiata, da questa apertura uscì un intenso profumo di incenso che durò per parecchi giorni. Oltre il cammino vi era una stanza rotonda, interamente tagliata nella roccia, con un soffitto a forma di cupola e con una specie di altare primitivo, formato da due pietre sovrapposte. Sull'altare vi era una pietra modellata, una piccola catena, un cucchiaio per comunione, delle piccole lampade in terra cotta e, appesi al muro, degli speroni di cavalieri, come se fossero degli ex-voto. La camera era dunque stata adibita a luogo di culto, *evidentemente bizantino*. All'interno si videro due aperture coperte da pietre, dietro cui si scoprì una pietra rotonda che si fa rotolare per chiusura, classica delle tombe dei giudei nel periodo erodiano del I sec. Dietro vi era una camera sepolcrale giudaica con due loculi, *destinata quindi verosimilmente ad una coppia*. Scavando per smuovere la pietra si trovò una grande quantità di tessere di un pavimento di mosaico colorato. *Tuttavia nessuno vi era stato, apparentemente sepolto: come se la tomba fosse stata realizzata per una persona importante sepolta già altrove*. Questo intenso lavoro si concluse durante la Prima Guerra Mondiale, perché la Palestina fu teatro di operazioni belliche, e riprese nel

1940. Purtroppo molti reperti erano stati ingenuamente dispersi dalle Suore, ma il Padre Sénès, gesuita professore del Pontificio Istituto Biblico di Gerusalemme, nuovo sovrintendente agli scavi, sopperì alle carenze documentarie in altri modi, per ventitré anni di costante ricerca, fino al 1963. Purtroppo il Padre non poté realizzare un documento di sintesi, ma partì sempre dal presupposto che il sito che andava esplorando corrispondeva a quello descritto da Arculfo.

Degno di nota è anche che, nella sala con la volta a crociera, si apre una breccia da cui si poteva attingere l'acqua da una cisterna completamente scavata nella roccia. A destra c'è infatti un buco che attraversa un angolo della pietra e che doveva servire per fissare la corda per attingere; un altro si trova a sinistra attualmente nascosto in parte da un pilastro della volta a crociera. Sul fondo di questa cisterna c'erano vasi e altri oggetti di vetro anche iridato e piccoli recipienti di terra cotta. *Questo sembra suggerire un culto iatrico basato su di una fonte sacralizzata dalla vicinanza di una importante reliquia e dall'uso fatto in vita da un personaggio importante.* I diversi terremoti, specialmente quello dell'anno 1754, spostarono il sottosuolo della sorgente che comunque ancora oggi è attiva.

Di recente, sono state acquisite nuove notizie[74]. L'area degli scavi fu senz'altro un cimitero ebraico nel periodo romano, ma conteneva anche una abitazione in uso da prima della costruzione di almeno una delle tombe in loco, quella datata al I sec. *e in cui mai venne trasferito*

[74] Cfr.: https://biblewalks.com/sites/SistersNazareth.html

alcun corpo. I dati archeologici, a partire dal 2006 e fino al 2011, sono stati oggetto di studi dello staff del Progetto Archeologico di Nazareth, diretto da Ken Dark dell'Università di Reading in Inghilterra. Essi sono stati accuratamente riconsiderati alla luce delle conoscenze già acquisite da altri siti romani e bizantini. I ritrovamenti sotto il convento – la casa abitata, le tombe, le cisterne e la chiesa – sono stati datati dal I sec. fino alla dominazione ottomana. Dark si è basato sulle piante di Nazareth anteriori alla costruzione del Convento. Le strutture sotto di esso sono state tagliate nella collina, al limite meridionale della sporgenza calcarea, che corre parallela e sovrastante lo wadi. Il piano della casa, le tombe e le cisterne sono senz'altro del periodo romano, mentre le altre costruzioni sono di quello bizantino. I muri tagliati nella roccia sono perciò meglio conservati di quelli fatti di pietra, *ragion per cui gli ambienti originali sono quelli meglio conservati*. Una moderna scala scende dal monastero al complesso sotterraneo, giungendo alla chiesa scavata nella roccia. Un paio di gradini conducono alla chiesa, dov'è collocato un altare. La chiesa cava è posta, come dicevamo, sotto un'apertura. Questa apertura è ben illuminata e serve per dare luce all'altare, come in altre chiese del periodo. La chiesa cava fu dunque realizzata nell'età tardo romana o bizantina che dir si voglia, scavando, *come avevamo intuito,* nella roccia a partire da uno dei lati di una tomba di età romana, i cui resti possono essere visti ancora oggi. È là che è stato trovato lo scheletro dell'uomo di cui dicevamo prima, in una posizione accovacciata a sinistra di una pietra a forma di L sul lato inferiore sinistro. Questo sepolcro era probabilmente parte della tomba preesistente alla chiesa

cava, attentamente preservato al suo interno mentre essa veniva scavata nella roccia. Sul muro occidentale della cappella vi è un certo numero di piccoli catini, tutti collegati da un piccolo buco. Girando a sinistra dalla scala moderna, un corridoio passa tra le sezioni nord e sud, lungo un'altra schiera di nicchie nel muro, che spesso sono di molto più recenti e che introducono in un certo numero di camere, *dove evidentemente si celebravano culti minori.*

Facendo quindi una ricostruzione, alla fine del II secolo a.C., nella conca della collina ad ovest della piccola borgata di Nazareth si trovavano parecchie tombe, in attesa di essere usate. Dopo quasi un secolo, parecchie di esse, evidentemente superiori al fabbisogno dei residenti, furono adoperate per cisterne o per abitazioni. Il villaggio di Nazareth, nominato dal Vangelo, copriva il centro della città attuale, intorno alla Chiesa dell'Annunciazione e della proprietà dei Padri Francescani, a ovest verso la Chiesa anglicana, a nord fino alla Moschea e a est, in discesa, verso la piazza degli autobus per incontrarsi a sud con la Strada Paolo VI. Durante la seconda metà del IV secolo si costruirono le due chiese bizantine descritte da Arculfo. Una di esse è proprio quella ritrovata negli scavi, contenente, come si è visto, un luogo di culto ancora più antico, del II sec., *comprendente una casa del I sec. e una sorta di tomba di famiglia del medesimo periodo, alla quale si aggiunse, sempre prima del 100, un monumento sepolcrale che però rimase vuoto.* Nel VIII secolo la chiesa bizantina fu distrutta e rimpiazzata da una moschea. Nel XII secolo, i crociati trovarono solo rovine della chiesa bizantina e iniziarono a costruirvi sopra un loro edificio. Finita la dominazione crociata, la

chiesa fu ancora una volta abbattuta. Quando il Padre Quaresmius scrisse la sua cronaca verso il 1620, a Nazareth non esisteva che la chiesa dell'Annunciazione, e "alla distanza di un lancio di pietra a nord i resti di una chiesa crociata mai costruita" . I francescani ritornarono a Nazareth all'inizio del XVII secolo senza aver più il permesso di costruire chiese. In effetti, sul terreno che comprarono le religiose di Nazareth, si trovava una moschea, che, dopo tre distruzioni, molto misteriose, era stata spostata più a nord verso la fine del 1700.

Mi sembra ragionevole, in attesa di una relazione di Ken Dark[75]*, dedurre quanto segue, anche sulla base della testimonianza della tradizione cultuale che dà ragione a questa stratificazione archeologica: Giuseppe acquisì la casa rupestre di cui abbiamo descritto le vestigia e vi annesse delle tombe a forno per sé, sua moglie e suo figlio, ignaro evidentemente del destino che attendeva, in ben altri luoghi, l'una e l'altro. Se la casa dovette essere a disposizione di Giuseppe sin dal momento del Concepimento di Gesù, i sepolcri li acquistò – o li intagliò nella sua proprietà – solo dopo essere tornato a Nazareth dall'Egitto, avendo deciso di rimanere sempre là per sfuggire ad Archelao. Alla sua morte, Giuseppe fu seppellito come un re dalla famiglia e dalla comunità davidica di Nazareth, conformemente alle aspettative messianiche e alla conservazione delle consuetudini dinastiche che, come vedemmo, caratterizzavano quel gruppo. In seguito, quando Gesù morì e risuscitò, il nucleo familiare dovette predisporre*

[75] Attualmente è disponibile K. DARK, *Early roman period Nazareth and the sisters of Nazareth convent*, in "The Antiquaries Journal", agosto 2012, pp 1-28.

un monumento funebre dove traslare Giuseppe e, quando sarebbe giunto il momento, seppellire Maria. Ma il fatto che costei rimase a Gerusalemme e poi fu sepolta sul Monte degli Ulivi – dal quale peraltro il suo corpo disparve – fece si che questo progetto più fastoso non si realizzasse. Nel II sec. la Casa di Giuseppe divenne un ambiente battesimale giudeo-cristiano. Cristianizzatosi l'Impero Romano, nel IV-V sec. la Grande Chiesa, se non poté possedere la Casa del Patriarca, costruì quantomeno un suo luogo di culto sotterraneo, che seguì le vicende che abbiamo descritto.

Ulteriori riscontri extratestuali

Possono essere desunti per svariati momenti e diverse situazioni della vita di Giuseppe di Nazareth. Cominciamo dal voto di verginità di Maria, sposa di Giuseppe, presupposto non solo da Luca ma anche dal Protovangelo di Giacomo[76], che ci dice esplicitamente che esisteva un collegio di fanciulle consacrate a Dio presso il Tempio, detto delle "Vergini tessitrici", in cui Maria entrò. La notizia dell'esistenza del collegio delle Vergini tessitrici è desumibile anche da altre fonti antiche, come l'*Apocalisse di Baruc*[77], una *baraita* del I sec. di R. Simon b. Segun e il *Pesiqta Rabbati, Piska*[78]. La Chiesa giudeo-cristiana conservò gelosamente questa notizia, anche perché il collegio tesseva il Velo del Tempio, che a sua

[76] *Prot*. X, 1.
[77] *Ap Bar* 10,19.
[78]26, 6. Sul significato di questo nella vita della Vergine cfr. SIBILIO, *Il Dogma Cattolico,* digitale, amazon.com, 2010, p.100, n.204.

volta copriva il Santo dei Santi, considerato come un corpo umano, e che un giorno avrebbe rivestito l'Angelo – *Ruah,* custode di quel luogo santo e identificato col Messia, figlio di Dio. Tutto questo, come si vede, non solo dà una nuova chiave di lettura alla notizia che tutti i Sinottici danno della lacerazione del Velo del Tempio alla morte di Gesù – identificando il primo col corpo del secondo e quindi distruggendoli in concomitanza – ma anche a quella del Ritrovamento dello stesso Gesù nel Tempio da parte dei genitori e della sua sorprendente risposta. Non è poi da trascurare il fatto che fu Maria, di sicuro, a tessere i primi vestiti del Figlio, se non addirittura la sua famosa tunica inconsutile, e che tale gesto per lei dovette avere un significato maggiore di una semplice incombenza domestica.

A questo contesto si connette il matrimonio putativo o *hieròs gámos* tra Giuseppe e Maria Fino al II e al III sec. i rabbini permisero di maritare sia vergini impuberi sia vergini vecchie o le vedove, per tutelarne la virtù e per ragioni simboliche[79]. L'usanza fu ripresa dai cristiani che, come attesta Tertulliano, facevano maritare i profeti con le vergini dette acerbe a somiglianza delle nozze tra Cristo e la Chiesa. Tali nozze erano, sia nell'ebraismo che nel cristianesimo, preparate da un voto di continenza delle donne[80] e spesso avevano come partner uomini anziani, incapaci di qualsiasi rapporto sessuale. Questo tuttavia non avveniva sempre e non fu il caso di Maria, in quanto il lavoro di Giuseppe e i numerosi viaggi di lui con la famiglia attestati nei Vangeli non permettono di immaginarlo anziano. In effetti, come per le donne,

[79] *Niddah,* 1.4.
[80] *2 Clem* 14,1-5; *Didakè* 11,11.

esisteva un collegio consacrato maschile presso il Tempio del quale Giuseppe, secondo una antica tradizione, era egli stesso membro. Tra persone consacrate erano quindi ovvie e consigliabili nozze verginali[81]. Particolarmente apprezzate tra gli ebioniti[82], tali nozze, nell'ambito delle Vergini tessitrici erano accompagnate dalla convinzione che Dio o un suo Angelo avrebbe potuto fecondare spiritualmente una principessa consacrata che avrebbe così generato un Re divino[83]. Questo dà un significato particolare al fatto che Maria, probabilmente imparentata con il casato di David per parte di madre, si sia sposata verginalmente a Giuseppe, che di quella famiglia era esponente.

In quanto all'accettazione, da parte di Giuseppe, della paternità legale di Gesù, dalla sua reazione descritta in Matteo, sembrerebbe che non vi fosse spazio, nel codice comportamentale delle nozze verginali di cui abbiamo parlato, per un padre umano laddove si fosse realizzata la possibilità di una partenogenesi. Tuttavia Giuseppe venne indotto dall'Angelo apparsogli in sonno ad accettare un ruolo nella vita di Maria e di suo Figlio. Ciò suppone che il voto di castità della coppia non fosse irriformabile e che gli estranei non considerassero i due coniugi come sacrileghi. A questa ipotesi danno riscontro l'usanza essena di matrimoni casti, nei quali ci si univa una volta sola e per procreare[84] e soprattutto l'autorità riconosciuta

[81] F. MANNS, *Essais sur le judéo-christianisme*, Gerusalemme 1977, pp. 106-114.
[82] ANDREA DI CESAREA, in PG 106, 397.
[83] E. TESTA, *L'Emmanuele e la Santa Sion*, in LA 25 (1975), pp. 171-192.
[84] GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra Giudaica*, 2, 160-161.

ai mariti e ai padri sui voti fatti dalle donne in materia sessuale, per cui questi potevano essere annullati da loro. La norma è contenuta nel Rotolo del Tempio[85], documento qumranico che è ad oggi l'unico a fornirci un commento alle norme votive di Nm 30, 4-9, che evidentemente era accettabile anche al di fuori della schiera degli esseni propriamente detti.

