

CHRISTIANITAS

Rivista di Storia, Pensiero e Cultura del Cristianesimo

ISSN: 2281-7093

Numero 9
(Gennaio-Dicembre 2017)

Direzione:

Roberta Fidanzia, Giovanni Preziosi, Vito Sibilio, Eugenia Toni

Direttore responsabile:

Angelo Gambella

ISBN: 978-88-88812-76-2

© 2012-17 Drengo Srl
Casa editrice in Roma

© Angelo Gambella 2017-18
Editore www.editoria.org

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

per le edizioni



Drengo Srl
Editoria, Formazione, ICT
per la Storia e le Scienze Umane
<http://www.drengo.it/>

in collaborazione con

Medioevo
Italiano
Project

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
Sapienza Università di Roma

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
*Pontificia Università
Antonianaum*

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 9 presenta contributi e testi di Luca Bozzarello, Alessandro Cesareo, Mario Coda, Lidya Colangelo, Marianna Iafelice, Luca Montecchio, Ulderico Nisticò, Walter Scudero, Vito Sibilio, Liliana Tangorra.

La Direzione di Christianitas

Studi e testi

LUCA MONTECCHIO

Gli allievi famosi del monaco di Aurillac, Gerberto

Con questo contributo si vuole trattare degli allievi di uno degli colastici più importanti e influenti del secolo X e, al contempo, sottolineare quali possibili influenze possa aver esercitato su di loro suddetto scolastico.

Gerberto di Aurillac, uomo inusuale non solo per quei tempi, benché di umilissime origini ebbe modo di elevarsi socialmente e di diventare maestro, scolastico, di coloro che diverranno personaggi di fondamentale importanza rispetto al periodo preso in questione¹.

Il tutto, come è naturale, si inserisce in un discorso più ampio che è quello inerente la trasmissione della cultura

¹ GERBERT D'AURILLAC, *Correspondance*, I-II, eds. P. Riché et J. P. Callu, Paris, Les Belles Lettres, 1993; G. ALTHOFF, *Family, Friends and Followers: Political and Social Bonds in Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle)*, Paris 1995; F. WERNER, *Nascita della nobiltà*, Paris 1998; *Gerbert Moine, Evêque et Pape: d'un millénaire à l'autre*, Actes des Journées d'études, (Aurillac 9-10 Avril 1999), Aurillac 2000; D. SCHWENNICKE, *Europäische Stammtafeln (Neue Folge) Band I*, Klostermann 1998-2000; C. SETTIPANI, *La Noblesse du Midi Carolingien*, *Prosopographica et Genealogica* 5, 2004; ROSSI 2009; MONTECCHIO 2011.

in epoca alto medievale². Tale questione, per motivi ovvi, sarà solo sfiorata in alcuni punti ma mai affrontata compiutamente per evitare di esplorare contesti non strettamente legati al tema prescelto.

Il monaco auriliacense, sebbene fosse stato educato in un contesto cluniacense, ormai radicatosi nel secolo X, dimostrò da subito di possedere una mente capace, per molti versi, di andare al di là del periodo in cui visse. Pur essendo un uomo del medioevo, era infatti caratterizzato da un'apertura mentale rara. Ai suoi allievi, quindi, oltre a trasmettere ciò che aveva appreso, inevitabilmente si prodigò a inculcare un modo diverso di affrontare la vita. Un modo diverso di vivere, scevro da pregiudizi che rendono chiunque schiavo del proprio tempo³.

Nei fatti l'insegnamento gerbertiano - cercheremo di dimostrarlo - fu di vera cultura umana, propria cioè di quel *modus vivendi* di ogni uomo in grado di vivere come l'Ulisse di Dante.

Era usanza per i cosiddetti laici chiedere a monaci di loro fiducia di occuparsi dell'educazione dei propri figli, una volta superato il periodo dell'infanzia. Come fa acutamente osservare il Riché, si trattava di un'usanza dapprima molto diffusa presso i Celti che, pur non avendo ancora abbracciato il credo niceno, tuttavia giudicavano opportuna un'educazione di spessore per i propri rampolli⁴. Quel monaco cui era stato affidato il ragazzino diveniva così una sorta di balia e un secondo

² P. RICHÉ, *Le scuole e l'insegnamento nell'Occidente cristiano dalla fine del V secolo alla metà dell'XI secolo*, Città di Castello, Jouvence, 1984

³ LECLERQ 1985, 677-689.

⁴ RICHÉ 1984, 305.

padre, un padre spirituale. Siffatta usanza venne introdotta nelle Gallie proprio dai Celti e, in tempi invero rapidi, raggiunse una grandissima diffusione. In cambio di tanta attenzione rispetto all'educazione del fanciullo, il genitore si impegnava a pagare gli studi in 'natura', cioè in capi di bestiame, pertanto in beni di genere alimentare.

Generalmente dunque, nonostante talvolta si considerasse poco opportuno accogliere, i figli di famiglie nobili trovavano spessissimo un rifugio in quelle scuole. Più raramente andavano nelle scuole vescovili.

Non è qui il caso né di affrontare nello specifico la storia dell'educazione e dell'istruzione impartita nelle scuole monastiche né quella impartita nelle scuole episcopali⁵. Basti solo dire che, se per i monaci il rigore ascetico della vita monastica veniva rafforzato da una superiore cultura che li avrebbe reso più consapevoli e quindi maggiormente convincenti nel trasmettere il Verbo, per il mondo laico, a partire da quello visigotico, avere una solida base culturale diveniva necessario per amministrare uno stato. I primi a capire ciò e a permettere di perdersi nel mare culturale degli sconfitti ispano romani furono proprio i Visigoti di Toledo. Essi, dopo aver abbracciato con Recaredo il credo niceno, permisero venissero fondati monasteri che, situati in zone limitrofe alle città, divennero ben presto sicuro approdo per chi avesse voluto approfondire la cultura classica. D'altronde i Goti dell'Ovest, se non avessero agito così, avrebbero dovuto affrontare serie difficoltà nel reperire personale da inserire nella burocrazia del loro stato.

⁵ MONTECCHIO 2006, 69-98; MONTECCHIO 2013, 262-272.

Nelle scuole episcopali sempre sotto i Visigoti – quindi nei secoli VI e VIII- si dava maggiore spazio alla cultura giuridica classica proprio perché si voleva allevare i figli di nobili lombi all’arte della gestione del potere. In buona sostanza, nelle scuole episcopali veniva allevata la futura classe dirigente del regno.

Erede del regno dei Visigoti fu, è noto, Carlo Magno che favorì la fondazione della *schola palatina* e quindi la diffusione di quella cultura classica che le Gallie avevano gradualmente smarrito. Carlo, di fatto, si interessò alla cultura (lui sostanzialmente analfabeta) soprattutto per motivi pratici. Egli infatti era convinto, esattamente come i Visigoti, che solo attraverso la cultura la società franca potesse divenire più forte perché più libera, seppur ‘legata’ ad una cultura che, nel corso dei secoli era divenuta pienamente gallo romana⁶.

1. Fonti

Per quanto concerne le fonti sulla vita di Adalberone di Reims ci si dovrà attenere essenzialmente a due documenti: l’opera di Richerio di Saint Remi, allievo di Gerberto di Aurillac, e lo stesso Gerberto che ci ha trasmesso il suo epistolario.

Per quanto concerne le *Historiarum libri quatuor* di Richerio va detto si tratta di un’opera che copre poco più di un secolo di storia, tra l’888 e il 998⁷. Proprio nel

⁶ MONTECCHIO 2016.

⁷ Su Richerio si veda H. HOFFMANN, *Die Historien von Richers von Saint-Remi*, “DA”, 54 (1998), pp. 445-532; H.-H. KORTÜM, *Richer von Saint-Remi: Studien zu einem Geschichtsschreiber des 10. Jh.*,

periodo da lui vissuto sembra che la prosa dell'autore si faccia più confusa. Il che non sorprende, soprattutto se si considera che in quei momenti cruciali per la storia del regno franco e dell'impero ottoniano i protagonisti erano molto vicini all'autore. Si pensi, uno per tutti, a Gerberto di Aurillac, suo antico maestro⁸.

Sin dal prologo il Richerio delinea le caratteristiche della sua narrazione. Egli intende parlare dei *congressus Gallorum*. In ciò utilizza un arcaismo, invece di *Franci*, forse perché l'uso del secondo etnonimo sarebbe risultato imbarazzante considerato quanto si era ristretto il territorio in possesso degli ultimi carolingi.

I protagonisti delle *Historiae* appartengono alle *élites* politiche, militari, culturali ed ecclesiastiche. Pertanto non appariranno mai analisi inerenti il vissuto quotidiano delle classi subalterne, se non in pochissime pagine⁹. Lo stile richeriano è un latino classico scevro, per quanto possibile, di neologismi e 'barbarismi'. I libri più originali sono il III e il IV, quelli cioè dove assume a protagonista non un sovrano o un condottiero bensì il più grande intellettuale del secolo X, Gerberto di Aurillac.