In quanto al fatto che Giuseppe prendesse in considerazione l'ipotesi di rimandare indietro la moglie senza che fosse ripudiata, la cosa era possibile sulla scorta di norme e tradizioni attestate dalla Mishnah[86] e da ritrovamenti papiracei, come quello del Wadi Murabba'at.

Non vi è poi bisogno di soffermarsi più di tanto sul fatto che Giuseppe prese la decisione di tenere con sé Maria in seguito ad un sogno. Se la cosa appare alquanto bizzarra ai moderni, data anche la materia delicatissima che riguardava, non lo era per gli antichi, i quali, in tutte le culture, avevano un profondo rispetto per le manifestazioni oniriche, specie se riguardanti cose di difficile soluzione. Lo stesso Giuseppe, com'è attestato nel Vangelo di Matteo, andò e tornò dall'Egitto in seguito ad altri sogni.

Passiamo al famoso *primo censimento fatto quand'era governatore della Siria Quirino*. Tale riferimento, chiaro per Luca, non lo è tanto per i posteri[87].

Infatti, conosciamo un censimento di Publio Sulpicio Quirinio (45 a.C.-21 d.C.) nelle province di Siria e Giudea,

[85] 11QTemple 53,16-54.
[86] *Sota* Y, 57b; B 3a; M 4, 2.
[87] Cfr. sull'arg. SIBILIO, *Per una concordanza dei racconti dell'Infanzia*, pp. 347-415.

ma è del 6 d.C., quando la tetrarchia di Archelao fu annessa a Roma e costituita in provincia equestre sotto il procuratore Coponio, mentre lo stesso Quirinio era legato in Siria, occupando così un grado più elevato nella gerarchia amministrativa. Il legato provvide, per ordine di Augusto, a censire la Giudea per stimarne il valore ed eventualmente vendere i beni di Archelao. Questo censimento segnava la sottomissione diretta della Giudea a Roma e gli zeloti reagirono con la seconda rivolta di Giuda il Galileo, aspirante messia politico poi cancellato dalla faccia della storia nonostante la sua più certa collocazione cronologica rispetto a quella della nascita di Cristo. Non è chiaro se in questo censimento gli abitanti erano tenuti a recarsi nella città di origine per la registrazione né se esso perdurasse durante l'anno successivo[88]. Ma ovviamente, non è questo il censimento in cui nacque Gesù, che all'epoca era già un adolescente. Luca infatti parla di un *primo censimento* di Quirinio, *su tutta la terra*[89]– ossia in tutto l'Impero, presumibilmente – per volere di Cesare Augusto. Ciò permise a Giuseppe di salire a Betlemme, suo luogo natio, così che vi nascesse Gesù. Si deduce che vi furono due censimenti, dei quali il secondo ci è altrimenti noto e il primo no. Quello a cui Luca fa riferimento è probabilmente il secondo censimento universale augusteo, quello dell'8 a.C., che poté svolgersi nel 7 – anno della congiunzione astrale di Giove e Saturno nei Pesci, ossia del fenomeno della Stella ricordato da Matteo e osservato dai Magi – e che contò tra gli individui chi era cittadino romano, per valutare i possibili effettivi dell'esercito. L'Imperatore ne aveva

[88] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, 18, 1, 1. Cfr. At 5, 37.
[89] Lc 2, 1-2.

tenuto un primo nel 28 a.C. e ne avrebbe indetto un terzo nel 14 d.C. Vero è che tale censimento universale non riguardava direttamente la popolazione dei Regni clienti come quello di Erode e tanto meno i loro abitanti, ma la fermezza dell'indicazione di Luca – che fa censire *tutta la terra* – permette sia l'identificazione tra la registrazione dell'8 a.C. e quella da lui stesso narrata, sia di ipotizzare che, in concomitanza di essa, si tenessero uno o più censimenti provinciali e degli stessi Stati vassalli, conformemente all'usanza augustea attestata da Tacito[90]. Un motivo per censire la Palestina può essere stato un episodio dell'8 a.C., in cui Erode aveva intrapreso una campagna militare contro i vicini Nabatei, anch'essi clienti di Roma. Augusto ne fu indignato e forse impose a Erode il censimento come segno di sottomissione a Roma. L'usanza di registrarsi presso la propria città di origine e non presso quella di residenza, come suggerisce Luca 2,3-4 con molto vigore (*andavano tutti a farsi registrare, ciascuno nella sua città*) e che certo non poteva essere inventata in un libro che avrebbe circolato tanto nell'Impero, non era comune ma nemmeno impossibile. Per esempio è attestata nel 104 d.C. in Egitto dal Papiro London 904. Inoltre il popolo ebraico era profondamente legato alla propria storia e l'amministrazione romana, attenta ad adeguarsi alle usanze locali, deve aver tenuto conto di questo. Nel caso di Giuseppe e di tutti coloro che vantavano una discendenza davidica, il trasferimento a Betlemme rappresentava un motivo di prestigio sociale, come del resto suggerisce Luca sottolineando sia il casato del

[90] *Annali,* 1, 11, 4.

Patriarca (*anche Giuseppe, che era della casa e della famiglia di David*) sia l'importanza di Betlemme nella storia dinastica (*dalla città di Nazareth e dalla Galilea salì in Giudea alla città di David chiamata Betlemme insieme a Maria sua sposa*), mentre collima perfettamente con il rigido legittimismo dinastico, familiare e tribale degli abitanti di Nazareth[91]. La cosa poi diventa ancora più credibile se consideriamo l'ipotesi fatta di un Giuseppe che torna a Betlemme per rimanervi e che quindi vuol essere censito laddove intende vivere.

La maggiore difficoltà per questa ricostruzione sta nel fatto che, come dicevamo, Quirinio divenne legato della Siria nel 6 d.C. Si è quindi ipotizzato un mandato precedente di Quirinio in Siria, verso la fine del regno di Erode il Grande, del quale però non abbiamo prove dirette[92]. Una indiretta verrebbe dalla Lapide di Tivoli, ritrovata a nel 1764 e che riferisce di un secondo mandato di Augusto per un governatore della Siria, senza che però si possa leggerne il nome, essendo il supporto mutilato[93]. È inoltre possibile che Quirinio non andasse in Siria come governatore, ma come sovrintendente al censimento. Il titolo greco è *timetés*, in latino *censitor*, ricorrente in numerose epigrafi e fonti testuali dell'epoca. Luca non utilizza il termine appropriato per l'estrema fluidità che caratterizzava i vari titoli amministrativi romani, soprattutto in greco e nelle lingue semitiche. A questo mandato potrebbe riferirsi la Lapide di Tivoli, e non a uno governativo, per cui non è necessario sconvolgere

[91] Lc 2, 4-5.
[92] T. CORBISHLEY, in "Journal of Roman Studies" XXIV (1934), pp. 43-49.
[93] ILS 918; CIL XIV 3613;

l'elenco noto dei governatori romani di Siria. L'incarico censitorio comportava anche un potere militare data la continua possibilità di disordini pubblici. A prova di ciò vi è la testimonianza di Tertulliano[94], il quale asserisce che Gesù nacque in Giudea durante un censimento ordinato da Augusto fatto da Senzio Saturnino (9-6 a.C.), verosimilmente in concomitanza col censimento universale dell'8 a.C., ed evidentemente realizzato nella pratica proprio da Quirinio, che poi avrebbe indetto un secondo censimento nel 6-7 d.C., in quanto legato imperiale. Il nome di Quirinio appare in effetti l'elemento chiave nella datazione lucana, assieme all'aggettivo numerale riferito al suo censimento[95].

In quanto alla Cometa vista dai Magi[96], l'anno della stella è molto probabilmente il 7 a.C. In quel periodo vi

---

[94] *Contra Marcionem*, 4, 19.

[95] Per questo non reputo credibile l'ipotesi della scuola esegetica di Madrid, per cui l'aggettivo *pròto*s non va reso con "primo" (aggettivo numerale) ma con "precedente" (aggettivo temporale), come anche avviene in Gv 1,15; 1,30; 15,18. Il testo andrebbe dunque tradotto *Questo censimento fu precedente (a quello fatto) quando era governatore della Siria Quirinio*, oppure *Questo censimento fu fatto prima di essere governatore della Siria Quirinio*. Non avrebbe alcun senso usare il nome di Quirinio come *terminus ante quem*, visto che si poteva fare riferimento al funzionario incaricato del censimento. Un'ulteriore diversa interpretazione (*Questo primo censimento fu fatto da Quirinio, [poi diventato] governatore di Siria*) cozza con il testo greco che usa il participio presente *egemonéuontos*, rendendo impossibile la traduzione. Una terza ipotesi, per cui il nome originario del governatore fosse Quintilio, governatore della Siria tra il 6 e 4 a.C., e non Quirinio, non trova conferma in nessun manoscritto evangelico pervenutoci.

[96] Cfr. sul tema SIBILIO, *Per una concordanza dei racconti dell'Infanzia*, pp. 347-415.

furono diversi fenomeni astrali imponenti: verso il 12 a.C. astronomi cinesi avvistarono una cometa e nel 5 a.C. sempre dal Celeste Impero videro in cielo l'esplosione di una nova. Nella sapienza cinese questi fenomeni vennero considerati segni della nascita di un grande Re che doveva venire da Occidente. Ma il fenomeno stellare a cui assistettero i Magi era quello avvenuto nel 7 a.C., nel quale Saturno e Giove si congiunsero sullo sfondo della costellazione dei Pesci, per ben tre volte: il 29 maggio, il 29 settembre e il 4 dicembre. Questo fenomeno fu appurato da Giovanni Keplero (1571-1630) e nella tradizione giudaica era di preludio alla nascita del Messia. Considerando che il 7 a.C. coincide con la data terminale del mandato di Quirinio in Siria – in cui, secondo l'indicazione cronologica più precisa di Luca, si tenne un censimento a cui ovviamente presero parte anche Giuseppe e Maria – possiamo considerare quell'anno il più adatto a collocarvi la nascita di Gesù. Questi Magi poterono vedere la stella il 29 maggio, aspettare che l'estate passasse, partire a settembre e giungere in Giudea verso la fine di novembre, così da vedere la stella per l'ultima volta il 4 dicembre, dopo aver lasciato Gerusalemme[97]. Questa è l'opinione più accreditata. Tuttavia, considerando che, come vedremo, i Magi vedono due volte e non tre la stella e che quando essi arrivano Gesù era già nato, e tenendo in conto che subito dopo il loro arrivo la Sacra Famiglia dovette fuggire, si deducono due cose: la prima è che i Magi videro la prima e la seconda congiunzione, che fu quella che li condusse

[97] AA.VV., *Il Grande Atlante della Bibbia*, a cura di G. RAVASI, Selezione dal Reader's Digest, Milano 1986 (ed. orig.: *Atlas of the Bible*, a cura di H. T. FRANK, New York 1981), p. 176.

da Gesù; la seconda è che questi era stato concepito ed era nato prima delle congiunzioni. Infatti, come dice Luca, la Madre lo condusse al Tempio per la Purificazione sua e la Presentazione del Figlio, il che avvenne almeno quaranta giorni dopo la nascita. Mettendo quindi insieme il Censimento di Quirinio – citato in Luca – e la congiunzione stellare, abbiamo che Gesù nasce prima del 29 maggio del 7 a.C. e riceve la visita dei Magi il 29 settembre, per poi fuggire in Egitto.

Sebbene questi concetti giudaici – compresa l'idea del Messia guerriero e interprete della Legge, legato alla luce stellare e allo scettro fracassatore – non facessero il paio in modo preciso con le concezioni astronomiche dei Magi e non si adeguassero completamente ai loro avvistamenti, di certo permettevano una corrispondenza intellettuale assai fitta tra i segni interpretati dalle due diverse ma osmotiche culture[98].

In quanto alla data del parto di Maria[99], la liturgia latina stabilisce il 25 marzo l'Annunciazione a Maria, nove mesi prima della nascita di Gesù, ossia il 25 dicembre; l'angelo apparve a Maria quando Elisabetta era al sesto mese di gravidanza (Lc 1, 26); di conseguenza la nascita di Giovanni Battista è collocata al 24 giugno, tre mesi dopo l'Annunciazione e sei prima del Natale di Gesù. L'Oriente bizantino celebra il 23 settembre l'annuncio a Zaccaria, ovviamente nove mesi prima della nascita del Battista. Giovanni Crisostomo riteneva che Zaccaria, il padre di Giovanni Battista, fosse sommo sacerdote, sulla scia del Protovangelo di Giacomo, e che

[98] TESTA, *Maria di Nazareth*, p. 878.