Gerberto è l'autore della raccolta di *epistulae* che sono arrivate sino a noi. Si tratta di un *corpus* di lettere che copre l'arco temporale che va dal 980 al 997. In buona sostanza vengono trattati gli eventi di un ventennio in cui

Stuttgard, Franz Steiner Verlag, 1985; R. LATOUCHE, *Un imitateur de Salluste au Xe siècle: l'historien Richer*, "Ann. Un. Grenoble", 6 (1929), pp. 289-306. RICHER VON SAINT-REMI, *Historiae*, ed. H. Hoffmann, in *M.G.H. Scriptores* 38, Hannover, Hansche Buchhandlung, 2000.

⁸ LOT 1891, 224, n. 4; si consideri anche LOT 1903, 249-256.

⁹ POGNON 1989.

il monaco auriliacense fu al seguito della casata imperiale degli Ottoni. Furono quelli anni fondamentali perché, come avremo modo di vedere, si scatenarono scontri per il potere nel regno franco, nell'impero germanico e in seno alle principali sedi vescovili europee.

L'intreccio delle storie che emerge dall'epistolario gerbertiano (che, ricordiamo, non ci è pervenuto autografo) è così vincolante che appare impossibile districare vicende private da quelle pubbliche.

Il latino dello scolastico di Reims è 'classico', seppure si deve osservare come sovente la sintassi appaia pregnata di costrutti involuti.

Nondimeno Gerberto resta una fonte essenziale per uno studioso che voglia approfondire quasi vent'anni di vicende del regno dei Franchi, l'impero degli Ottoni.

2. La vita di Gerberto d'Aurillac dalla nascita sino al 982¹⁰.

Per affrontare il tema inerente gli allievi che usufruirono dell'insegnamento gerbertiano ci sembra opportuna una rapida digressione su alcuni aspetti fondamentali della vita del monaco di Aurillac. Tali aspetti sono importanti per cogliere, se possibile, le peculiarità caratteriali del religioso che si consacrerà all'insegnamento e che avrà modo di incidere sulle menti di coloro che governeranno l'Europa occidentale nell'ultimo scorcio di secolo X.

¹⁰ MONTECCHIO 2011.

Da un'umile famiglia dell'Aquitania, intorno al 950 circa, nacque Gerberto. La data esatta della nascita non si conosce ed è altresì oscura la sua origine sociale, come ci informa il tardo *Breve chronicon Aureliacensi abbatiae*, che lo ricorda quale “*obscuro loco natum*”¹¹. Ma se la data di nascita non trasmette nulla, più importante è soffermarci sulle umilissime origini.

Il giovane, rimasto presto orfano di entrambi i genitori, venne accolto nell'abbazia di St-Géraud d'Aurillac, ove venne istruito dai monaci appartenenti all'ordine cluniacense¹². Ma quando sia avvenuto ciò e che età avesse Gerberto non è dato sapere con esattezza. Probabilmente il periodo può essere collocato intorno al 960, visto che il Richerius¹³ nei suoi *Historiarum libri*

¹¹ *Breve chronicon Aureliacensi abbatiae*, in J. MABILLON, *Vetera analecta*, Paris 1723, 350. Così Rodolfo il Glabro sull'origine del monaco benedettino: “*Isque Gerbertus e Galliis oriundus extitit, minorum etiam gerens prosapiam virorum, sed tamen ingenio acerrimus artiumque liberalium studiis plenissime institutus*”, cfr. RODOLFO IL GLABRO, *Historiarum*, cit., I, 13.

¹² Come si accennò nel capitolo precedente, nel monastero di Cluny, in Borgogna, prese il via, agli inizi del X sec., un movimento riformatore della Chiesa. Nel 930 tale movimento si era già ben consolidato nel regno franco, mentre l'Italia sembrava refrattaria a tale riforma, finché a Roma il figlio di Marozia, Alberico II, *princeps romanorum*, entrò in contatto con Odone di Cluny. Alberico II ben volentieri tentò di esportare la riforma cluniacense nella Città Eterna e subito si mise all'opera. Farfa, Montecassino, Subiaco furono i monasteri più famosi ad essere riformati. A S. Paolo, invece, i monaci cluniacensi sostituirono quelli tedeschi di Gorze (località della Lotaringia). Cfr. PENCO 1961, 190-196.

¹³ Figlio di Rodolfo, consigliere di Luigi d'Oltremare, Richerius di Reims ebbe inizialmente un'educazione mondana e militare; in seguito si fece monaco e studiò sotto la direzione di Gerberto. Sul Richerius gli studiosi moderni hanno pareri discordi: Y. Sossier,

*quattuor*¹⁴, parlando del giovane novizio, usa i termini *puer* e *adulescens*, termini che, pur considerando l'elasticità con cui venivano utilizzati a quell'epoca, indicavano ragazzi piuttosto giovani. A ogni modo, è certo che Gerberto mostrò presto di possedere un notevole ingegno che, unito a un'incredibile brama di sapere, gli permise di trarre il massimo dagli insegnamenti ricevuti a St-Géraud e distinguersi come allievo eccellente.

«Aquitano di nascita, questi fu allevato dall'infanzia nel convento del santo confessore Geraldo e vi apprese la grammatica»¹⁵.

infatti, afferma che la sua storia è uno specchio deformante degli avvenimenti (Y. SASSIER, *Hugues Capet*, Parigi 1987, 12-13); M. Tosi, al contrario, dà un notevole valore all'opera del Richerius in quanto unico documento coevo agli avvenimenti che interessano Gerberto d'Aurillac; cfr. M. TOSI, *Il governo abbaziale di Gerberto a Bobbio in Gerberto, Scienza, Storia e Mito* (Bobbio 25-27 luglio), Bobbio 1985, 71-234. A riguardo si veda. 101). In proposito si veda anche N. CHARBONNEL et J.-E. JUNG, *Gerbert l'Européen*, Actes du colloque d'Aurillac, 4-7 juin 1996, Société des Lettres, Sciences et Arts «La Haute-Auvergne», Aurillac 1997.

¹⁴ L'opera tratta degli avvenimenti storico-politici compresi tra la fine della dinastia carolingia e gli inizi di quella capetingia e rappresenta una fonte insostituibile per gli avvenimenti di quel periodo. Il Richerius la scrisse tra il 996 e il 998. Cfr. RICHERIUS, *Historiarum libri quattuor*, ed. R. LATOUCHE, Parigi 1930. Cfr. inoltre Y. SASSIER, *Hugues...*, cit., 12.

¹⁵ "...Cui etiam cum apud sese super hoc aliqua deliberaret, ab ipsa Divinitate directus est Gerbertus, magni ingenii ac miri eloquii vir, quo postmodum tota Gallia acsi lucerna ardente, vibrabunda refulsit. Qui Aquitanus genere, in coenobio sancti confessoris Geroldi a puero altus, et grammatica edoctus est. In quo utpote adolescens cum adhuc intentus moraretur, Borrellum citerioris Hispaniae ducem orandi gratia ad idem coenobium contigit devenisse". RICHERIUS 1930, III, 43. ROSSI 2008, 128.

St-Géraud aveva una scuola monastica di notevole spessore e, come è noto, fu proprio grazie alle scuole monastiche che la cultura classica poté sopravvivere alla tarda antichità¹⁶.

Le sue notevoli capacità non tardarono ad essere riconosciute dal suo maestro Raimondo, il quale non esitò a informarne l'abate Geraldo. Essi avrebbero voluto che il giovane potesse coltivare il più possibile il proprio intelletto, ma -sfortunatamente- a San Géraud più di tanto non si era in grado di offrire. La biblioteca di quel cenobio non era, con ogni evidenza, così fornita.

Raimondo e Geroldo, però, seppero affidarsi alla Provvidenza e così, quando il margravio Borell, signore di Barcellona¹⁷, giunse in visita di devozione ad Aurillac (era venuto in Francia per sposare la figlia del conte di Rourgue), l'abate gli chiese se in Spagna ci fosse qualcuno presso il quale ci si potesse perfezionare nelle *artes*. La risposta di Borell fu affermativa- d'altronde ingraziarsi un abate poteva sempre risultare utile!- e allora Geroldo lo pregò di condurre seco uno dei suoi monaci.

Fu così che nel 967 Gerberto ebbe la possibilità di recarsi in Ispagna, dove poté arricchire la sua cultura, anche grazie agli stretti contatti allora intercorrenti tra la Catalogna e il mondo arabo, dato che nella Marca di Spagna convivevano - è noto - tre culture: quella visigota, quella carolingia e, appunto, quella araba. Considerata la sua *curiositas*, non stupisce che abbia approfittato delle maggiori conoscenze degli scienziati musulmani,

¹⁶ Sul tema riporto a MONTECCHIO 2006, 79-84.