[99] Cfr. sempre SIBILIO, *Per una concordanza dei racconti dell'Infanzia*, pp. 347-415.

l'offerta dell'incenso di cui parla Luca fosse l'offerta del giorno dell'Espiazione. Poiché il giorno dell'Espiazione cadeva il 10 *tishri* (settembre-ottobre), la natività di Giovanni veniva a cadere a giugno. Questi rapporti di date vengono spiegati come un calcolo basato sulla data – data per già stabilita – del 25 dicembre. In 1,5-8 leggiamo che Zaccaria apparteneva alla classe di Abia e che quando gli apparve Gabriele per annunciare la gravidanza della moglie egli "esercitava sacerdotalmente nel turno del suo ordine" (*en tôi hierateuein auton en têi taxei tês efêmerias autou*). A. Ammassari ritiene che l'indicazione del turno di Abia risalga ad una antica tradizione giudaico-cristiana registrata[100]: così il rito bizantino ha conservato una data storica precisa. Nel Tempio Davide aveva disposto che i sacerdoti fossero distinti in ventiquattro *tàxeis* o *classi*, in ebraico *sebaot* (1 Cr 24, 1-19); queste classi dovevano prestare servizio liturgico per una settimana ciascuna per due volte l'anno[101]. Il progresso nello studio dei calendari in uso presso gli Ebrei[102] ha ricostruito l'ordine di successione di queste classi sacerdotali. Esse prestavano servizio per sette giorni ciascuna e un ciclo completo delle ventiquattro classi ricopriva centosessantotto giorni. Non sappiamo se la successione delle classi fosse ininterrotta o se ogni anno l'ordine delle classi sacerdotali ripartisse dal principio, con la prima classe.

---

[100] A. AMMASSARI, *Alle origini del calendario natalizio*, in Euntes Docete, 45 (1992), pp. 11-16.
[101] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, VII, 365.
[102]http://www.christianismus.it/modules.php?name=News&file=article&sid=12: A. NICOLOTTI, *Il calendario giudaico: la misura del tempo nell'ebraismo*.

Roger T. Beckwith[103], favorevole alla soluzione dei cicli sacerdotali annualmente interrotti, ritiene che il mese di *tishri* fosse il momento in cui si dava inizio ogni anno al ciclo, come era avvenuto dopo la ricostruzione dell'altare del Tempio dopo l'esilio[104]. Ciò è confermato anche dai calendari rinvenuti a Qumran[105] dove si seguiva un calendario solare di trecentosessantaquattro giorni con un giorno intercalare ogni terzo mese, lo stesso calendario usato da Gesù per la celebrazione della Pasqua[106]. Era previsto un ciclo di turni sacerdotali che durava sei anni, in modo che, allo scadere di ogni ciclo, nella prima settimana del primo anno fosse di servizio sempre lo stesso sacerdote[107]. Secondo questo calendario il turno di Abia, prescritto per due volte l'anno, nel primo dei sei anni ricorre la prima volta dall'8 al 14 del terzo mese e la seconda volta dal 24 al 30 dell'ottavo mese. Ora, questa seconda volta corrisponde all'incirca all'ultima decade di settembre. Dunque Zaccaria una volta ogni sei anni aveva il suo turno di servizio in questo periodo di tempo, compatibile con la tradizionale data delle natività di Giovanni Battista e di Gesù. Certo è che non è facile pensare che nel Tempio di Gerusalemme fosse applicato

---

[103] R. T. BECKWITH, *The Date of Christmas and the Courses of the Priests*, in Id., *Calendar & Chronology, Jewish and Christian*, Leiden, 1996, pp. 71-92.
[104] Esd 3,2-6.
[105]http://www.christianismus.it/modules.php?name=News&file=article&sid=39&page=3 A. NICOLOTTI, *Postilla a M. Righetti, Le Origini della festa del Natale*, da consultarsi anche per tutta la questione della datazione dell'Annunciazione del Battista e di Gesù in genere.
[106] SIBILIO, *Sulle tracce del Gesù Storico*, digitale, amazon.com, 2015, pp. 42-43.
[107] NICOLOTTI, *Postilla*.

un calendario solare, a meno che non si pensi che Zaccaria non seguisse il calendario ufficiale. Secondo il calendario lunare farisaico, che fu quello ufficiale del Tempio, sulla base della notizia che esso fu distrutto il 5-6 agosto (9-10 di *ab*) durante il turno di *Jehoiarib*, nelle settimane successive, se il servizio fosse continuato normalmente, a questi sarebbero seguiti *Jedaiah, Harim, Seorim, Malchijah, Mijamin* e *Hakkoz*, che avrebbe iniziato il proprio turno il 21 *elul* (15 settembre). Se arrivati a questo punto, in vista dell'inizio di *tishri*, la successione sacerdotale fosse ricominciata da principio, *Jehoiarib* avrebbe ricominciato dal 28 di *elul* (22 settembre), e l'ottavo turno di Abia (quello di Zaccaria) sarebbe cominciato il 17 *heshvan* (10 novembre). Se invece si fosse proseguito senza curarsi dell'inizio dell'anno, dopo *Hakkoz* sarebbe toccato ad Abia, dal 28 di *elul* (22 settembre) al 4 di *tishri* (29 settembre). Nel caso di turni in continua successione, sarebbe difficile risalire al periodo ricoperto da Abia in quell'epoca, non conoscendo né l'anno preciso della nascita di Gesù, né quando vennero fatti cadere gli anni embolismali, ossia gli anni in cui veniva aggiunto un mese in più (un secondo mese di *adar*) per riallineare il calendario. Invece, ammettendo che il servizio ricominciasse ogni anno, risulterebbe che Zaccaria ha sempre esercitato il suo turno nella seconda decade di novembre. Collocando la nascita di Gesù dopo quindici mesi, in caso di anno ordinario, Gesù sarebbe nato a gennaio-febbraio; in caso di anno con mese embolismale (con il II di *adar*), la Natività andrebbe spostata a dicembre-gennaio[108].

[108] J. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, Peabody, 19982, pp. 275-278.

Così, la nascita di Gesù alla fine di dicembre (o all'inizio di gennaio, come è festeggiata in Oriente), è una data ricavata sulla base di una serie di calcoli congiunti, di cui si è persa memoria, quindici mesi dopo l'annuncio a Zaccaria, nove mesi dopo l'annunciazione a Maria, sei mesi dopo la nascita di Giovanni il Battista. Il fatto che vi fossero dei pastori con le loro greggi all'aperto nella notte in cui nacque Gesù non è un motivo per escludere che fosse inverno; ancor oggi a Betlemme è possibile vedere pecore al pascolo nei giorni di dicembre.

Anche l'ambientazione del parto di Maria in una grotta poi divenuta sacra, ossia miticamente lucidissima, ha la sua contestualizzazione nella credenza ebraica e poi giudaico-cristiana della possibilità che la Luce divina santifichi un luogo tenebroso, nel quale preferisce rifulgere proprio per risaltare[109].

La comprensione delle scelte di Giuseppe in ordine al domicilio da eleggere per la sua famiglia è anch'essa pienamente comprensibile alla luce di documenti extrabiblici dell'epoca. Giuseppe era di Betlemme ed ambiva, come si evince dal racconto di Matteo, a rimanervi tranquillamente dopo la registrazione censitaria e la nascita del Figlio. Ma Luca ci attesta che per un periodo egli e la sua sposa risiedettero a Nazareth e lo stesso Matteo ci dice che la Sacra Famiglia vi si stabilì definitivamente al ritorno dall'Egitto per sfuggire ad una possibile persecuzione di Archelao. Le ragioni di questa scelta sono condizionate dal fatto che Betlemme e Nazareth erano città collegate dalla tradizione davidica, a cui abbiamo fatto riferimento. A quei dati possiamo

[109] Cfr. TESTA, *Le grotte mistiche*, pp. 5-45.

aggiungere altri, come il probabile avvicinamento del clan davidico di Nazareth alle idee essene, forse attestato dal Rotolo di Rame e avvenuto per l'insediamento di seguaci di quella setta in Batanea e particolarmente gradito ad Erode il Grande, che considerava gli esseni suoi alleati e perciò guardava con minor ostilità ai davidici che ne professavano le dottrine[110]. Date poi le dimensioni di Nazareth, gli abitanti dovevano essere quasi tutti parenti, per cui Giuseppe poté colà riunirsi ai suoi consanguinei che gli davano sicurezza e protezione. È probabile che il clan a cui apparteneva Giuseppe tornò da Babilonia nell'età asmonea e si stabilì a Nazareth, mentre la sola famiglia del patriarca si stabilì a Betlemme, magari immediatamente prima o subito dopo la sua nascita. I giudeo-cristiani vissero a Nazareth fino almeno al VI sec.[111] e i familiari di Gesù fino al III sec., quando ad esempio è attestato il martirio sotto Decio (249-251) di uno di essi, di nome Conone. Come abbiamo detto, i giudeo-cristiani mantennero il possesso dei luoghi di Giuseppe a Nazareth fino ad età bizantina inoltrata, continuando ad usarne le istallazioni cultuali – come il bagno rituale sotto la Chiesa di San Giuseppe. Persino il nome del villaggio di Nazareth potrebbe aver avuto un'incidenza per la scelta del trasferimento di Giuseppe e dei suoi familiari, sia prima che dopo la nascita di Gesù e quanto l'accompagnò. Per Epifanio di Salamina i Nazorei – ossia i giudeo-cristiani di matrice davidica – si erano insediati dapprima a Kokheba in Batanea, dove giunsero da Babilonia, ancora ai suoi tempi vivevano, e poi in altri

[110] 3Q15 8,1; 10,4. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità* 17, 23-28; PIXNER, *Sulle strade*, pp. 44-45.
[111] *Itinerarium Anonimi Placentini,* 5.

luoghi, Nazareth compresa[112]. Ebbene i nomi di questi villaggi echeggiavano le promesse messianiche, di cui si attendeva il compimento, nel quadro di un messianismo davidico contaminato da prospettive misticheggianti. Nazareth e Nazoreo, come dicevamo, vengono da *nezer* che vuol dire germoglio e un riscontro è venuto dall'Iscrizione di Cesarea Marittima, dove il nome di Nazareth è scritto con la lettera zade e non con la zayn, per cui si esclude un'altra radice nominale che può significare "osservante"[113]. A Nazareth e negli altri insediamenti simili giudei e giudeo-cristiani vissero a lungo insieme e, tra questi ultimi, convissero ortodossi ed ebioniti. Anche i mandei, che si rifacevano a Giovanni Battista, erano significativamente chiamati Nazorei ed erano presenti in loco, dove tutti accettavano più o meno pacificamente la presenza degli esseni[114]. Il nome con cui questi Ebrei di stretta osservanza erano chiamati, adoperato originariamente per gli Esseni, era Terapeuti[115]. Questo nome è lo stesso che indica i frequentatori della Piscina di Bethesda nei cui pressi, a Gerusalemme, sorgeva la Casa in cui nacque la Madonna, a sua volta vicina ad uno dei luoghi della topografia dei tesori del Rotolo di Rame di Qumran[116]. Terapeuti è lo stesso nome che indica i gruppi esseni in Egitto[117]. Ciò lascia intendere che Giuseppe e Maria, prima ancora di sposarsi e quando erano rispettivamente a Betlemme e

[112] EPIFANIO, *Panarione* 29, 7 in PG 41, 402.
[113] PIXNER, *Sulle strade*, p. 195.
[114] PIXNER, *Sulle strade*, p. 196.
[115] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità*, p. 196.
[116] PIXNER, *Sulle strade*, pp. 46-49; 3Q15 11, 11-14.
[117] FILONE, *De Vita Contemplativa*, 2.

Gerusalemme, erano vicini ai medesimi circoli religiosi nei quali maturarono la loro formazione e vocazione. Quanto detto spiega altresì perché Giuseppe, dovendo sfuggire ad Erode, ricevette l'ordine di andare in Egitto e non altrove.

La tradizione ebraica spiega altresì come mai, in un luogo periferico come Nazareth, Gesù poté ambire ad un magistero religioso. Il Talmud infatti spiega che la halakah, in mancanza di un rabbino, spettasse ai carpentieri[118]. Gesù, esercitando questo mestiere, dovette essere debitamente formato dal padre putativo, non solo nell'arte ma anche nella teologia.

Un'ennesima contestualizzazione storico-letteraria riguarda il Ritrovamento di Gesù nel Tempio. Nessuno lo considera più una leggenda, perché nel I sec. i rabbini ponevano proprio a dodici anni l'età in cui si era vincolati ad iniziare ad osservare la Legge, così come tutte le usanze di Lc 2, 41-50 sono ampiamente attestate nella letteratura giudaica[119].

È sempre nel contesto nazaretano che trova soluzione un altro enigma, quello delle due genealogie di Cristo, l'una matteana e l'altra lucana. Giulio Africano, storico cristiano della metà del III sec., attesta che i davidici di Nazareth e Kokheba conservavano scrupolosamente le genealogie familiari, che garantivano i diritti regi. Orbene, quella di Mt 1 e di Lc 3 possono essere conciliate mediante la legge del levirato, essendo la prima naturale

[118] TALMUD, *Jebamoth* 8 [9b].
[119] F. MANNS, *Luc 2, 41-50 temoin de la Bar Mitswa de Jésus* in *Mar* 40 (1978), pp. 344 ss.

e la seconda legale e culminanti entrambe, nella successione umana delle generazioni, in Giuseppe[120].

La contestualizzazione è infine importante per risolvere l'ultima questione su Giuseppe, ossia se egli ebbe un precedente matrimonio, come suggerisce il Protovangelo di Giacomo[121] e la Storia di Giuseppe il Falegname, a cui fanno eco i Padri greci e orientali in genere, o no. Da tale matrimonio sarebbero nati Giacomo il Minore, Giuda, Joses e Simone. Girolamo rifiuta nettamente questa impostazione, affermando che i cosiddetti fratelli di Gesù erano i figli di Cleofa e di Alfeo, fratelli di Giuseppe e sposati ad altre due donne di nome Maria, debitamente ricordate nei Vangeli e delle quali una potrebbe addirittura essere stata la sorella della Madonna[122]. Questo fa il paio con quanto esplicitamente attestato dai Vangeli in tal senso e che io stesso ho avuto modo, a suo tempo, di commentare[123]. Non si può escludere che, premorti i fratelli a Giuseppe, questi abbia assunto l'educazione dei nipoti sulle sue spalle, prima ancora della nascita di Gesù. Mi sembra invece del tutto priva di fondamento nei Vangeli e inutilmente macchinosa la separazione di Giacomo di Alfeo fratello di Gesù da Giacomo il Minore Apostolo, come persino alcuni Padri antichi credettero. I Vangeli e tutto il NT in nessun modo discernono le due figure.

---

[120] Citato in EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica*, I, 7, 14.
[121] *Prot* 17, 1 ss.
[122] PIXNER, *Sulle strade*, p. 406.
[123] SIBILIO, Sulle tracce, pp. 211-213.

Riflessioni storiche sugli apocrifi giuseppini più antichi: il Protovangelo di Giacomo

Gli apocrifi possono essere considerati fonti storiche, se li si avvicina con un sano senso critico. I due maggiori su Giuseppe sono il Protovangelo di Giacomo, che però verte essenzialmente su Maria, e la Storia di Giuseppe il Falegname. Esaminiamo dapprima il Protovangelo, che è più recente, per risalire alle notizie più originali della Storia di Giuseppe.

Il Protovangelo è stato da me esaminato già in chiave storica, relativamente a Maria[124]. Ripeto quanto detto in quella sede, aggiungendovi particolari specificamente giosefologici. Questa tradizione attesta che i Parenti di Gesù furono annoverati tra i sacerdoti nonostante fossero davidici, ossia non appartenessero alla Tribù di Levi[125]. Questo probabilmente si deve al fatto che Giuseppe, come abbiamo detto, apparteneva ad un ordine di consacrati e i due dati – sacerdozio legale e consacrazione rituale – si sovrapposero nel giudaismo successivo alla distruzione del Tempio. A sua volta Maria è chiamata Figlia di David, nonostante la sua parentela con clan levitici[126], il che può anche addebitarsi ad una linea materna. Maria nacque a Gerusalemme presso la Piscina Probatica[127] da Gioacchino – presentato quale un giusto e ricco personaggio del tipo di quelli veterotestamentari – e da

[124] V. SIBILIO, *Note sulla storicità della vita di Maria di Nazareth*, in Latheotokos.it, pp. 4-5.
[125] Cfr. *Historia Josephi*, II, 9, ed. TISCHENDORF, 123, 125 s.
[126] *Prot*. X, 1.
[127] *Prot*. IV.

Anna[128]. Entrò nell'ordine delle vergini del Tempio[129], fu educata dal clero[130] e, appena adolescente, fu unita in matrimonio a Giuseppe, più grande di lei, conformemente all'uso giudaico per tutelare le vergini e in vista di un futuro prestigioso ma non ancora chiaro[131], che però sembra orientarsi ad una concezione verginale, secondo le credenze comuni in quegli ambienti[132]. Il matrimonio è combinato dal sommo sacerdote Zaccaria, padre di Giovanni il Battista, il quale raduna tutti i vedovi della zona di Gerusalemme[133] per scegliere tra essi il predestinato tramite un segno divino che puntualmente viene concesso[134]. Giuseppe era dunque stato già sposato, aveva figli ed era, come dicevamo, vecchio. Il dato storico che si può enucleare è che i due condividevano lo stesso ideale di matrimonio consacrato, pur avendo una differenza d'età. Il fatto che i sacerdoti – e non Zaccaria che mai ebbe il sommo pontificato – potessero vagliare i candidati nelle nozze verginali non esclude un sentimento profondo tra i due, tanto più necessario in un'unione di tal fatta, né una compartecipazione alla scelta. Ma se veramente il pronubo fosse stato Zaccaria, il Vangelo di Luca, che molto spazio dedica a questo personaggio, ne avrebbe parlato. Non è neppure il caso di prendere alla lettera la notizia della vecchiaia dello sposo di Maria, che è sottolineata per confutare le asserzioni degli ebioniti

[128] *Prot*. I-II.
[129] *Prot*. XV
[130] *Prot*. VI-VIII.
[131] *Prot*. IX.XIII-XVI. Cfr. B. BAGATTI, *La Chiesa primitiva apocrifa*, Roma 1981, p. 62.
[132] *Prot*. VII.
[133] *Prot*. VIII, 2.
[134] *Prot*. IX, 1.

sulla generazione umana di Gesù. Diversamente non avrebbe senso il fatto che i due si trasferissero a Nazareth vivendo del lavoro di lui, presentato in questo come un uomo molto attivo. Anche se questo combacia con le caratteristiche dei Patriarchi nelle saghe della Genesi, non è necessario supporre la moltiplicazione dei miracoli per la vita di Giuseppe.

A Nazareth (mai nominata ma presupposta), nei pressi di una fontana e non in casa come dice Luca, avvenne l'Annunciazione[135], che fu nota non solo a Giuseppe ma anche ai sacerdoti coi quali, evidentemente, la coppia aveva rapporti anche a distanza[136], proprio per la sua vocazione religiosa. Questa collocazione alternativa dell'Annunciazione ha un riscontro nella tradizione monumentale (sulla fontana sorge oggi la Chiesa Ortodossa dell'Annunciazione) ma nessuna pezza di appoggio in quella testuale del Vangelo di Luca, dove l'Angelo *entra* da Maria, ossia entra nella sua casa, in tutti i codici antichi. Quando Maria, a sedici anni, ricevette l'Angelo, Giuseppe era fuori per diversi mesi per lavoro, addirittura sei[137]. Questo dato non ha fondamento nei Vangeli canonici, serve anch'esso a garantire che Giuseppe non fu il padre biologico di Cristo e si prestò ad uno stravolgimento successivo operato nel Talmud in chiave anticristiana. Il particolare non solo è inverosimile per la durata della stagione lavorativa in trasferta – Nazareth era vicina a città come Sefforis dove il lavoro abbondava per gli artigiani specializzati – ma per lo stesso mandato di vigilanza ricevuto da Giuseppe sulla

[135] *Prot*. XI.
[136] *Prot*. IX-XIII-XVI.
[137] *Prot*. IX, 3.

giovane Maria, che sarebbe così rimasta del tutto sola. L'occupazione di Maria a Nazareth è quella delle Vergini tessitrici: fila lo scarlatto per il Tempio. Il particolare è degno di fiducia storica. In questo periodo si reca da sola, con poca verosimiglianza, da Elisabetta e vi rimane tre mesi. Il testo la presenta come una ragazzetta spaurita e non molto consapevole di quel che le è accaduto[138]. Il dato è molto diverso dal ritratto, umile e maestoso, fattone da Luca. Giuseppe torna poi a casa nel sesto mese della gravidanza di Maria e la rimprovera per la violazione dei suoi voti, ma la Vergine si protesta innocente[139]. Dietro questa schermaglia si nascondono le normali discussioni che i due coniugi dovettero avere a seguito della Concezione verginale, ma che stando a Matteo non gettarono ombra sulle loro relazioni ma solo sul diritto di Giuseppe di esercitare la paternità sul nascituro. Nel nostro testo, Giuseppe pensa di rimandarla in segreto per prudenza, in quanto non sa se credere o meno alla moglie: la chiarezza del dato narrativo matteano si è già andata perdendo, come abbiamo visto a proposito della tradizione patristica[140]. Giuseppe immagina una concezione angelica, non pneumatica. Il celebre sogno dirime poi i suoi dubbi. Subito dopo, i sacerdoti, informati dell'accaduto e sempre sotto la guida di Zaccaria, interrogano Giuseppe e Maria, sospettando una violazione dei voti da parte dei due, cosa che non avrebbe senso se Giuseppe fosse stato tanto vecchio. Si evince perciò che il dato è antico e sostanzialmente

[138] *Prot*. X,1-XII,1 .
[139] *Prot*. XIII, 1-3.
[140] *Prot*. XIV, 1-2.

autentico[141], anche se sembra che i sacerdoti siano nella stessa città dell'Annunciazione, ossia che tutto accada a Gerusalemme. Meno credibile è il modo in cui la questione fu risolta, ossia con una sorta di giudizio di Dio mediante la prova delle acque amare da parte di entrambi i coniugi[142]. Non credo che all'epoca, nonostante la forte attesa messianico-partenogenetica nel circolo delle Tessitrici, bastasse una cosa del genere per fugare dubbi su una gravidanza di una donna che aveva fatto voto di verginità. Inoltre, se la nascita di Gesù fosse stata segnata da una controversia con l'ordine sacerdotale, la cosa in qualche maniera sarebbe entrata nella letteratura canonica ed egli non sarebbe passato tanto facilmente come il figlio di Giuseppe, come invece attestano i Vangeli. Credo che la soluzione della questione sia stato un fatto interno alla coppia, in base alla flessibilità delle norme votive che ho ipotizzato e che sembra aver riscontro nelle fonti. È probabile che Giuseppe e Maria, dopo aver attestato che la concezione di Lei era avvenuta di Spirito Santo, siano semplicemente usciti da quella cerchia di vergini nella quale, evidentemente, non potevano né sconfessarli né riconoscerli in modo puro e semplice. Sono queste, e non quelle dei sacerdoti ai quali mai appartenne, le riunioni a cui, all'inizio del cap. XV, Giuseppe non si reca perché non sa cosa dire. Certo, quelle confraternite avevano un clero, di scuola terapeutica, che le seguivano e quindi la faccenda riguardò anche loro, ma in misura minore di quanto ci faccia credere il Protovangelo. Anche la conduzione dell'inchiesta su Maria da parte di Zaccaria appare priva

[141] *Prot.* XV.
[142] *Prot.* XVI.

di fondamento, in quanto la Vergine si era già recata da Elisabetta, sua cugina e sposa del Sacerdote, e proprio lei aveva immediatamente conosciuto, per divina ispirazione, la Concezione verginale. Questi particolari amplificati e distorti riflettono in ogni caso la situazione delicata che si dovette creare attorno alla coppia dei genitori di Gesù.

Da qui gli sposi tornarono a Betlemme, patria del marito, per il censimento, accompagnati dal figlio di lui[143], con un particolare che non ha fondamento nel Vangelo di Luca. Sul quinto miglio della strada tra Betlemme e Gerusalemme, ai confini tra Beniamino e Giuda, presso la Tomba di Rachele, in luogo deserto, nella zona di Efrata, Maria diede alla luce, in una grotta sotterranea e tenebrosa, Gesù. Il racconto, evidentemente accurato nella ricostruzione storica dell'ambientazione ma non in quella degli eventi, si tinge di docetismo affermando un dato mitologico: il Figlio nasce per condensazione di luce e l'ambiente divenne una "grotta lucidissima". Non vi sono i parenti betlemiti di Giuseppe e il parto non avviene dentro la loro casa, sia pure in condizioni di scarsa ospitalità. Forse l'autore volle così evitare un particolare umiliante per Maria, Giuseppe e Gesù, che abbassava di troppo la sua nascita. Il Protovangelo poi asserisce, conformemente a Matteo e Luca, che la Madre rimase Vergine durante e dopo il Parto, adducendo come prova la testimonianza di una levatrice e dell'amica di Maria, Salome, alla quale un Angelo ordina di tenere per sé quanto ha constatato, fino all'ingresso di Gesù in Gerusalemme[144]. Da ciò due

143 *Prot*. XVII, 2.
144 *Prot*. XVIII-XX.

deduzioni: che la nascita verginale di Gesù fu una notizia che si propalò solo dopo la fine della sua vita pubblica e che la sua descrizione docetistica serviva a suffragare la dottrina della perpetua verginità di Maria, incompatibile con un parto normale.

Subito dopo viene narrata l'adorazione dei Magi a cui segue, come secondo Matteo, la Strage degli Innocenti da parte di Erode[145]. Particolare interessante è che tra i perseguitati vi è anche Giovanni Battista, che però scampa miracolosamente assieme alla madre, mentre il Re scatena la sua furiosa vendetta sul padre di lui, Zaccaria, che viene così martirizzato[146]. La notizia, come si vede, non ha riscontro nel Vangelo di Matteo né in quello di Luca e la Strage degli Innocenti qui copre un territorio più vasto di quello di Betlemme. L'amplificazione è possibile, ma il dato archeologico conferma l'ambientazione del nascondimento di Giovanni Battista e di sua madre[147]. Essendo poi, nella *fictio* narrativa, Zaccaria sommo sacerdote, il Sinedrio gli dà come successore quel Simeone che avrebbe poi riconosciuto Gesù come Messia mentre verrà presentato al Tempio[148]. Questo episodio non è però qui descritto, come del resto nemmeno la Fuga in Egitto, in quanto Gesù Bambino, mentre infuria la persecuzione erodiana, è nascosto in una mangiatoia. La morte di Erode viene presentata come subito seguente al bagno di sangue e in

[145] *Prot*. XXI-XXII, 2.
[146] *Prot*. XXII, 2-XXIII, 3.
[147] Cfr. SIBILIO, *Note,* p. 13.
[148] *Prot*. XXIV, 4.

ragione degli sconvolgimenti che ne derivano l'autore, Giacomo, si ritira nel deserto[149].