¹⁷ Barcellona si trovava tra la Marca spagnola e il Califfato di Cordova. Il conte, come tutti i nobili catalani, dipendeva dai carolingi, ai quali era legato da relazioni di tipo feudale. MARTORELL 1985, 45.

soprattutto nel campo della matematica e dell'astronomia¹⁸, materie, queste, poco approfondite allora in Francia e nel resto d'Europa.

In realtà alcuni studiosi di epoche diverse¹⁹ narrano di un soggiorno di Gerberto in Cordova, Toledo, Siviglia, luoghi ricchi sì di erudizione²⁰, ma anche piuttosto inospitali, considerando il fatto che si trovavano nel cuore della Spagna musulmana. Nondimeno, secondo questi eruditi, la cultura di Gerberto nelle scienze arabe deriverebbe proprio da tre anni di studi trascorsi nella Spagna meridionale. Si tratta però solo di supposizioni

¹⁸ L'astronomia era una scienza estranea alla cultura cristiana di quell'epoca. Secondo P. E. Schramm sarebbe stato proprio l'interesse di Gerberto per l'astronomia a far nascere i sospetti di magia nei suoi contemporanei subito dopo la sua morte. SCHRAMM 1971, vol. IV, 324.

¹⁹ Del soggiorno di Gerberto in terra spagnola si trova traccia nell'opera di Ademaro Cabanensis, autore dell'ultima parte di una *Historia Comitum Engolismensium*. Ademaro fu un benedettino vissuto tra il 988 e il 1034 nel monastero di Saint-Cybard d'Angouleme e nell'abbazia di S. Marziale di Limoges. *Monumenta Germaniae historica*, cit., tomo IV, 344-370.

In tempi più recenti, nel XIX secolo, anche il Villeman (Parigi 1790-ivi 1870) nel suo *Tableau de la litterature* parlerà del periodo trascorso da Gerberto in Spagna. MARTORELL 1985, 38. Sull'argomento si considerino i contributi di F. G. NUVOLONE 2001, 599-657 e di H. TAVIANI-CAROZZI, *An Mil et Millénarisme: le Chronicon d'Adémar de Chabannes*, ibidem, 779 -821. Infine si consideri M. MATERNI, *Gerberto di Aurillac e il quadrivium: testi e contesti*, in *Doctissima virgo, la Sapienza di Gerberto, scienziato e papa*, a cura di C. Sigismondi, Roma 2009, 79-89.

²⁰ Nel 756 un discendente della dinastia Ommiade aveva creato l'Emirato di Cordova; intorno ai secoli IX e X, in quella zona, si ebbe una rapida fioritura della civiltà islamica. Cfr. F. U. MARTORELL, *Gerberto ...*, cit. 39.

non suffragate da prove concrete, dato che il biografo di Gerberto, Richerius, che è anche la nostra fonte più attendibile - non fosse altro perchè suo contemporaneo - non ci dice nulla sulla sua permanenza nella parte musulmana della penisola iberica. Inoltre bisogna anche tener conto del fatto che la Spagna musulmana allora era governata da un califfo particolarmente intollerante, Hisham II, il quale, proprio durante il soggiorno di Gerberto, attaccò Barcellona (Leon e Santiago di Compostela, quest'ultima capitale della cristianità spagnola).

Insomma, un periodo di permanenza in terre musulmane sarebbe stato dunque un po' troppo rischioso per un infedele che non solo era cristiano ma, oltretutto, era un monaco. Quindi potrebbe essere più logico pensare che egli sia riuscito a trarre il massimo giovamento da una permanenza nella Marca di Spagna dove, per la relativa tranquillità della zona, rispetto ad altre, vi erano maggiori possibilità di apprendere le scienze arabe. Inoltre, non conoscendo Gerberto la lingua araba, non avrebbe ricevuto giovamenti da contatti diretti con gli Arabi stessi. Comunque, con una certa sicurezza, è possibile affermare che il monaco aquitano abbia avuto la possibilità di frequentare i cinque importanti centri culturali che erano in Catalogna: Vich, Ripoll, Cuixa, Gerona e Barcellona.

Al suo arrivo Gerberto fu quindi da Borell affidato al celebre vescovo Hatto di Vich²¹, uomo di grande cultura, con il quale studiò intensamente e con profitto la

²¹ Vich, l'antica Ausa, capoluogo degli Ausetani, fu notevole centro commerciale in età romana. Nel Medioevo venne chiamata Vicus Ausoniensis, donde Vic de Osona. MARTORELL 1985, 41.

matematica (*in mathesi plurimum et efficaciter studuit* conferma il Richerius²²).

In seguito è altamente probabile che Gerberto abbia frequentato Santa Maria di Ripoll²³, oltre che il monastero di San Miguel di Cuxia, altro importante centro di cultura, situato nel nord della Catalogna²⁴. Abate di quest'ultimo cenobio, nel periodo in cui venne frequentato dal monaco di Aurillac fu Guarino, uomo di profondissima cultura (oltre ad essere grande viaggiatore

²² “*Qui a loci abbate humanissime exceptus, post sermones quotlibet, an in artibus perfecti in Hispaniis habeantur, siscitatur. Quod cum promptissime assereret, ei mox ab abbate persuasum est, ut suorum aliquem susciperet, secumque in artibus docendum duceret. Dux itaque non abnuens, petenti liberaliter favit, ac fratrum consensu Gerbertum assumptum duxit, atque Hattoni episcopo instruendum commisit. Apud quem etiam in mathesi plurimum et efficaciter studuit*”. RICHERIUS 1930, III, 43.

²³ F. U. Martorell ricorda che il monastero fu fondato dal conte Vifredo I, il Villosa, capostipite della dinastia della casa di Barcellona, per i benedettini nell'anno 880; consacrata nell'888 dall'abate Dagnino, l'abbazia ebbe un ulteriore impulso da parte dell'abate Arnolfo (948-970), che ricostruì il monastero, per raggiungere, infine, il suo massimo splendore al tempo dell'abate Oliva (1008-1046), che risistemò con grandiosità la chiesa. Ci risulta che questo monastero fosse un ricchissimo luogo di cultura scientifica.

F. Martorell ricorda, inoltre, l'attitudine particolare mostrata dai suoi monaci nell'assimilare la cultura islamica fondendola - in un vero e proprio processo di osmosi - con quella ecclesiastica della tradizione visigota e carolingia. MARTORELL 1985, 40-41.

²⁴ Il monastero era stato fondato nell'879 dai conti di Cerdagna-Confient; il suo abate Guarino subì la profonda influenza di Cluny ed ebbe rapporti con Pietro Orseolo, doge di Venezia. MARTORELL 1985, 43.

e grande conoscitore delle questioni riguardanti la Terra Santa) rimase abate sino all'anno 962.

Sappiamo con certezza che Gerberto conobbe Guarino da una lettera inviata a Raimondo d'Aurillac nel 984 o 985, dove si fa appunto riferimento all'amicizia che lo legava a quell'abate²⁵. Ma anche in un'altra epistola Gerberto accenna a Guarino: si tratta di una missiva della primavera del 984 a Geraldo d'Aurillac, in cui Gerberto lo prega di fargli avere un libro sulla *Moltiplicazione e la divisione dei numeri*²⁶ pubblicato da Giuseppe detto lo Spagnolo²⁷, che l'abate in questione²⁸ aveva lasciato ad Aurillac. L'opera di Giuseppe era stata chiesta precedentemente da Gerberto per conto dell'arcivescovo di Reims, Adalberone, ad un altro suo conoscente in terra Catalana: Mirone Bonfiglio, vescovo di Gerona²⁹. Questi è

²⁵ “*Nunc Hispaniae principes adimus, familiaris nostri abbatis Guarini adhortatione commoti*”. GERBERTO DI AURILLAC, ep. 45.

²⁶ “*In tanta rerum inconstantia, doloris, metus, gaudii, appetitus, fidissimi patris Geraldii, quem haec non tangunt, specialiter filius Gerbertus sequendorum deprecatur sententiam*”. GERBERTO DI AURILLAC, ep. 45.

²⁷ Ebreo catalano che aveva tradotto un trattato arabo. GERBERTO DI AURILLAC, ep. 45, e si veda MARTORELL 1985, 44.

²⁸ Nell'epistola latina si legge *Warnerius*. GERBERTO DI AURILLAC, ep. 45.

²⁹ La latina Gerunda fu uno dei più importanti centri di romanizzazione della Catalogna: contribuì alla sua prosperità l'esser situata sulla via dai Pirenei a Tarragona e al tempo stesso l'esser stata mediatrice tra il porto di Emporiun e le località dell'interno. In età visigota era già sede vescovile importante, tanto che nel 517 vi si tenne un concilio; occupata all'inizio dell'VIII sec. dagli Arabi, venne riconquistata nel 785 dai Franchi di Carlo Magno, che la rese capitale della contea omonima nella *Marca Hispanica*, tuttavia presto passò sotto i conti di Barcellona. MARTORELL 1985, 43-44.

un aristocratico cugino del conte Borrel al quale Gerberto chiese, appunto, il *De multiplicatione et divisione numerorum*³⁰, che, oltre ad essere in ottimi rapporti con l'arcivescovo di Reims, aveva una solida formazione scientifica e letteraria (conosceva il greco, cosa rara per quei tempi).