Come si vede, in questo racconto manca la precisione spaziale e quella cronologica. La successione dei sommi sacerdoti è inventata. Sembra che l'anonimo autore non conosca bene i Vangeli canonici o segua volontariamente un'altra tradizione, differente in alcuni particolari di rilievo come il luogo dell'Annunciazione, e che non abbia buoni sussidi storici a disposizione. L'elemento centrale, nel racconto della Concezione del Verbo, è la garanzia della Verginità di Maria; l'azione divina dello Spirito Santo è appena menzionata. In molti passaggi, il Protovangelo vuole accentuare il ruolo dei sacerdoti a scapito dei davidici, detentori della regalità. Anche per questo la scelta di Giuseppe come marito avviene tramite un prodigio. Lo stesso Giuseppe, prima ancora che un davidico, è un prete, ma non è lui a dirigere gli eventi. In verità, appare come una figura piuttosto scialba, diversa dall'energico e silenzioso servo di Dio descritto da Matteo o anche dal premuroso e forte comprimario di Luca. Il Protovangelo, escludendo la fuga in Egitto dal racconto, sembra in effetti sacrificare la scelta principale fatta da Giuseppe in piena libertà umana, sia pure sotto influsso angelico, per il bene della sua straordinaria Famiglia.

[149] *Prot*. XXV, 1-2.

Riflessioni storiche sugli apocrifi giuseppini più antichi: la storia di Giuseppe il falegname

Questo apocrifo è di molto più antico del Protovangelo. Per le somiglianze stilistiche con il Transito Romano della Beata Vergine Maria e per quelle contenutistiche, sono propenso a datarlo al medesimo periodo, ossia non oltre l'inizio della II Guerra Giudaica, rimandando a quanto detto da me sull'argomento in altra sede[150]. In quanto ai rifacimenti, coincidono grosso modo con le revisioni degli apocrifi assunzionisti ma hanno a mio avviso spie molto tenui nel testo. Credo che, prima ancora della stesura del II sec. ci fosse un testo più antico, come lasciano supporre alcuni particolari del racconto. Esso potrebbe essere anteriore alla distruzione del Tempio di Gerusalemme. Tuttavia le ragioni che mi spingono a pensarlo sono più tenui di quelle che mi hanno determinato a fare la medesima ipotesi per l'archetipo assunzionista del Ciclo di Leucio e le segnalerò via via.

Cominciamo a commentare il contenuto della Storia di Giuseppe a partire dalla recensione arabo-latina del Codice H. L'esordio è dato dal Prologo che ci spiega che quanto segue è stato raccontato da Gesù in persona agli Apostoli sul Monte degli Ulivi. Credo che questo discorso sia ambientato nel periodo tra la Resurrezione e l'Ascensione. Di esso si dice che gli Apostoli lo scrissero e che il testo è nella Biblioteca di Gerusalemme. Giuseppe ebbe una vita di centoundici anni e morì il 26 agosto. Si impongono subito alcune puntualizzazioni. La prima è che non vi è alcuna ragione per dubitare che Gesù,

[150] SIBILIO, *Note,* pp. 30-32-33.

durante il suo ministero, abbia parlato del suo padre educatore agli Apostoli, per cui l'apocrifo può avere un nucleo autenticamente gesuano, di parole dette da Gesù. La seconda cosa è che è ormai un dato acquisito che i discorsi di Gesù venissero stenografati[151] e che, proprio per questo motivo, quel che segue non può essere stato pronunziato interamente da Gesù, altrimenti, come gli altri testi diligentemente conservati, sarebbe confluito verosimilmente in uno dei libri canonici del NT, ossia sarebbe stato il suo stesso contenuto a farlo annoverare tra le Scritture. Terza cosa da rilevare, di questo testo attribuito *tout court* a Gesù si dice che *è* nella Biblioteca di Gerusalemme, ossia tra i testi della Chiesa gerosolimitana, usando il presente, come se la Città fosse al presente ancora in piedi e come se in essa fiorisse ancora una comunità giudeo-cristiana, cosa che avvenne solo fino al 135. È un indizio per affermare che l'archetipo dell'apocrifo sia anteriore al 70. Non una prova in senso stretto. Probabilmente, se la città fosse stata distrutta – addirittura due volte –l'anonimo autore avrebbe rilevato come miracolosamente le copie del testo fossero sopravvissute alla guerra. In tal senso la mia ipotesi sembra rafforzarsi. Altra cosa da rilevare: Giuseppe vive come un Patriarca della Genesi e questo dato, funzionale alla salvaguardia della verginità di Maria, fa vedere che un rifacimento in chiave antiebionita è presente anche in questa parte dell'apocrifo e può essere esso stesso del II sec., ma non più antico.

Per il nostro apocrifo, Giuseppe è un davidico di Betlemme. È un sacerdote ed esercita un mestiere, ossia il

[151] V. SIBILIO, *Sulle tracce del Gesù storico*, pp. 54-57.

falegname. Si era già sposato ed era padre di quattro figli, ossia Giuda, Giusto, Giacomo e Simeone, e di due figlie, Assia e Lidia. Sua moglie era morta dopo una vita pia e devota[152]. In questo primo brano scorgiamo più strati: il più antico è quello che riferisce le notizie evangeliche su Giuseppe, ossia che era davidico, betlemita e falegname. Poi abbiamo un secondo strato, che trasforma la sua condizione di consacrato – compatibile con la libera professione – in quella di sacerdote – che invece non lo era, cosa evidentemente ignota all'anonimo autore, che in questo dovette subire l'influsso del Protovangelo di Giacomo, per cui potrebbe essere posteriore al 200. Vi è poi un terzo strato, in cui Giuseppe diventa il padre dei suoi nipoti – quei Giuda, Giacomo, Simeone e Ioses di cui, come vedemmo, i Vangeli indicano i padri e le madri – e delle sue nipoti – i cui nomi non sono ebraici – non altrimenti note se non come le anonime "sorelle" di Gesù. Quest'ultimo strato risale ad un'epoca in cui i giudeo-cristiani non solo consultano poco e male i Vangeli della Grande Chiesa con i relativi semitismi ma non ricordavano più nemmeno le cronologie dei loro Patriarchi gerosolimitani, dei quali il secondo fu proprio Simeone, che le antiche fonti dicevano esplicitamente figlio di Cleofa, fratello di Giuseppe[153]. È dunque abbastanza recente e può risalire anche al VII sec. Di certo è posteriore al Protovangelo, dove Giuseppe ha un solo figlio, che si identifica con l'autore ma in modo obliquo e solo alla fine del racconto. Il nome Ioses, peraltro, qui è stato storpiato in Iustus, analogo segno di tardiva composizione. Se si vuol dare un qualche

[152] *Hist. Jos.*, 2,1-2.
[153] EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, III, 11, che cita Egesippo.

fondamento storico alla notizia dei "figli" di Giuseppe, si può immaginare che, alla morte dei fratelli, egli avesse assunto l'educazione dei nipoti. In tal caso però una mano pia avrebbe cancellato dalla faccia della storia le rispettive madri, per evitare che al Padre educatore di Cristo venisse attribuita la poligamia. Difficile da valutare la notizia del primo matrimonio di Giuseppe: di per sé non impossibile, non è tuttavia neppure adombrata nei Vangeli. Di certo non da lei nacquero quei figli che in questo racconto le sono attribuiti per respingere l'ipotesi che Maria avesse generato altri bambini dallo sposo dopo la concezione verginale di Gesù.

Il racconto prosegue dicendo che, quando Giuseppe rimase vedovo, Maria aveva dodici anni e che viveva nel Tempio da quando ne aveva nove. I sacerdoti decisero di trovarle un marito per evitare che vi rimanesse anche in età adolescenziale, con conseguente rischio di contaminazione rituale del luogo sacro[154]. In conseguenza di ciò, vengono convocati dodici vecchi e tra essi è sorteggiato come sposo di Maria proprio Giuseppe, detto il Giusto[155]. Maria va dunque a vivere con Giuseppe e alleva il più piccolo dei figli di lui, Giacomo, da cui le viene l'appellativo di Madre di Giacomo[156].

Come si vede, qui persiste l'intento di sottolineare la natura verginale del matrimonio di Maria, insistendo molto sull'età avanzata di Giuseppe e sul fatto che tra loro non vi era stata alcuna libera scelta, esattamente come abbiamo visto nel Protovangelo. Tuttavia l'anonimo autore, stratificando su questo dato più antico quello

[154] *Hist. Jos.,* 3,1.
[155] *Hist. Jos.,* 4,1.
[156] *Hist. Jos.,* 4,2.

della paternità giuseppina dei "fratelli di Gesù", incappa in un errore madornale perché attribuisce ad un vecchio, da poco vedovo di una moglie evidentemente anche lei avanti negli anni, un bambino piccolo. Questo in conseguenza della confusione tra Maria madre di Giacomo e Maria, la Madre di Gesù, presente anche in alcuni testi patristici. Da notare che l'appellativo neotestamentario di Giuseppe, ossia Giusto, qui è diventata una antonomasia.

Proseguendo, leggiamo che in Maria, quando raggiunse i quattordici anni di età, si incarnò il Verbo, mentre Giuseppe era fuori per tre mesi di lavoro. Quando torna, vorrebbe allontanarla, ma a lui l'Arcangelo Gabriele annuncia che la concezione è di Spirito Santo e che Dio vuole che il Bambino sia affidato alle sue cure[157].

Questa è la parte indubbiamente più antica della Storia di Giuseppe: il resoconto dei fatti è identico a quello di Matteo. Giuseppe non interroga la moglie, di cui evidentemente non dubita anche perché era stata in casa con i sei figli, e non la sottopone a nessun giudizio sacerdotale, né vi è sottoposto lui stesso, a dimostrazione del fatto che i voti dei consacrati erano relativamente elastici e sottoposti al giudizio del padre di famiglia. Tra Giuseppe e Maria regna una perfetta identità di vedute e una stima talmente profonda che misticamente il marito intuisce il mistero compiutosi nella giovane moglie. Un elemento tardivo è l'indicazione del soggiorno fuori casa di Giuseppe per tre mesi: più breve di quello del Protovangelo e quindi più antico di esso, è tuttavia

[157] *Hist. Jos.*, 4,3. 5,1-2. 6,1.

insostenibile per le stesse ragioni che adducevo a proposito di quell'apocrifo.

Il racconto prosegue con la nascita di Gesù a Betlemme, dove Giuseppe e Maria si recano da soli. Continua con la Fuga in Egitto per sfuggire ad Erode, accompagnati da Salome. Alla fine di questa parte, Giuseppe e Maria ritornano a Nazareth e vi rimangono[158].

Anche questo brano è assai antico, privo di qualunque amplificazione mitica. Giuseppe, accompagnando da solo la moglie a Betlemme e poi la sua famiglia in Egitto, torna quel che fu realmente nella storia: un uomo forse maturo ma non vecchio.

Il racconto passa poi a descrivere sommariamente quel che fu la vita nascosta della Sacra Famiglia. Giuseppe fu straordinariamente in salute, nonostante la sua vecchiaia. I suoi figli Giusto, Simeone, Lidia e Assia si sposarono, mentre Giacomo e Giuda rimasero con Giuseppe, Maria e Gesù. Questi ebbe per Giuseppe una grande obbedienza e lo chiamò padre[159]. Come si vede, la vita di Giuseppe viene stilizzata sul modello di quella dei Patriarchi della Genesi, mentre i particolari su quella dei "figli" non sembrano avere uno specifico fondamento.

Quel che segue riguarda il Transito del Patriarca. Un Angelo annunzia a Giuseppe che dovrà morire[160]. In conseguenza di ciò Giuseppe, nel Tempio di Gerusalemme (presentato come se fosse ancora in piedi ai tempi di chi scrive e quindi indizio dell'esistenza di un archetipo risalente a prima del 70), recita una lunga preghiera per la buona morte, di chiara e antica matrice

[158] *Hist. Jos.,* 7,1-2. 8,1-2. 9,1.
[159] *Hist. Jos.*, 9,2-10,2. 11,1-2.
[160] *Hist. Jos.,* 12,1.

giudaica[161], per cui può essere verosimilmente autentica. Vi è a questo punto una inserzione cronologica, in cui si dice che Giuseppe si era sposato a quaranta anni, che il suo primo matrimonio era durato quarantanove anni e che a novanta aveva sposato Maria, che quando lui aveva novantatré anni aveva concepito Gesù. Giuseppe sarebbe morto poi a centoundici anni[162]. Questa serie di anni, a parte l'imitazione delle epopee patriarcali, non ha alcuna base di credibilità e ha l'unico scopo della garanzia della partenogenesi. Gli anni fanno a pugni con il fatto che Giacomo fosse rimasto orfano da piccolo e anche l'età del primo matrimonio appare alta, per gli standard dell'epoca. È piuttosto degno di nota che, con Gesù nato sette od otto anni prima dell'Era Volgare e che inizia la sua vita pubblica intorno al 26/27, subito dopo la scomparsa di Giuseppe, il matrimonio di questi con Maria sarebbe durato una quarantina di anni.

Il racconto riprende in modo ampio e lento. Giuseppe si ammala[163]. Pronunzia un lungo lamento sulla sua condizione di peccatore[164]. Arriva poi Gesù[165], al quale Giuseppe rivolge una fervente e commovente preghiera, con una chiara confessione della Divinità di Cristo e della sua concezione pneumatica, della quale Giuseppe pure era stato tentato di dubitare[166]. In tale preghiera si segnala la menzione di un miracolo non canonico, in cui Gesù risuscita un ragazzo ucciso da un serpente:

[161] *Hist. Jos.*, 12,2-13,4.
[162] *Hist. Jos.*, 14, 2.
[163] *Hist. Jos.*, 15, 1-2.
[164] *Hist. Jos.*, 16, 1-5.
[165] *Hist. Jos.*, 17, 1.
[166] *Hist. Jos.*, 17, 2-6.

Giuseppe fa ammenda di aver invitato il Figlio a maggior prudenza nell'esercizio dei suoi poteri, venendone fermamente e dolcemente redarguito[167]. Maria intercede per il marito presso il Figlio, ma Questi deve morire per forza, in quanto è conseguenza del peccato di Adamo[168]. Tuttavia Gesù e Maria assistono con premura Giuseppe nella sua agonia, attorniato adesso anche dai figli naturali[169]. Quando i demoni si avvicinano al Patriarca per terrorizzarlo, Gesù prontamente li scaccia dal cospetto del suo padre educatore[170] e pronuncia una fervida preghiera per lui[171]. Avviene così il pio trapasso del Patriarca: gli Arcangeli Michele e Gabriele prendono la sua anima[172]. Segue un commovente lutto per Giuseppe, di cui Gesù annunzia la morte[173]. Il cordoglio dei Nazaretani è unanime e all'ora sesta si tiene il corteo funebre del Patriarca, il cui corpo è stato unto a profusione di oli pregiati[174]. Segue un'altra preghiera di Gesù al Padre, per il diletto Giuseppe[175].

Personalmente credo che questa sezione, di sapore così arcaico ed autentico, sia totalmente storica. La memoria delle ultime parole e vicende di Giuseppe e dei suoi parenti dev'essere stata conservata con diligenza e poi ad un certo punto messa per iscritto, com'era normale in un contesto così fervido di devozione e solennità. Tutto è

[167] *Hist. Jos.*,, 17, 5.
[168] *Hist. Jos.*, 18, 1-2.
[169] *Hist. Jos.*, 19,1-20,2.
[170] *Hist. Jos.*, 21, 1.
[171] *Hist. Jos.*, 22, 1-2.
[172] *Hist. Jos.*, 23, 1.
[173] *Hist. Jos.*, 24,1-2.
[174] *Hist. Jos.*, 25, 1.
[175] *Hist. Jos.*, 25, 2.

molto pio ed umano insieme. Degno di nota è che Giuseppe deve morire perché ha il peccato originale, cosa che dimostra che l'autore della Storia conosceva la Lettera ai Romani o ne condivideva le fonti teologiche. Considerando che il Panegirico di Giuseppe nasce nello stesso ambiente del Transito di Maria, si arguisce che i Giudeo-Cristiani implicitamente professavano la dottrina dell'immunità di Maria dal Peccato Originale, col quale diversamente non poteva essere assunta in cielo dopo una dolce Dormizione.

Quel che viene dopo è una serie di promesse di Gesù in persona ai futuri devoti di Giuseppe e credo sia la prima serie del genere nella storia della pietà cristiana. Il Signore non solo promette l'incorruttibilità della salma di Giuseppe, ma anche la salvezza eterna a chi ne farà memoria nell'anniversario della morte, nonché di sostentare sempre chi, in onore di Giuseppe, farà opere buone e in particolare, a chi assiste vedove ed orfani, assicura il paradiso per l'ausilio di Giuseppe stesso. Gesù promette inoltre la ricompensa eterna a chi lo commemora, la tutela del Patriarca a chi scrive la sua vita, la sua morte e il panegirico di cui stiamo parlando, oltre che la salvezza e la remissione piena dei peccati. Infine promette che chi darà al proprio figlio il nome di Giuseppe non sarà mai misero né morirà improvvisamente[176]. Sono delle promesse bellissime che piace attribuire al Signore il quale le formula come tante volte lo ha fatto in visione a tanti suoi servi fedeli e che proprio per questo appaiono storicamente e religiosamente degne di fede.

[176] *Hist. Jos.*, 26,1-5.

Dopo tutto questo, i patrizi di Nazareth vorrebbero seppellire Giuseppe secondo le loro usanze particolari, ma la sindone che copre il corpo del Patriarca non si può togliere e quindi lo seppelliscono coi suoi padri[177]. Forse dietro questo particolare si cela il progetto mai realizzato di una traslazione di Giuseppe in un'altra tomba, come abbiamo ipotizzato parlando dei riscontri archeologici della sua vita? È una ipotesi non priva di verosimiglianza. In ogni caso, subito dopo viene esposto un lungo e commovente lamento di Gesù su Giuseppe, accompagnato dal pianto. Subito dopo Giuseppe è seppellito vicino al padre Giacobbe[178]. Anche del lamento credo che sia autentico, in quanto una simile composizione fatta da un cotanto oratore di sicuro si tenne memoria. L'indicazione della tomba non è incompatibile con i luoghi archeologici che abbiamo perlustrato, anche se di quei sepolcri abbiamo immaginato un altro uso.

In conclusione, gli Apostoli chiedono a Gesù che sta per terminare il discorso commemorativo sul Monte degli Ulivi perché Giuseppe non sia stato assunto in cielo come Enoc ed Elia[179]. A loro Gesù risponde che Giuseppe è morto e che anche Enoc ed Elia moriranno quando saranno rimandati in terra per combattere l'anticristo, il quale li ucciderà – sorte truce che a Giuseppe non toccò, avendo morte più felice persino di Gesù e inferiore solo a quella di Maria – assieme ad altri due personaggi, Schila e Tabita[180]. Questa chiusa sembra echeggiare l'Apocalisse

[177] *Hist. Jos.*, 27, 1.
[178] *Hist. Jos.*, 27,2-29,1.
[179] *Hist. Jos.*, 30,1-3.
[180] *Hist. Jos.*, 31, 1.4.

che fa morire i due testimoni, ma anche abbastanza posteriore, per potervi aggiungere due nomi. Il tutto termina con una sintetica chiusura[181].

Consideriamo ora il testo dell'apocrifo sulla base della recensione copta. Segnalerò solo le differenze significative con la recensione arabo-latina. I nomi dei figli nel testo copto sono fedeli alla tradizione evangelica e quindi riflettono una composizione più antica della recensione precedente ma pur sempre posteriore al II sec.: sono infatti Giuda, Ioseto, Giacomo, Simone; quelli delle figlie sono Lisia e Lidia[182]. Giacomo, in questo racconto, rimane orfano molto piccolo, con una incongruenza ancora più grande di quella segnalata nella recensione precedente[183].

Vi è poi registrata la formula con cui Giuseppe si censì a Betlemme: Figlio di David, della Tribù di Giuda, con Maria sua sposa e Gesù suo figlio[184]. Tale formula è senz'altro autentica e attesta, esattamente come dicevamo, la composizione originaria del nucleo familiare di Giuseppe, che non aveva altri figli né naturali né adottivi, che diversamente avrebbe dovuto registrare. Essa è un'autentica reliquia documentale della preistoria dei Vangeli, conservata per la sua antichità a dispetto dei rifacimenti antiebioniti del testo dell'apocrifo.

In questa recensione, Maria genera Gesù sulla via del ritorno dal censimento e la grotta è nei pressi della Tomba di Rachele[185]. A seguire, forse per un influenza di

---

[181] *Hist. Jos.*, 32, 2.
[182] *Hist. Jos.,* 2,1.
[183] *Hist. Jos.,* 2,2.
[184] *Hist. Jos.,* 7,1.
[185] *Hist. Jos.,* 7,2.

un gruppo non cristiano come i Mandei, si dice che Erode volle la Strage degli Innocenti per eliminare Giovanni il Battista, oltre che Gesù. Il racconto prosegue con la Fuga in Egitto[186]. Colà gli esuli rimangono via un anno[187], il che implicherebbe che Gesù sia nato il 7 a. C. e che Erode abbia ordinato la strage un paio di anni dopo la sua nascita.

Nella vita nascosta della Famiglia di Nazareth il testo copto dice che solo Giacomo rimase nella casa paterna, mostrando così una notizia presumibilmente più antica di quello arabo-latino. Particolare interessante: due figlie e due figli di Giuseppe si sposano, per cui uno va fuori casa senza essersi sposato[188].

Per quanto concerne la parte sul Transito di Giuseppe, segnaliamo quanto segue. In questa recensione, l'Angelo annunzia a Giuseppe che morirà entro l'anno[189]. È poi Gesù stesso che lava il corpo del padre educatore e lo unge dopo la morte. Giuseppe viene poi deposto in una veste angelica che, citata anche nell'altra recensione, qui svolge la funzione esplicita di preservare il corpo del Patriarca dalla corruzione[190]. L'annuncio angelico con relativa profezia temporale e la cura funebre di Gesù sono dettagli a mio avviso degni di fede. Specialmente il secondo rispecchia una incombenza dei figli maschi verso i padri.

L'elenco delle promesse di Gesù ai devoti di Giuseppe non è molto differente da quello dell'altra recensione: il

---

186 *Hist. Jos.,* 8,1.
187 *Hist. Jos.,* 8,2.
188 *Hist. Jos.,* 11, 1.
189 *Hist. Jos.,* 11, 2.
190 *Hist. Jos.,* 25, 1-2.

Patriarca non si corromperà nel sepolcro, chi lo commemorerà nel giorno della sua morte con una offerta sarà benedetto; chi aiuterà i poveri in nome di Giuseppe avrà tutti i beni; chi soccorrerà vedove e orfani in suo nome sarà da lui assistito per la salvezza eterna; chi scriverà il suo Transito sarà consacrato al Patriarca e dopo la morte non avrà tormenti al di fuori della purificazione comune che esce dalla presenza di Dio; chi imporrà al proprio figlio il nome Giuseppe non patirà fame né malattia. La bara di lui sarà incorruttibile[191].

Anche in questa recensione, il Patriarca è seppellito con una sindone che non può più essere staccata dal corpo[192]. Infine, riflettendo anche in questo caso un testo più antico perché dipendente all'Apocalisse di Giovanni, la recensione copta dice che coloro che saranno uccisi dall'anticristo sono i soli Enoc ed Elia[193].

Considerando tutto quanto detto, mi sembra evidente che questo apocrifo giuseppino, a parte i rifacimenti per tutelare la verginità di Maria, è antichissimo e quindi fededegno in molti passaggi. La nascita di Cristo non ha nessun tratto docetistico. La confessione nella partenogenesi da parte di Giuseppe è simile a quella dei Vangeli canonici. La sepoltura di Giuseppe è, nella sua intangibilità e incorruttibilità, il segno di quell'alone di mistero sacrale che la circonda ancora oggi, per cui il luogo della deposizione della sua venerata salma è ancora oggetto di fervida ricerca.

---

[191] *Hist. Jos.*, 26, 2-5.
[192] *Hist. Jos.*, 27, 1.
[193] *Hist. Jos.*, 32, 1.

Testi

LUCA BUGADA

Un volto che comunica una grande pace: la Sindone

Il titolo di questo breve contributo muove da una frase celebre di papa Francesco: "il volto della Sindone comunica una grande pace". Una frase che dovrebbe invitarci alla riflessione: come è possibile scorgere pace nel volto di un uomo barbaramente torturato e tragicamente ucciso? Come possiamo lasciarci pervadere intensamente da sentimenti quali la speranza, la gioia e la gratitudine innanzi a quella che sembra un'attestazione di una dolorosa sconfitta umana? Perché ad ogni ostensione accorrono a Torino milioni di fedeli, trepidanti e desiderosi di venerare il lenzuolo funerario con cui, secondo la tradizione, fu avvolto il corpo di Gesù?

Per affrontare queste domande ritengo utile riportare integralmente un passo del Vangelo di Giovanni che non finisce mai di affascinarmi:

"Tommaso, uno dei Dodici, chiamato Dìdimo, non era con loro quando venne Gesù. Gli dicevano gli altri discepoli: "Abbiamo visto il Signore!". Ma egli disse loro: "Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto la mia mano nel suo fianco, io non credo". Otto giorni dopo i discepoli erano di nuovo in casa e c'era con loro anche Tommaso. Venne Gesù, a porte chiuse, stette in mezzo e disse: "Pace a voi!". Poi disse a Tommaso: "Metti qui il tuo dito e guarda le mie mani; tendi la tua mano e mettila nel mio fianco; e non essere incredulo, ma

credente!". Gli rispose Tommaso: "Mio Signore e mio Dio!". Gesù gli disse: "Perché mi hai veduto, tu hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!". (Gv 20,24-29)

Tommaso è spesso presentato come simbolo dell'incredulità umana, della fatica a saper abbracciare quel senso che dice la verità del nostro esistere: la chiamata a essere figli nel Figlio, la gioia di essere predestinati a divenire coeredi del Regno del Padre. Ma Tommaso è anche colui che è capace della professione di fede più alta, più toccante, presente nello scritto giovanneo: l'apostolo chiama Signore e Dio un uomo condannato dalle autorità politiche e religiose del tempo, un uomo deriso e insultato, umiliato fino alla morte di croce! Un uomo accusato di blasfemia e insubordinazione!

Non è facile credere che Dio si lasci trattare in questo modo ed è comprensibile, pertanto, ancora oggi la fatica dei nostri "fratelli maggiori", gli ebrei, nell'accettare Gesù come Messia Salvatore dell'umanità intera.

Tommaso non accetta di trovarsi di fronte a un Gesù radicalmente altro rispetto a quello con cui ha vissuto per tre anni, con cui ha condiviso momenti belli e difficili, con cui ha gioito e pianto, non può accontentarsi di un'ombra o di uno Spirito: vuole l'uomo che tanto ha amato! Gesù accoglie questa esigenza di Tommaso, facendosi riconoscere mostrando le ferite lasciate dai chiodi nelle sue mani. Non c'è nessun trionfalismo o spettacolarizzazione dell'evento da parte del Crocifisso Risorto che appare ai suoi: Gesù parla con loro, condivide la cena, li esorta e li incoraggia.