Quanto alla permanenza del giovane monaco francese a Barcellona - dove pare che la sua Cattedrale accogliesse alcuni studiosi di astronomia, grazie ai quali possediamo la traduzione in latino di opere scientifiche arabe oggi perdute - è plausibile che egli abbia conosciuto il celebre Lupitus Barchinonensis³¹, traduttore in latino di un testo arabo di astronomia, il *De Astrologia*, il quale ebbe il grande merito, in questo modo - e si tratta della prima volta - di permettere agli studiosi dell'Europa occidentale di venire direttamente in contatto con le conoscenze astronomiche degli Arabi. Gerberto pare abbia avuto la fortuna di avere proprio questo Lupito come maestro di astronomia e di essere uno dei primi intellettuali a poter usufruire della sapienza di quell'astronomo.

Di tale conoscenza si può dire si abbiano prove *post quem*. L'attenzione che il monaco di Aurillac mostrò

³⁰ “*Multa quidem auctoritas vestris nominis me movet, cum ad videndum et alloquendum, tum etiam ad optemperandum, et hoc diu negatum, distulit negata libertas. Ea cum dolore concessa, domino meo Ottone Caesare jam non superstite, fas et amicis loqui, et eorum imperiis obsequi. Si qua nobis significare voletis, usque ad. Kl. Novemb. Remis, VIII kl. Janr. Romae dicetis, si pace uti poterimus. De multiplicatione et divisione numerorum, Joseph sapiens sententias quasdam edidit, eas pater meus Adalbero Remorum archiepiscopus vestro studio habere cupit*”. GERBERTO DI AURILLAC, ep. 25.

³¹ MARTORELL 1985, 45.

sempre verso i fenomeni astronomici cui dedicò anche un libello ci sembra infatti essere una prova convincente³².

Possiamo affermare con buona sicurezza che conobbe Lupito non solo per l'interesse che mostrò sempre per le questioni astronomiche ma soprattutto per le sue capacità nell'individuare i corpi celesti e nel calcolarne la distanza dalla Terra³³.

In conclusione si può senza meno affermare che, per quanto concerne le conoscenze scientifiche di Gerberto, il suo soggiorno in terra spagnola sia stato decisivo, perché l'Europa occidentale, che aveva da poco vissuto un periodo di pace e di rinascita culturale grazie al primo imperatore del Sacro romano Impero, aveva comunque visto scomparire, a seguito della caduta della *pars Occidentis* dell'impero romano, importanti nozioni scientifiche, ora riprese ed approfondite dagli scienziati arabi.

Come vedremo, il monaco di Aurillac, nel corso degli anni, assimilerà talmente bene ciò che ha appreso in terra iberica da poter non solo insegnare quelle discipline ma, soprattutto, scrivere trattati destinati all'erudizione delle generazioni future.

3. Breve passaggio in Italia.

Dopo il produttivo viaggio in Spagna, il nostro monaco seguì il conte Borrel anche in Italia (al seguito del conte si recò anche il già citato Hatto³⁴, primo maestro di

³² LINGREN 1985, POULLE 1985.

³³ MONTECCHIO 2011, 127-130.

³⁴ MARTORELL 1985, 41.

Gerberto in Catalogna). Se il soggiorno in Spagna era stato fondamentale per la sua formazione culturale, quello in Italia fu importantissimo per la sua successiva carriera ecclesiastica.

A Roma, infatti, conobbe papa Giovanni XIII (965-972). Uomo di chiesa di brillante cultura, il Pontefice non ebbe difficoltà alcuna a intuire con immediatezza le grandi capacità di Gerberto, tanto da raccomandarlo caldamente all'imperatore Ottone I: come risultato, quando il conte Borell - amico di vecchia data della famiglia imperiale - partirà da Roma, Gerberto vi rimarrà come precettore del figlio diciassettenne di Ottone. Pochi mesi erano stati sufficienti al giovane monaco franco per incontrare alcuni dei più influenti personaggi dell'epoca. Tra la Spagna e l'Urbe era entrato in contatto con studiosi illustri, alti prelati e, addirittura, con la famiglia imperiale.

Nel frattempo, e da quel momento in poi, il benedettino dimostrerà di avere anche la fortuna tipica di chi si trova sempre nel posto giusto al momento opportuno: sempre nel 972, infatti, era giunto nell'Urbe Gerranus³⁵, scolastico di Reims, ivi inviato dal re dei Franchi Lotario, in occasione del matrimonio di Ottone II con la principessa bizantina Teofano.

L'antica capitale dell'impero romano, sempre sullo sfondo dell'impero germanico medievale, era proprio in quei tempi ritrovo dei grandi dell'epoca. E quel ragazzo, *obscurus loco nato*, impressionò tutti. La sua vivacissima intelligenza e la padronanza di discipline che

³⁵ Dello scolastico Gerranus parla RICHIÉ 1985. In particolare si veda 54.

necessitavano di anni e anni di studio intenso lasciò stupefatta l'*élite* della *pars Occidentis* alto medievale.

A Gerberto che, da parte sua, desiderava approfondire le sue conoscenze di logica, non parve vero di poter approfittare della presenza del dotto Gerranus il quale, a sua volta, era desideroso di conoscere quanto il monaco di Aurillac aveva appreso sulle discipline matematiche in Catalogna. Concluso il patto con reciproca soddisfazione e ottenuto il permesso di Ottone, lo scolastico di Reims portò seco Gerberto in terra francese.

Inutile dire che a Reims l'arcivescovo Adalberone rimase molto colpito dall'intelligenza di Gerberto, tanto da decidere di non lasciarsi sfuggire simile talento e giungendo, addirittura, a offrirgli la prestigiosa carica di scolastico dopo la morte di Gerranus³⁶.

Morto nel frattempo Ottone I, Gerberto, ormai libero da impegni, accettò di buon grado: cominciò, dunque, il periodo dell'insegnamento di Gerberto a Reims, esattamente dal 973 al 983.

4. L'insegnamento di Gerberto a Reims

Dei dieci anni che il monaco di Aurillac trascorse a Reims non sapremmo nulla se non ci avesse informati il già citato monaco Richerius: le lettere di Gerberto, infatti, hanno inizio solo dal 982 e non possono quindi esserci di grande aiuto, in questo caso; come si vedrà, esse sono invece ricche di notizie riguardanti il secondo periodo trascorso da Gerberto a Reims.

³⁶ RICHÉ 1985, 55.

Bisogna intanto partire dall'assunto che il nostro monaco trovò terreno fertile nella diocesi remense perché colà vi era una biblioteca assai ben fornita: vi erano opere di Ambrogio, Agostino, Gregorio Magno, Beda, Isidoro di Siviglia, Alcuino ed altri autori. Ancora questo, però, non poteva essere sufficiente per uno studioso vero che, spinto da una insaziabile sete di sapere, non si sarebbe certo accontentato delle opere che aveva a disposizione. Gerberto, dunque, dopo avere letto tutto ciò che trovavasi nella sua nuova diocesi, quasi con voracità, si adoperò con grande impegno ad arricchire una biblioteca già di notevole spessore³⁷. Ma il nostro monaco non si fermò. Egli volle crearsi una biblioteca personale che potesse essergli d'aiuto negli studi e nell'insegnamento. Il monaco auriliacense era uno di quei veri studiosi che non finalizzano lo studio alla mera ricerca ma che 'usano' la stessa per proporla agli allievi.

Il suo desiderio di "ben vivere e ben parlare" lo portò dunque a cercare freneticamente manoscritti e bravi copisti in tutta Europa:

«E così come a Roma finora e in altre parti d'Italia, anche in Germania e nella Belgica pagai con una quantità di denaro scrittori e copie di autori, aiutato dalla benevolenza e dall'impegno degli amici di questa provincia»³⁸.

³⁷ Tale biblioteca venne fondata da Incmaro, arcivescovo di Reims. Incmaro, più volte in contrasto con la Santa Sede a causa della propria iniziativa politica, riuscì a far riconoscere una posizione di autonomia della Chiesa francese rispetto a Roma. Sulla scuola di Reims si veda DEVISSE 1976, 1084.

³⁸ GERBERTO DI AURILLAC, ep. 44, indirizzata all'abate di Tours: "*Et sicut Romae dudum ac in aliis partibus Italiae, in Germania quoque in Belgica, scriptores auctorumque exemplaria multitudine*

La notevole preparazione culturale di Gerberto spinse il monaco ad apportare alcune innovazioni nel modo di insegnare a Reims, soprattutto per quanto concerneva le arti del trivio: grammatica, dialettica, retorica. Sembra, infatti, che egli anteponesse lo studio della dialettica a quello della retorica; forse, però, questa conclusione risente della confusione fatta dal Richerius sul nome “retorica” scambiato a volte con “logica”: di conseguenza l’interpretazione potrebbe non essere del tutto attendibile.