Non è forse quello che cerca ogni cristiano che si reca in pellegrinaggio a Torino per ammirare la Sindone? Non desideriamo forse l'incontro personale con Gesù vero Dio e vero uomo? Non bramiamo forse abbeverarci a quella fonte di sapienza capace di estinguere definitivamente la nostra sete di verità?

La croce, le ferite, la morte, l'incomprensione subita sono per i cristiani di tutti i tempi segni della potenza di Dio e del suo immenso amore per l'uomo. I fedeli di ogni tempo possono sempre contare sulla persona di Gesù, è il tesoro prezioso che la Chiesa riceve per donare sacramentalmente ogni domenica, nel momento dell'eucaristia. La Sindone dice di una presenza e di una relazione che ci vengono offerte realmente e gratuitamente: "Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo". (Mt 28,20)

CANIO MANCUSO

Angelo Maria Ripellino: le parole in maschera

La poesia non è mai un paese disperato. Angelo Maria Ripellino (1923-1978) lo sapeva bene: l'atto poetico, anche quando è attraversato dai segni più angosciosi, è sempre uno slancio verso la vita, perché presuppone un progetto, la costruzione ideale e materiale di una testimonianza, che a volte è una forma di ribellione. Al di là dell'enfasi sul ruolo del poeta come guardiano del segreto che abita le parole, sulla sua volontà di scrivere per non morire del tutto, c'è, luminosa, chiarissima la verità di un uomo che non vuole concedere alla morte l'ultima battuta nella recita. E recita per Ripellino non ha un significato deteriore: la sua sostanza di critico teatrale di impareggiabile maestria, lo conferma. Si potrebbe correre il rischio dell'affermazione categorica, e dire che un autore così pervicacemente inattuale la letteratura italiana non l'aveva mai conosciuto. Ma forse non è così: cosa sia attuale in un poeta non è facile dirlo. Ripellino resta un enigma che non chiede soluzioni. La sua opera intera – che siano le poesie cariche di incendi metaforici o i saggi costellati di trappole e doppi fondi linguistici – è fatta apposta per lasciare di stucco, per far alzare il naso ai lettori come i serpenti rimbambiti dei fachiri. La sua scrittura è uno splendido imbroglio, lo sgambetto di un filo d'erba: all'inizio la meraviglia prevale sulla simpatia. Il vero inganno è proprio qui, nell'impressione da trompe-l'oeil che i suoi testi ci lasciano: attuale e

inattuale, autentico e inautentico in lui non sono entità separabili. Ripellino va compreso, o frainteso, così com'è, con la sua sincerità che raggira, il suo confessarsi in falsetto, i suoi bisbigli nell'orecchio da cui non sentiamo. La maledetta verità rivendicata dalla poesia in lui c'è eccome: la realtà del corpo nello sfacelo della malattia (la tubercolosi e il diabete e il cuore schiantato) sono il nucleo del suo discorso. Anche il lettore meno avveduto lo capisce. La fisiologia del dolore è un argomento centrale della sua riflessione, ed è piegato con violenza alle esigenze della letteratura che fa il verso al mondo. Manca in lui il cosiddetto "abbandono lirico", l'effusione sentimentale che cattura gli occhi assonnati; vi troviamo un progetto poetico, non un banale impulso, un'intenzione accesa di senso, non un tuffo a occhi chiusi. Ecco la chiave che fa scattare la serratura: il poeta non deve dare confidenza al "senso comune", ma trovarne uno proprio, che spesso non percorre le strade asfaltate, che rassicurano l'ascoltatore e gli fanno credere che la chiarezza coincida sempre con l'autenticità. Ripellino non crede che esista un solo modo di fare poesia; semplicemente riconosce il suo nella necessità vitale dell'artificio. Il suo rifiuto del parlare in sordina, che qualcuno considera una necessità (ché bisogna scrivere a bassa voce, rifiutare l'enfasi come una bestemmia in chiesa, gridare il più piano possibile) passava per un posa da rigattiere dell'erudizione. Gli accademici del suo tempo dovevano vederlo come una sorta di genio siculo delle tre carte: lo studioso, il fascinoso filologo delle letterature slave, che si mette il berretto a sonagli per farci credere di essere un poeta.

Slavista! mi gridano donne con frappe sul capo
e con fettucce e colombe e fleurettes e crauti e babau.
Slavista! mi assalgono omini violacei
con scròfole e maschere e nasi di Ostenda.
Slavista! mi strilla un rez-de-chaussée spelacchiato
con pesciolini semimorti sul davanzale.
Slavista! mi insultano un groom d'ascensore
e un albume molliccio dalle mani sudate.
...
Chiedo perdono. È deciso. La prossima volta
farò un altro mestiere.

(Da *Notizie dal diluvio*, 1969)

L'avevano frainteso, ma senza scalfire la sua certezza di fare poesia qualunque cosa scrivesse. È lui stesso a precisare che non c'è divario, di stile e intenti maliosi, tra i suoi saggi, i suoi racconti, le sue liriche: "... allo stesso modo diramano le loro radici nell'humus del teatro, della finzione pittorica, allo stesso modo ricorrono alle duplicazioni e ai camuffamenti". (*Di me, delle mie sinfoniette*, 1975, breve testo in cui Ripellino chiosa sé stesso, alla maniera di Valéry e di Eliot). Lo avevano frainteso in molti. La riedizione per Einaudi delle tre sillogi che lo scrittore pubblicò dal 1969 al 1976, insieme alle *Poesie prime e ultime* edite da Aragno nel 2006, testimoniano che la valutazione critica sulla sua opera è cambiata. Forse in modo troppo deciso. Perché le sue poesie pretendono il malinteso dello svisamento, tanto sono piene di nascondigli, scatti di molle scherzose, conigli che fanno *Buh!*, come possono farlo i conigli, zigando. Se il lirico è radicale nel fare della poesia un

terreno libero per i giochi dell'estro, il saggista squaderna il suo universo in un racconto che salda magia e filologia, memoria e immaginazione, storia e deformazione fantastica: è la scrittura che imita la realtà o non piuttosto il contrario? Nel 1973, Ripellino pubblica *Praga magica*, un viaggio stupefatto nell'anima buia della "città vltavina". La sua Praga è una foresta di pietra popolata di ombre e di segreti: scrittori, personaggi di romanzo, spettri ubriachi di artisti, poeti, studenti sdruciti che si specchiano in un boccale di birra; un bailamme di vite morte che vorticano nella notte, sull'orlo del niente. Dieci anni prima aveva dato alle stampe *Il trucco e l'anima*, filologico atto d'amore per il teatro russo sgranato attraverso i suoi grandi registi: basterebbe il bellissimo titolo del libro a dichiarare la poetica "totale" del suo autore, che considera la scrittura in sé come un fenomeno estetico, in cui gettarsi senza rispetto dei cosiddetti generi: la prosa, il racconto, la poesia, le corrispondenze giornalistiche, le lezioni universitarie che rapivano gli studenti-spettatori. Con tanto di marameo ai cultori delle distinzioni grette. La malattia del corpo, quella del mondo. Se la scrittura è per lo scrittore palermitano un territorio aperto, in cui una fune invisibile pare tendersi "dalla Martorana alla cupola del San Nicola di Praga", e da Giovanni Meli a Chlebnikov, il tema biografico si fonde con la presenza dell'uomo nella storia.

L'ignavo non soffre i desolamenti di Praga…

(Da *Sinfonietta*, 1972)

I desolamenti sono quelli della primavera praghese schiacciata dallo stivale sovietico. Praga è la città del suo pensiero, il luogo in cui gli scrittori e i poeti che ama si sono scaldati alla stessa fiamma: Kafka, Hrabal, Holan e molti altri; tutti hanno formato il suo spirito critico, tutti hanno posato un seme nella sua immaginazione di poeta aggrappato all'esistenza con le ultime fibre del corpo. È una delle "invarianti" del suo impegno letterario. Forse il tema per eccellenza: il desiderio di afferrare la luce prima che il sipario (altro simbolo di vita-morte) cada "come una ghigliottina". Le metafore prese dal linguaggio teatrale sono numerose.

... non voglio essere ancora murato, non voglio
piegarmi come un sassòfono dentro una nicchia,
precipitare nel bàratro come una tròttola.
Fingerò di non trovare la manica del cappotto
al momento in cui l'oro del teatro diverrà scialbo
e un servo in livrea mi toccherà sulla spalla,
cortesissimamente dicendomi: Schluss.

(*Sinfonietta*, 1972)

La morte che si avvicina lanciando le sue allusioni, si può tenere a bada solo con gli *schinieri di carta* della poesia, nella speranza che *il nome / fra tanto oblio sopravviva* (*Lo splendido violino verde*, 1976). Il desiderio della vita coincide con quello del teatro come espressione vitalistica: perciò la poesia diventa un palcoscenico pullulante di creature grottesche: nani, omini di Magritte con la bombetta, primedonne fatali bistrate, che chiamano all'ultimo supplizio carnale il

poeta morente. Lui, a sua volta maschera fra le maschere, che sia idealmente chiuso nella buca del suggeritore o in platea o nascosto dietro le quinte, in ascolto della vita altrui. Ripellino e i mille mascheramenti che sceglie per il suo luminoso congedo: Vanellino, Scardanelli (un'eco dell'eteronimo di Hölderlin), Gobelino, Solferino, Abellino. Lo scrittore cambia nome perché la morte non lo trovi, perché la messinscena continui con un'altra voce, con un cappotto più caldo, con un polmone nuovo. Vita-amore, vita-luce, vita-miele, che come lo zucchero è mortale per il poeta diabetico (sono tante le similitudini tra i dolci e il male, in una serie di rimandi al paradosso tragico della "dolce morte": *malvagio come lo zucchero*; *lo zucchero molesto dell'estate*; *il miele è male* etc.). Nella lirica numero settanta della *Sinfonietta*, Ripellino cattura l'immagine di un ipotetico sogno del pasticciere, scandendo tra le dita un rosario di dolcezze mortifere.

Ciambelle di arcani velieri, barchette di zucchero,
onde-spumoni, fluttuanti biancomangiare,
dune croccanti, torroni di cabine,
berlingozzi di nuvole, búccheri,
mele stregate con mascherine,
piogge di alchèrmes, obese torte floreali,
scappate dai banchi della fiera di Heist,
omùncoli frolli dal pancino di miele,
chiocciole di marzapane, capanni-pastiere…

L'elencazione capovolta di un Rabelais che voglia uccidere il suo Pantagruele. L'ambizione del buio, che vorrebbe zittire il poeta, non può avere come risposta la compostezza di un lamento crepuscolare: dico di Gozzano

o di Corazzini, che con tono dimesso sottovalutano il proprio talento, di uomini e di scrittori. No, il piano della morte merita una risposta a squarciagola, lo sberleffo della parola in maschera, la lingua di Menelik della carnevalata: ed ecco gli anacronismi verbali, le rime improprie (*O vita, o Hanna Schygulla, / sciantosa di varietà*, *sulla riva / del Nulla*; e ancora: *fiamme-bailamme*; rime, queste sì, che ammiccano al nesso sonoro *camicie-Nietzsche* della *Felicita* gozzaniana); le associazioni espressionistiche: *la luce-Goya*, *la luce sangria*, *la notte eresiarca*, *il vento barabba*; le acutezze barocche; i nomi pescati dal fondo della memoria erudita. La beffa alla morte possiamo immaginarla: lei che segue il poeta dalla culla, nel momento finale chiede al poeta di presentarsi: Ripellino lo fa usando una lingua (un idioletto italo-slavo?) che neanche la *commare secca* può comprendere. La morte stessa è lo scherzo di ombre che sfarfallano su un telo per la proiezione, perché g*rande è la buffoneria del dolore*. Il poeta ne è consapevole, e pretende per sé la frase di uscita.

FRANCESCO GIANNUBILO

La lunga linea rossa nel caso Moro. Spettrografia di un delitto sopranazionale

L'insigne studioso di storia, il professor Vito Sibilio, ha pubblicato il suo ultimo volume *La pista rossa del CASO MORO*, ebook, amazon.com, 2018, una serrata elaborazione storico-documentale scaturita da una minuziosa investigazione esegetica condotta su uno stringente filo logico-deduttivo, che tenta una volta per tutte, riuscendovi peraltro egregiamente, di squarciare l'offuscato velo delle mezze verità, frammiste a ipocrisie e reticenze, che ancora oggi, ad un quarantennio di distanza, caratterizzano il quadro del sequestro e dell'omicidio di Aldo Moro. In ultima analisi, quello che il professor Sibilio prospetta è un inoppugnabile diagramma interpretativo la cui risultante è un paradigmatico schema unitario in cui vanno coerentemente a incastonarsi tutti i tasselli del mosaico che vede l'URSS *in primis* alla regia di quell'impresa criminale.

L'interrogativo che l'Autore pone in apertura, ma che risolverà di lì a poco, è se possa dimostrarsi che le Brigate Rosse, quel gruppo rivoluzionario nato a Milano nel 1970, facessero parte, sia pure indirettamente, della rete terroristica utilizzata dal KGB per operazioni speciali in varie parti del mondo e, pertanto, se l'omicidio di Moro fosse stato eseguito, in buona sostanza, nell'interesse di Mosca.