Gerberto aveva a che fare con allievi poco più che undicenni, appena usciti dagli studi elementari, ai quali insegnava la grammatica, spiegava cioè le opere dei classici commentando riga per riga, parola per parola gli autori, secondo la tecnica antica. Seguendo questi dettami il nostro monaco guiderà con pazienza i suoi scolari non solo alla lettura di Virgilio e Terenzio, ma anche, come ricorda Richerius, altro³⁹.

Facciamo dunque sempre parlare Richerius:

«Lesse inoltre e commentò in modo conveniente i quattro libri sulle differenze topiche, i due libri sui sillogismi categorici, i tre libri sui sillogismi ipotetici, il libro unico sulle definizioni e il libro ugualmente unico sulle divisioni. Dopo lo studio di queste opere, volendo che i suoi allievi passassero alla scienza della retorica, temeva che non fosse possibile levarsi all’arte oratoria senza quei modi d’elocuzione che devono essere appresi dai poeti. Pertanto fece ricorso ai poeti Marone, Stazio e Terenzio, come pure i satirici Giovenale, Persio e Orazio,

numerorum redemi, adjutus benivolentia, ac studio amicorum comprovincialium”. ROSSI 2009, 53.

³⁹ GERBERTO DI AURILLAC, ep. 70. Si consideri anche CARRARA 1908, 16.

e anche lo storico Lucano. Dopo che si furono familiarizzati con questi autori e istruiti sui loro modi di elocuzione, li fece passare alla retorica»⁴⁰.

Gerberto, inoltre, per il suo insegnamento, aveva a disposizione anche l'opera completa di Cesare, qualche estratto dell'opera di Tito Livio e Sallustio, di cui cita ad esempio un brano: "*Omnes homines qui de rebus dubiis consulunt, oportet esse remotos ab ira, odio, misericordia*"⁴¹.

Come salta facilmente agli occhi, si tratta di autori pagani, cosa che non procurava nessuna crisi di coscienza al nostro Gerberto, anzi! Ciò però faceva nascere qualche malignità sul suo conto, soprattutto da parte di uomini di chiesa poco inclini ad accogliere lo studio di autori pagani o, comunque, non credenti nel Dio cristiano. Ma tale questione dovettero affrontarla anche un Isidoro di Siviglia, prima di lui. Nondimeno uomini di personalità e

⁴⁰ RICHERIUS III, 47: "*Quid provehendis rheticis providerit. Necnon et quatuor de topicis differentiis libros, de sillogismis categoricis duos, de ypotheticis tres, diffinitionumque librum unum, divisionum aequae unum, utiliter legit et expressit. Post quorum laborem, cum ad rheticam suos provehere vellet, id sibi suspectum erat, quod sine locutionum modis, qui in poetis discendi sunt, ad oratoriam artem ante perveniri non queat. Poetas igitur adhibuit, quibus assuescendos arbitrabatur. Legit itaque ac docuit Maronem et Statum Terentiumque poetas, Juvenalem quoque ac Persium Horatiumque satiricos, Lucanum etiam historiographum. Quibus assuefactos, locutionumque modis compositos, ad rheticam transduxit*". ROSSI 2008, 130.

⁴¹ Si tratta di Sallustio, *Catilinaria*, 51, 1. GERBERTO DI AURILLAC, ep. 70.

sicura spiritualità non si sarebbero mai fatti fuorviare da determinate critiche ritenute ottuse⁴².

D'altra parte, per il monaco aquitano, non si poteva prescindere da uomini che avevano avuto il merito di nobilitare l'essere umano, possedendo, essi, altissimi valori morali, di fondamentale esempio per i giovani.

Gerberto, all'uopo, non manca di sottolineare la sua ammirazione per Cicerone, prescindendo totalmente dal suo essere pagano. Egli va oltre quando dice:

«...io, che nell'ozio e nell'attività fui diligente esecutore dei precetto di M. Tullio»⁴³.

La parola *executor* tradisce solo la stima immensa che ha nei confronti del retore di Arpino. La qual cosa prescinde dalla fede, dal paganesimo. Sono questioni altre quelle religiose. Rimane il valore della persona. E quest'atteggiamento, molto simile a quello di un Isidoro di Siviglia, fu sempre sullo sfondo delle sue lezioni.

Facilmente immaginabile, quindi, l'irritazione di Gerberto nei confronti di quei chierici ottusi che gli rimproveravano un'attenzione eccessiva verso i classici: ribatteva, infatti, con disprezzo, che i chierici di Roma “non studiavano né Platone, né Virgilio, né Terenzio, né tutti gli autori della filosofia pagana”, come si legge nella lettera del legato Leone ad Ugo Capeto nel 991⁴⁴, facendo intendere, tra le righe, come tale ignoranza riflettesse certi comportamenti troppo disinvolti per degli uomini di Chiesa.

⁴² In proposito riporto a MONTECCHIO 2006, 80.

⁴³ GERBERTO DI AURILLAC, ep. 158: “...*qui in otio et negotio praeceptorum M. Tullii diligens fui executor*”; ROSSI 2009, 117.

⁴⁴ RICHÉ 1984, 58.

Quasi due secoli prima, nella *Hispania* visigotica, anche Isidoro di Siviglia dovette affrontare critiche simili da parte della genia di uomini di chiesa così arroccati su loro convinzioni errate. Anche il vescovo ispanico, che pure amava moltissimo i classici, considerandoli fondamentali per la preparazione dei giovani per la profondità del loro pensiero, dovette scontrarsi con parte del clero iberico che, al contrario, pensando, in buona fede, che Cicerone fosse pericoloso in quanto pagano, voleva preservare gli studenti, evitando loro pericolose confusioni. Al contrario il vescovo della *Baetica* vedeva in essi una palestra essenziale per chi si sarebbe dovuto cimentare nella trasmissione del Verbo⁴⁵.

Vediamo ora come Gerberto affrontava l'insegnamento della retorica. I giovani allievi dovevano, in primo luogo, studiare l'*exordium*, la *narratio*, l'*argumentatio*, la *confutatio*, la *peroratio*⁴⁶. Ciò comportava una conoscenza approfondita delle numerose figure retoriche,

⁴⁵ MONTECCHIO 2006, 80.

⁴⁶ "*Queris, dulcissime frater, quae vel qualia gerantur a me, et an ea sint commoda, vel incommoda. Huic particioni an satisfacere paucis possim addubito, quod altius ea rimanti nulla esse videntur, aut si quolibet modo sunt, maximam partem incommodorum secum trahunt. Primum quod in publicis causis versari, nunc temeritatis est. Quippe ubi divina et humana confunduntur jura, propter immensam avaritiam perditissimorum hominum, idque solum jus fore statuitur, quod libido ac vis more ferarum extorserit. Ast in privatis id prae me fero quod amicos in adversis nulla oppressus calamitate destitui. Sed an memoria dignum sit, aliorum iudicio derelinquo, vel quod Italia excessi, ne cum hostibus Dei ac filii senioris mei divae memoriae O[ttonis] quolibet modo cogerer pacisci, vel quod interdum nobilissimis scolasticis disciplinarum liberalium suaves fructus ad vescendum offero*". GERBERTO DI AURILLAC, ep. 92.

dei *topoi*. Il che implicava una grande difficoltà di memorizzazione.

Ed ecco che Gerberto ci dà, in questo caso, il primo saggio del suo non comune talento di insegnante. Per facilitare l'apprendimento dei suoi studenti, infatti, egli si ingegna a costruire delle tavole di rapida consultazione, facilmente utilizzabili da qualunque altro studioso:

«Per amore di costoro [cioè degli allievi] lo scorso autunno ho anche composto uno schema dell'arte retorica, disposto su ventisei pergamene connesse l'una all'altra e concatenate in un formato oblungo che è fatto da due volte tredici. È un'opera certamente mirabile per gli esperti, utile agli studiosi per comprendere e collocare nella mente i concetti fugaci e assai oscuri dei retori»⁴⁷.

Il che comportava una conoscenza approfondita delle numerose figure retoriche, dei *topoi*. Il che implicava una grande difficoltà di memorizzazione.

Tali arti nel X secolo non erano ancora oggetto di insegnamento. Lo scolastico di Reims, quindi, fu - in questo campo - un pioniere e un innovatore: egli non si limitò ad insegnare la teoria, ma addirittura, sempre nel tentativo di facilitare i suoi giovani allievi, memore di ciò che aveva visto e appreso in terra iberica, inventò e costruì strumenti utili per rendere più concrete e di più facile apprendimento determinate nozioni. Ecco allora l'abaco per facilitare i calcoli, il monocordo per la musica,

⁴⁷ GERBERTO DI AURILLAC, ep.92: “*Quorum ob amorem etiam exacto autumno quandam figuram edidi artis rethoricae, dispositam in VI et XX membranis sibi invicem conexis et concatenatis in modum antelongioris numeri, qui fit ex bis XIII. Opus sane expertibus mirabile, studiosis utile, ad res rethorum fugaces et caligiosissimas comprehendas atque in animo collocandas*”. ROSSI 2009, 80.

sfere celesti per l'osservazione degli astri, orologi solari ed altre "diavolerie" che stupirono gli uomini di quell'epoca e fecero diffondere la fama di Gerberto in tutto l'Occidente europeo.

Di fatto egli è colui che fece rinascere lo studio dell'arte del *quadrivium* in Europa: era nato una sorta di novello Boezio.

5. Gli allievi di Gerberto

Non sapremmo nulla degli allievi di Gerberto se non fosse egli stesso a parlarcene. Il monaco, infatti, mantenne rapporti epistolari con molti dei suoi antichi studenti.

Anche Richerio in realtà non è fonte trascurabile circa i giovani che godettero della sapienza del monaco auriliacense ma, senz'altro, le epistole che si scambiano maestro e allievi sono i documenti più diretti che danno un tenore diverso delle relazioni intercorse tra Gerberto e i tanti studenti divenuti ben presto importanti. Il cronista delle *Historiarum* tende, infatti, a rimanere un poco in superficie quando affronta la questione dei rapporti tra lo scolastico, da cui tanto ha appreso, e i suoi studenti, molti dei quali divenuti famosissimi.

Tra i primi allievi è uno dei più celebri e cioè Ottone II.

Come abbiamo già anticipato, quando intorno al 971 Gerberto con il duca Borrel arrivò a Roma ebbe modo di conoscere, in rapida successione, dapprima il pontefice romano, Giovanni XIII, poi Ottone I e infine suo figlio, l'erede al trono imperiale.

Giovanni XIII, come ricorda Richerio, rimase stupefatto delle capacità del giovane monaco:

«L'intelligenza del giovane come pure la sua volontà di apprendere non sfuggirono al papa e, poiché la musica e l'astronomia erano allora completamente ignorate in Italia, fece conoscere senza indugio mediante un inviato a Ottone, re di Germania e d'Italia, l'arrivo di questo giovane così mirabilmente versato nelle matematiche e così capace di insegnarle con zelo. Il re non tardò a proporre al papa di trattenere il giovane e di non fornirgli in alcun modo la possibilità di ritornare. Al duca e al vescovo che erano venuti dalla Spagna con lui, il papa si limitò semplicemente a dichiarare che il re voleva che lo trattenesse momentaneamente e che l'avrebbero rinvio dopo poco con onore, aggiungendo che il re gliene sarebbe grato»⁴⁸.

Lo strenue docere gerbertiano, oltre alla conoscenza di discipline poco conosciute in Italia, dissipò i dubbi di Ottone (se mai ce ne furono) che affidò senz'altro il figlio alle cure del monaco. In realtà il giovane principe sassone fu per poco tempo allievo di Gerberto il quale, al

⁴⁸ RICHERIUS III, 44, 129: “*Nec latuit papam adolescentis industria, simulque et discendi voluntas. Et quia musica et astronomia in Italia tunc penitus ignorabantur, mox papa Ottoni regi Germaniae et Italiae per legatum indicavit, illuc hujusmodi advenisse juvenem, qui mathesim optime nosset, suosque strenue docere valeret. Mox etiam ab rege papae suggestum est, ut juvenem retineret, nullumque regrediendi aditum ei ullo modo praeberet. Sed et duci atque episcopo qui ab Hispaniis convenerant, a papa modestissime indicitur, regem velle sibi juvenem ad tempus retinere, ac non multo post eum sese cum honore remissurum; insuper etiam gratias inde recompensaturum*”.

contempo, continuava ad approfondire i suoi studi senza fermarsi mai.

Nel frattempo, il 7 maggio 973, moriva Ottone I e il giovane principe, gioco forza, dovette lasciare da parte gli studi per salire sul trono tedesco. Nondimeno non poteva essersi dimenticato del suo precettore che, parallelamente, era divenuto scolastico della diocesi di Reims.

La maggioranza degli allievi della scuola di Reims apparteneva a famiglie illustri e non faceva eccezione Roberto⁴⁹, figlio di Ugo Capeto e di Adelaide.

Ugo il Grande, così come il figlio Ugo Capeto, fu molto attento alla riforma monastica che da Cluny stava dilagando in tutto il regno franco⁵⁰. Alla base di tale riforma era la necessità di approfondire gli studi. La cultura, così come d'altronde era stato per la *Hispania* visigotica, era considerata un valore fondamentale. Ci sembra opportuno sottolineare il concetto di come un chierico più possedeva lo scibile umano e maggiormente

⁴⁹ Roberto II, detto il Pio, fu associato al trono nel 987, successe al padre nel 996. Dopo lunga guerra riuscì a impadronirsi del ducato di Borgogna e della contea di Sens. Il suo regno (la sua autorità di fatto non si estendeva, a Sud, di là dalla Loira) è caratterizzato dalla ripresa della vita religiosa per effetto della riforma cluniacense. SASSIER 1987, 281-282.

⁵⁰ Pensare che, come ricorda il Riché, Cluny venne accusata di essere nemica della cultura dall'arcivescovo di Laon Adalberone. Per quell'importante arcivescovo era da condannare come troppo spesso venissero nominati vescovi monaci che ignoravano le Sacre Scritture, che non erano soliti trascorrere le giornate studiando e che, addirittura, non sapevano fare altro che «compitare sulle loro dita le lettere dell'alfabeto». ADALBERONE DI LAON, *Carmen ad Rotbertum regem*, ed. e trad. G. Huckel, Paris 1901. RICHÉ 1984, 147.

avrebbe potuto trovare le chiavi giuste per evangelizzare chicchessia.

Non stupisca quindi che il nipote di Ugo il grande sia stato mandato proprio dal celebre scolastico remense mosso questa, forse, suggerita dalla nuora Adelaide. Dunque nel 984, all'età di circa 12 anni, l'erede di Ugo Capeto entrò nella prestigiosa sede remense ove sarebbe stato seguito da Gerberto di Aurillac.

Il lavoro fatto da Gerberto sul futuro re dei Franchi fu ottimo anche perché questi si dimostrò in grado di assorbire tutto ciò che lo scolastico poteva trasmettergli. Il giovane, rampollo della futura casa reale franca, approfittò dunque di buon grado degli insegnamenti del maestro, anche se non si mostrerà particolarmente grato quando la devozione verso il maestro si scontrerà, come vedremo poi, con l'interesse di stato. Nondimeno Gerberto stesso ricorderà con affetto il giovane:

«Mi sovviene il chiaro volto del mio signore re Rot[berto], il suo lieto aspetto, i consueti colloqui...»⁵¹.

Proprio gli *usitata colloquia*, inseriti in un'epistola inviata da Gerberto all'imperatrice Adelaide, inducono a pensare quanto fossero stretti i rapporti fra i due e quanto grande fosse la stima reciproca. Non si spiegherebbe sennò il tono delle parole gerbertiane scritte a più di vent'anni dal periodo trascorso da Roberto come suo allievo a Reims.

Roberto il Pio, pur avendo una responsabilità diversa da quella di un intellettuale, nondimeno acquisì le stimmate del vero uomo di cultura.

⁵¹ GERBERTO DI AURILLAC, ep. 181: “*Occurrit michi senioris mei regis Rot[berti] clara facies, letus aspectus, usitata colloquia...*”.

In proposito illuminanti sono le parole di Rodolfo il Glabro:

«Aveva un figlio (Ugo Capeto) di grande saggezza, Roberto, assai ben istruito nelle arti della parola»⁵².

Egli fu il primo sovrano letterato della dinastia capetingia. Scrisse il Riché in proposito: «Ama leggere nel suo palazzo o in viaggio, lascia in ereditarietà alle abbazie alcuni dei suoi manoscritti, Vita di sant'Eligio, Epitome di Eucherio»⁵³.

Dicevamo che qualche cosa accadde in seguito tra allievo e maestro. In realtà Gerberto e Roberto non si scontrarono ma, come è noto, ci fu tensione fra i due a causa di un matrimonio poco opportuno di Roberto con Berta. La cultura che pure possedeva in misura considerevole non gli fu di aiuto quando fu portato, nel 992, a ripudiare la moglie per motivi di opportunità ereditaria. La moglie infatti era vecchia e sterile e, comprensibilmente, Roberto, ancora correggente, voleva un erede per stabilizzare in futuro il trono dei Franchi. Nello stesso periodo Roberto si innamorò perdutamente di una cugina di terzo grado, Berta di Borgogna. Il destino sembrò dare una mano al giovane sovrano perché la sua amata cugina, nel 996, rimase vedova del marito. In questo modo i due sarebbero potuti convolare a nozze. Il grado ravvicinato di parentela, la contrarietà di Ugo Capeto e del pontefice, *de facto*, impedirono ai due di contrarre matrimonio. In realtà, come riporta Richerio,

⁵² RODOLFO IL GLABRO, *Storie*, II, 1, 59: “*Habebat enim filium admodum prudentem, nomine Robertum, artium etiam litterarum studiis plurimum eruditum*”.