Al fine però di poter meglio inquadrare l'intera questione, occorre delineare, seppur succintamente, la genesi del brigatismo rosso, che indubbiamente nasceva da un rinnovato clima da "Resistenza", che indusse tanti a prendere le armi e iniziare una personale guerra di Liberazione, a fronte di un presunto terrorismo di destra identificato, ad arte, come terrorismo di Stato, il cui governo, incentrato sulla Democrazia Cristiana, secondo le analisi del "manifesto", era nelle mani di una forza politica reazionaria e filofascista. Pur tuttavia, fino al 1976 la stampa di sinistra si ostinò a definire i brigatisti rossi come sedicenti e fantomatici, le cui azioni erano da ricondurre all'eversione nera, e solo dopo il rapimento e l'uccisione del presidente della DC Aldo Moro questi giornali smisero di fare disinformazione. Vero è –come scrisse Rossana Rossanda nel 1978 sul "manifesto"– che le Br appartenevano all'"album di famiglia" del Pci, per la singolare identità di accenti tra i documenti delle Br e i testi di Stalin e di Zdanov, su cui si erano formati i comunisti negli anni Cinquanta.

E' in siffatto contesto, dunque, di violenza ideologica e del forte legame che ancora legava il Pci all'Unione Sovietica –un partito che, pur proclamando la fedeltà alle istituzioni, non rompeva affatto con la "rivoluzione d'Ottobre", un partito prigioniero di se stesso e della sua storia e incapace di assumere una posizione chiara nei confronti della violenza– che si posiziona l'operato politico di Berlinguer, che subiva un attentato a Sofia nell'ottobre del 1973 su mandato dell'URSS; un'azione, quella berlingueriana, tesa ad imporre al partito il "compromesso storico", ovvero la proposta politica di un accordo "storico" con la Democrazia Cristiana, un'intesa

di lungo periodo tra forze comuniste, socialiste e cattoliche, ancorché si preferisse rimanere ancora per parecchio tempo nell'ipocrisia della "suggestione rivoluzionaria", mantenendo un rapporto forte sia con la base degli iscritti che con Mosca, da cui continuava a dipendere anche sotto il profilo economico.

Ma nonostante questa doppiezza che invero caratterizzava anche il Pci berlingueriano, tuttavia l'uomo politico sardo –evidenzia l'Autore– mostrò un grande coraggio nel dare avvio ad un progetto di revisione programmatica e ideologica del comunismo italiano, un disegno che all'interno avrebbe sdoganato, con la politica della "solidarietà nazionale", il partito dalla *conventio ad excludendum*, riconoscendo un fatto che comunque era già in atto da tempo, la *conventio ad includendum*, nelle commissioni in sede legiferante: tutto ciò avrebbe distrutto anche la concorrenza socialista, mentre sul piano internazionale si sarebbe tradotto nella linea dell'eurocomunismo, ancorché questo non fosse altro che il velleitario tentativo da parte di Berlinguer di sostituirsi ai francesi alla guida del comunismo occidentale, e pertanto bocciato dallo stesso Marchais.

Pur tuttavia, malgrado la evidente subalternità ancora sussistente verso Mosca, che peraltro ben sapeva quanto fosse labile il progetto e inconsistente l'indipendenza rivendicata dal Segretario nei suoi confronti, questa tentò di stroncare da subito l'eterodosso scisma berlingueriano sia perché si sarebbe potenziata una strada di decomposizione, tra l'altro già in atto, della unità dogmatica del Pcus e della dottrina della sovranità limitata estesa non solo agli Stati ma anche ai rispettivi partiti comunisti, sia perché il progetto consociativo non

era affatto fantomatico bensì ben diretto a quella parte della Dc, la sinistra del partito e a Moro, che erano ben disposti ad accoglierlo nonostante si fondasse su elementi di ambiguità e su basi poco realistiche.

Stante così ben saldo il quadro strutturale di riferimento che contemplava la netta avversione dell'URSS al progetto berlingueriano, non v'è dubbio alcuno che anche i sevizi segreti e le formazioni terroristiche dei "Paesi fratelli", dipendenti indirettamente dal KGB, partecipassero entusiasti, sia nella preparazione che nell'esecuzione, al Sequestro di Aldo Moro: tale è il caso della RAF, la formazione terroristica comunista della Germania Occidentale, che collaborò al rapimento ed alla strage della scorta con le BR, data l'attestata presenza di uomini e materiali tedeschi in via Fani; né, d'altra parte, la RAF –sostiene l'Autore– avrebbe agito contro Moro se non avesse avuto un mandato della DDR –che tramite il suo servizio segreto, l'HVA, controllava appunto la RAF– e dell'URSS stessa.

Ma assieme al KGB, che comunque teneva l'arcigna parte del "burattinaio", operavano altre organizzazioni di coordinamento del terrorismo rosso internazionale, tra cui l'*Hyperion* –mascherato come scuola di lingue che operava a Parigi e di cui facevano parte anche terroristi italiani– che raccordava, mediante decisioni comuni, le azioni delle BR, la RAF, l'IRA, l'ETA, il FPLP dell'OLP e *Action Directe*. Ma non era da sottovalutare neppure l'altra organizzazione terroristica internazionale, denominata *Separat* e di cui faceva parte Valerio Morucci, pur'essa eterodiretta, in ultima analisi, dal KGB tramite le sue affiliazioni cospirative.

Insomma, quella che pone in luce il professor Sibilio è –dopo la nascita delle BR e delle Nuove BR di Mario Moretti nel '74– una vera e propria "galleria degli orrori", una folle *escalation* terroristica fino all'assassinio dello statista della DC alle soglie del varo di un governo sostenuto dalla Solidarietà Nazionale di tutti i partiti ad esclusione del PLI. Tutto ciò di certo fece aprire gli occhi al Pci e a tutta la sinistra, compresa la sua stampa, sulla reale natura del fenomeno brigatista, tuttavia il partito comunista, pur di salvaguardare la solidarietà nazionale, che gli consentiva così di penetrare nella macchina statale occupando questa arena del potere per produrre potere al partito –il quale abbandonava sì, ma non del tutto, la linea di attacco violento allo Stato– e che spostava l'egemonia della classe operaia dal terreno dei rapporti di produzione a quello dello Stato e si traduceva, in definitiva, in un'inedita pratica della lotta di classe condotta ora dal vertice del potere, copriva i contatti con i terroristi all'interno del partito stesso, relazioni di cui era ben a conoscenza.

Insomma, come è stato scritto da Enzo Bettizza, la veritiera storia del brigatismo rosso e dei comunisti in genere "...è roba di vita e di morte, di sangue e di menzogna, di altitudini gelide e di abissi infernali".

Se il KGB, dunque, rappresentava la "cupola" a cui faceva capo la rete terroristica internazionale, nel suo ambito s'intessono anche rapporti, nella vicenda del sequestro Moro, tra le BR e il FPLP di George Habbash, il ramo marxista dell'OLP, un giro losco in cui compare anche la "Ndrangheta calabrese".

Cosicché il Professore ci immette direttamente nei meandri più oscuri della vicenda del sequestro, voluto dal

KGB e dal GRU, il servizio segreto militare sovietico, che pure vi ebbe una parte importante, atteso che entrambi avevano ricevuto l'*exequatur* del Politburo, con anche il coinvolgimento dei servizi segreti dei paesi satelliti, l'HVA appunto e l'STB cecoslovacco. D'altra parte, ci avverte l'Autore, nella seconda metà degli anni settanta l'URSS era pronta a scatenare la guerra in Europa, attesa la superiorità di armamenti –in particolare gli SS20– del Patto di Varsavia in Europa e in Medio Oriente, a cui faceva però da contraltare l'installazione dei missili *Pershing* e *Cruise*, un conflitto che avrebbe visto l'occupazione del territorio italiano ad opera delle truppe ungheresi e cecoslovacche. In siffatto contesto s'inserisce dunque non solo il sequestro bensì anche la possibilità concreta che il prigioniero potesse svelare importantissimi segreti di stato legati all'apparato di difesa dietro le linee NATO in Europa, ovvero l'organigramma dello *Stay Behind*, un intreccio in cui va ad integrarsi anche il ruolo di Licio Gelli in qualità di cooperatore del KGB.

La lunga detenzione di Moro e la barbarie delle BR erano perfettamente funzionali alla strategia dell'URSS, che in alcun modo gradiva un Pci "addolcito" e pronto a collaborare con il partito di maggioranza relativa, e, d'altra parte, soltanto un'accurata copertura di una superpotenza straniera riesce a spiegare i tanti misteri che ancora oggi avvolgono la vicenda, vale a dire i luoghi usati come prigioni, la circolazione dei comunicati e delle lettere, i movimenti del prigioniero od altre situazioni strane che i nostri servizi segreti sembrava non avessero affatto intenzione di smascherare onde evitare più gravi ripercussioni a livello internazionale.

La seconda parte del lavoro analizza, con puntuali riferimenti, accurate riflessioni e dovizia di particolari, il clima politico in cui ebbe a maturare il caso Moro –una situazione di governabilità profilatasi assai difficile a seguito delle elezioni politiche del giugno '76, che videro il Pci, con poco più del 34%, quasi a ridosso della DC al 38,7%, sfociata nel problematico monocolore del III Governo Andreotti– nonché la reazione delle istituzioni e dei partiti, evidenziando come quasi soltanto il PSI craxiano, di certo per conquistare più spazio politico possibile tra DC e Pci, fosse favorevole ad una trattativa umanitaria.

Le pagine successive risultano assolutamente illuminanti sui tanti segreti, parecchio imbarazzanti a livello internazionale ove fossero venuti in luce, legati al sequestro ed alla strage di via Fani, come pure quelli sui luoghi di prigionia di via Montalcini e via Caetani, l'ultima in cui Moro venne poi assassinato dopo il fallimento di trattative segrete e per incitazione del KGB, successivamente sempre coperto dalle BR come principale mandante del delitto; in merito ad esso anche la Federazione Russa, come erede dell'URSS, ha negato ogni implicazione, subordinando in tal modo le buone relazioni con il nostro Paese al mantenimento dei segreti su tutta la questione, peraltro in un complicato quadro di relazioni internazionali.

Nella parte conclusiva, il Professore, che ha altresì accuratamente ricostruito la storia dell'attentato a Paolo Giovanni II, esplicitando compiutamente il suo pensiero, non esita a porre in parallelo le due fattispecie delittuose, organizzate tramite la mafia turca per il Papa e l'*Hyperion* per Moro ed eseguite rispettivamente dalle

reti terroristiche dei *Lupi Grigi* e delle BR, RAF e *Separat*, entrambe sotto un'unica matrice terroristica rossa, quella riconducibile direttamente all'URSS tramite il KGB e il GRU.

Ambedue le criminose vicende –conclude l'Autore– si sono trasformate in "*....un labirinto da cui nessuno è riuscito ad uscire, trovando la strada della verità. Sia l'uno che l'altro si avvalsero di una rete spionistica sovietica ramificata per essere perpetrati. Entrambi videro un ruolo importante di istituzioni deviate..... Sono due delitti simmetrici, che rivelano un marchio di fabbrica. Sono due delitti i cui dati sono leggibili nell'insieme ed insieme solo col paradigma epistemologico della pista rossa*".

Pur condividendo pienamente l'assunto in ordine alla simmetricità dei due eventi delittuosi e la loro macabra genealogia, non possiamo invece concordare su una presunta ancora persistente inestricabilità del terrificante labirinto delineato poiché, proprio grazie alla paziente, rigorosa, esaustiva e dotta ricostruzione del professor Sibilio, si è riusciti finalmente ad uscire da quel labirinto, gettando piena luce su un quadro fosco, quello del terrorismo internazionale di matrice rossa come tratto distintivo di un agire politico teso a destabilizzare i rapporti internazionali e nel contempo a colpire al cuore lo Stato stesso, privandolo peraltro della capacità di assicurare protezione ai suoi membri, in nome di un'ideologia virulenta e di un allucinato e delirante teorema diagnostico-terapeutico che ha avvelenato, con i suoi farneticanti miasmi rivoluzionari e la sua inflessibile teorizzazione del terrore, tanti anni della recente storia di questo disgraziato Paese.

Con questo libro, inusuale nella sua ricca bibliografia ma speriamo anche non ultimo, grazie al quale gli agghiaccianti contorni di quel quadro sono ora diventati più nitidi e decifrabili, l'illustre studioso si conferma quindi degno successore dei migliori Maestri e contemporaneo di altri ugualmente insigni nel campo di una ricerca storica senza pregiudizi e paraocchi ideologici, come vitalità espressiva delle nostra storia civile, a cui ha aggiunto molti granelli di pepe.

Indice

PRESENTAZIONE pag. 5

PARTE I

LUCA BOZZARELLO
ALCUNE NOTAZIONI SULLA STORIA DI SAN GREGORIO ARMENO E DI ALTRI MONASTERI FEMMINILI NAPOLETANI pag. 9

AUGUSTO COSENTINO
IL PRESBITERO GAIO E LA LETTERATURA GIOVANNEA pag. 53

FRANCESCO MALAGUTI
IL NULLA COME FONTE DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA NELLA PROSPETTIVA DI BERNHARD WELTE pag. 81

MASSIMILIANO MIRTO
I PENSATORI RELIGIOSI RUSSI E L'ANIMA DELL'EUROPA pag. 105

VITO SIBILIO
NOTE SULLA STORICITÀ DELLA VITA DI GIUSEPPE DI NAZARETH, SPOSO DI MARIA E PADRE PUTATIVO DI GESÙ pag. 145

PARTE II
LUCA BUGADA
UN VOLTO CHE COMUNICA UNA GRANDE PACE: LA SINDONE pag. 219

CANIO MANCUSO
ANGELO MARIA RIPELLINO: LE PAROLE IN MASCHERA pag. 223

FRANCESCO GIANNUBILO
LA LUNGA LINEA ROSSA NEL CASO MORO. SPETTROGRAFIA DI UN DELITTO SOPRANAZIONALE pag. 231

INDICE pag. 241

Finito nel mese di Luglio 2021.