⁵³ RICHÉ 1984, 135.

anche il suo maestro non era d'accordo sulle eventuali
nozze:

«Berta, volendo sposare Roberto, consulta Gerbert e viene da lui scoraggiata»⁵⁴.

Pochi mesi dopo la morte del marito di Berta venne meno anche Ugo Capeto. Ormai la strada del matrimonio fra i due amanti sembrava spianata. Gregorio V, invece, nel 997 inflisse a Roberto sette anni di penitenze, minacciando addirittura una scomunica.

Il successore di papa Gregorio fu proprio Gerberto di Aurillac il quale, nonostante l'amicizia che lo legava al franco non poteva ignorare le disposizioni del predecessore. Silvestro II, pertanto, mantenne i sette anni di penitenze, sorvolando però sulla scomunica.

Morto l'antico maestro, l'impegno di Roberto fu incentrato soprattutto nel tentativo, riuscito solo in parte, di sottrarre la corona all'influenza della nobiltà franca ma anche di affrancarsi dalla corona imperiale. In effetti dopo gli Ottoni e dopo la scomparsa di Ugo Capeto Roberto dovette faticare non poco a tenere unito il regno capetingio. Nondimeno sostanzialmente riuscì nell'intento. Crediamo che il solo vero aiuto che poteva venire dall'insegnamento gerbertiano, almeno per quanto concerne le difficoltà da affrontare, possa emergere nella volontà, con ogni evidenza ben allenata, del sovrano franco. Non si trattava solo di geni ma anche di esercizio che iniziò proprio sotto la cura del monaco di Aurillac.

⁵⁴ RICHERIUS IV, 109: "*Berta Rotberto nubere volens Gerbertum consulit, ac ab eo confutatur*".

Di ben altro spessore intellettuale e morale fu Fulberto⁵⁵. È quasi certo, infatti, che anche il futuro vescovo di Chartres sia stato allievo di Gerberto, almeno stando alle cronache di Fontanelle e di Saint-Maixent, redatte verso la metà del XII secolo. Fulberto, dal canto suo, dimostrò di conoscere bene le opere di Gerberto: il manoscritto 100 di Chartres, infatti, è un *Corpus* scolastico che comprende i testi della *Logica vetus* di Aristotele e il trattato di Gerberto *De ratione uti*. Il vescovo di Chartres, proprio come quello che sarebbe stato il suo maestro, si interessò di aritmetica, geometria, logica ed anche di medicina e la sua fama superò tanto i confini francesi che il monaco Hartwith di San-Emmerano di Ratisbona, dopo un soggiorno a Chartres, parlerà, a suo riguardo, del “Socrate” dei Franchi in Baviera⁵⁶. Visti i suoi interessi, appare evidente quale fu l’influsso dello scolastico remense su cotanto allievo.

Costantino, poi scolastico di Fleury, fu un altro dei più brillanti allievi di Gerberto. Richerius fa appena un cenno al loro rapporto quando tratterà dell’abaco gerbertiano:

⁵⁵ Fulberto di Chartres (960 circa-1028) conobbe Gerberto a Roma, successivamente lo seguì a Reims, quindi fu a Chartres, dove diresse la scuola che sotto di lui acquistò grande rinomanza. Vescovo di Chartres nel 1006, ne ricostruì la cattedrale, che era stata distrutta da un incendio. Fu un uomo di grande dottrina, di cui ci restano alcuni scritti agiografici, componimenti poetici, trattati e 128 lettere, importanti come modelli di stile ma specialmente per la storia della liturgia. SASSIER 1987, 310. Di Fulberto tace totalmente Richerius.

⁵⁶ Ricordo che Sant’Emmerano è il celebre convento benedettino presso il quale furono sepolti Ludovico il Germanico, Arnolfo e Ludovico il Fanciullo. SASSIER 1987, 79.

«Chi desidera conoscere a fondo questa scienza, può leggere il suo libro (libro di Gerberto sull'abaco), che egli indirizza al grammatico C[ostantino]»⁵⁷.

I due rimasero in contatto per lungo tempo, come testimonia una epistola speditagli da Gerberto in cui questi si congratula con lui per la felice conclusione della vicenda dell'abate usurpatore di Fleury, invitandolo quindi a Reims e consigliandogli anche le opere da portare con sé:

«Accompagnino il tuo viaggio le operette di Tullio, o la Repubblica o le Verrine, o le molte cose che il padre dell'eloquenza romana scrisse in difesa di molti»⁵⁸.

Come già facemmo notare, si osservi come il monaco di Aurillac sottolinei l'importanza dei *Tulliana opuscola*, del *de Republica* e delle orazioni *in Verrem*. Ciò ancora una volta testimonia quanto tenesse in considerazione gli autori classici prescindendo, lo ripetiamo, dalla questione

⁵⁷ RICHERIUS III, 54: “*Quorum scientiam qui ad plenum scire desiderat, legat ejus librum quem scribit ad C. grammaticum*”. Traduzione di ROSSI 2008, 132-133.

⁵⁸ “*Sapienter et perite ille vir Dei pervasorem improbandum esse censuit, sed rem ad se minus spectare significavit. Ipsum ante insignia honoris infamem, fautores inreligiosos, augendam infamiam, si sanctorum privetur consortio, caute prudenterque disseruit. Matura ergo iter, et XVI kl. Sept. Nos revise, ut in his omnibus per te plenius instruamur, simulque laeteris animadversione nostra in pervasorem, et qui te coenum nostris putavit in naribus de se dictum existimet, teque tymiama vaporatum redolere perhorrescat. “Comitentur iter tuum Tulliana opuscola, vel de Re publica, vel in Verrem, vel quae pro defensione multorum plurima Romanae aeloquentia parens conscripsit”*. GERBERTO DI AURILLAC, ep. 86.

inerente la loro fede che, tra l'altro, per motivi ovvi non sarebbe mai potuta esserci.

Due anni dopo, nel 988, essendo stato eletto abate Abbone di Fleury⁵⁹ al posto dell'usurpatore, Costantino tornò nella diocesi di Fleury-sur-Loire, rimanendo sempre in contatto epistolare con il suo maestro, come dimostra una lettera nella quale lo ringrazia per quello che ha fatto in favore di Fleury e chiede il suo intervento per recuperare una parte della mobilia dell'abbazia⁶⁰.

Nell'epistolario di Gerberto, infine, si trova un'ulteriore lettera⁶¹ del 994, spedita da questi a

⁵⁹ Benedettino (presso Orléans 945 circa-La-Réole 1004); studiò le arti liberali a Parigi e a Reims, insegnò a Ramsey, Inghilterra. Dal 988 fu abate di Fleury-sur-Loire, difese i diritti del monastero contro le autorità civili ed episcopali e promosse la riforma ecclesiastica (anche con opere: *Apologeticus* e l'importante *Collectio canonum*) cercando di imporla al priorato guascone. SASSIER 1987, 287.

⁶⁰ GERBERTO DI AURILLAC, epistola 143, 350.

⁶¹ *“Satis super venerabilis A[bbonis] legatione miratus sum. Referebat quippe... Haec autem omnia non dolores, sed initia dolorum sunt. Majus est quod queritur, et quod appetitur, quam ego humilis et parvus. Verumque proverbium est: «Tua res agitur, paries cum proximus ardet.» Et divinus sermo: «A sanctuario meo incipite», id est a regni fundamento, et ab arce. Hoc factum qui doli comitentur in aperto est. Hoc enim concesso, dignitas vel potius gravitas confunditur sacerdotalis, status regni periclitatur. Quod si hoc inconsultis episcopis agitur, episcoporum potestas, gravitas et dignitas adnullatur, qui episcopum quamvis sceleratum sacerdotio privare nec potuerunt, nec debuerunt. Si vero consultis, ipsi suae damnationis testes sunt, qui a se non judicandum judicaverunt, et qui contra professionem suam et subscriptionem suam in libello abdicationis A[rnulfi] a seipsis factam venire praesumpserunt. Reducetur ad memoriam ejus captio, carcer prolixus, alterius in ejus sedem ordinatio. Ordinatores, ordinatus, atque ab eo ordinati, calumniae subjacebunt. Ipsi quoque reges in singulis peccatis*

Costantino abate di Micy per lamentarsi delle critiche avanzate a Roma da Abbone di Fleury nei confronti del vecchio arcivescovo Arnolfo, deposto dopo il concilio di Saint-Basle⁶².

In questi ultimi casi, come si evince, si tratta solo di esempi di confidenza. Una confidenza che nasce da una stima reciproca nata, si potrebbe dire, sui banchi di scuola.

Adelboldo di Lorena, i due abati successivi di Mitlac - Nitardo e Remigio - della diocesi di Treviri sono altri ex studenti del futuro papa Silvestro II, diventati poi importanti.

L'allievo però che è passato alla storia per essere stato a lungo seguito da Gerberto, anche quando questi divenne pontefice romano, fu Ottone III.

Il figlio di Ottone II nacque nel 980 e perse il padre a soli tre anni. Gli anni che seguirono tale dramma familiare videro il futuro maestro impegnato con Adalberone di Reims a frenare le ambizioni degli ultimi carolingi e, al contempo, a evitare che il piccolo Ottone

peccatores apparebunt. Nec sibi quisquam blandiatur quolibet conquassato, se incolomi, nec falso nomine sponsionis decipiatur, cum res facta non ex indulgentia iudicum sed ex stabilitate pendeant causarum". GERBERTO DI AURILLAC, ep. 191, 498. La datazione di tale epistola è discussa. HAVET la colloca tra il 992 e il 995, comunque prima della morte di Ugo Capeto, avvenuta nel 996. La data più probabile in ogni caso è il 994.

⁶² Arnolfo, figlio del re di Francia Lotario, pur avendo ottenuto nel 989 la carica di vescovo di Reims per volontà di Ugo Capeto, aprì le porte di Reims a Carlo I di Lorena. Fu perciò fatto deporre da Ugo Capeto nel concilio di Saint-Basle a Verzy (991). Deposizione dichiarata illegale da papa Giovanni XV (996) e annullata dallo stesso Gerberto d'Aurillac, divenuto papa Silvestro II. MONTECCHIO 2011, 78 e sgg.

potesse addirittura perdere il trono. La minorità di un sovrano, già cosa grave di per sé, nel mondo germanico diveniva vieppiù pericolosa. Colà infatti un monarca veniva eletto dai grandi elettori. Chi avrebbe mai potuto sostenere un bimbo di tre anni senza solide garanzie?

Nonostante mille problemi il giovane Ottone riuscì a mantenere il trono e divenne, così come era stato il padre, allievo di Gerberto. L'ultimo degli Ottoni fu anche l'ultimo studente del fu abate di Bobbio e della stima che il sovrano aveva del suo maestro abbiamo testimonianza proprio da un'epistola che Ottone III gli inviò agli inizi del 997:

«L'imperatore Ottone a Ger[berto] suo maestro.

A Gerberto il più esperto tra i maestri e laureato nelle tre parti della filosofia, Ottone che lo ama moltissimo augura ciò che augura a se stesso.

Noi vogliamo che sia attaccata a noi l'eccellenza della vostra predilezione, che da tutti deve essere venerata, e scegliamo per noi l'eterna stabilità di tanto patrono, poiché la disciplinata altezza della vostra dottrina fu sempre un'autorità non fastidiosa per la nostra semplicità. Pertanto affinché, rimosso ogni indugio, ci serviamo con voi del linguaggio della nuda verità, giudicammo e disponemmo fermamente cosicché questa lettera della nostra volontà manifesti a voi ciò che in questa faccenda rappresenta la somma delle nostre decisioni e la singolarità della domanda, cioè che la vostra solerte supervisione dedichi impegno, non oltre il solito, alla correzione di noi ignoranti e mal disciplinati negli scritti e nei detti, e il consiglio di una grandissima fedeltà negli affari pubblici. Dunque noi vogliamo che, non rifiutando l'espressione di questa nostra volontà, voi aborriate la rusticità Sassone, ma incitiate maggiormente a questo studio la nostra sottigliezza Grecizzante, poiché

se c'è qualcuno che la susciti si troverà presso di noi qualche scintilla dell'ingegnosità dei Greci. A questo fine chiediamo con umile preghiera che, accostata abbondantemente la fiamma della vostra scienza a questo nostro focherello, suscitiate il vivace ingegno dei Greci, con l'aiuto di Dio, e ci insegniate il libro dell'aritmetica, cosicché comprendiamo qualcosa della sottigliezza degli antichi, pienamente istruiti dai documenti di essa...»⁶³.

Il già arcivescovo di Reims rispose così:

«Ger[berto] a Ottone Cesare.

Al signore e glorioso O[ttone] C[esare] sempre Augusto, Gir[berto] per grazia di Dio vescovo di Reims, augura qualunque cosa degna di un tanto grande imperatore.

⁶³ GERBERTO DI AURILLAC, ep. 186, 480-482: “*Girberto dominorum peritissimo atque tribus philosophiae partibus laureato, O[tto] quod sibi amantissimo. Vestrae dilectionis omnibus venerandam nobis adjungi volumus excellentiam, et tanti patroni sempiternam nobiscum stabilitatem adoptamus, quia vestrae doctrinae disciplinata proceritas nostrae simplicitati semper fuit haud fastidians auctoritas. Attamen ut, omni ambage dimota, ad vos nudae veritatis fruamur loquela, judicavimus et firmum disposuimus ut hoc manifestet vobis haec nostrae voluntatis epistola, quod in hac re summa nostrae adoptionis et singularitas est petitionis, quatimus nobis indoctis, et male disciplinatis, vestra sollers providentia in scriptis necnon et dictis non praeter solitum adhibeat studium correctionis, et in r[e] p[ublica] consilium summae fidelitatis. Hujus ergo nostrae voluntatis in non neganda insinuatione, volumus vox saxoniam rusticitatem abhorreere, sed Greciscam nostram subtilitatem ad id studii magis vos provocare, quoniam si est qui suscitet illam, apud nos invenietur Grecorum industriae aliqua scintilla. Cujus rei gratia, huic nostro igniculo vestrae scientiae flamma habundanter apposita, humili prece deprecimus, ut Grecorum vivax ingenium, Deo adjutore, suscitetis, et nos arithmeticae librum edocetis...*”, Trad. ROSSI 2009, 137-138.

Alla straordinaria vostra benevolenza, per la quale siamo giudicati in eterno degni del vostro servizio, siamo forse capaci di rispondere con gli auspici, ma non con i meriti. Se infatti siamo accesi da un qualche tenue fuocherello di scienza, tutto ciò lo generò la vostra gloria, lo nutrì la virtù del padre, lo preparò la magnificenza del nonno. Che cosa dunque? Non apportiamo ai vostri tesori i nostri propri, ma restituiamo quelli ricevuti, e del fatto che in parte li avete ricevuti, in parte li riceverete assai presto è indizio la richiesta onesta e utile e degna della vostra maestà. Infatti se non teneste per fermo e fisso che la forza dei numeri o contiene in sé i principi di tutte le cose o da sé li fa scaturire, non vi affrettereste con tanto impegno alla loro piena e perfetta conoscenza. E se voi non abbracciaste la serietà della filosofia morale non sarebbe così impressa nelle vostre parole l'umiltà custode di tutte le virtù. Non è tuttavia silenziosa la sottigliezza di un animo ben conscio di sé quando mostraste con arte oratoria le sue facoltà oratorie, per così dire, che sgorgano da sé e dalla fonte dei Greci. Dove si esprime non so che di divino, quando un uomo di nascita Greco, ma Romano per l'impero, quasi per diritto ereditario riprende per sé i tesori della sapienza Greca e Romana. Obbediamo dunque, Cesare, agli editti imperiali sia in ciò, sia in tutto ciò che la vostra divina maestà avrà decretato. Non possiamo infatti mancare al servizio, noi che non vediamo tra le cose umane nulla di più dolce del vostro comando»⁶⁴.

⁶⁴ GERBERTO DI AURILLAC, ep. 187, 484-486: "*Ger[bertus] Ottoni Cesari.*

Domino et glorioso O[tt]oni] C[esari] semper Augusto, Gir[bertus] gratia Dei Remorum episcopus, quicquid tanto imperatori dignum. Supereminenti benivolentiae vestrae qua in sempiternum digni vestro judicamur obsequio, fortasse votis, sed respondere non valemus meritis. Si quo enim tenui scientiae igniculo accendimur, totum hoc

Dalle parole dell'arcivescovo di Reims si deduce come questi fosse grato agli Ottoni perché fu grazie a loro che una persona di umilissime origini aveva potuto studiare, frequentare i grandi dell'epoca ed elevarsi spiritualmente, culturalmente e socialmente⁶⁵. Il futuro Silvestro II è perfettamente conscio di ciò al punto da sottolinearlo senza falsi pudori (*Si quo enim tenui scientiae igniculo accendimur, totum hoc gloria vestra peperit*). Quindi, e non solo per ricambiare il favore che gli venne fatto, si dichiarò pronto ad andare alla corte Ottoniana per offrire il suo contributo a quello che sarà l'ultimo degli Ottoni.

I due rimasero legati in modo strettissimo doppio filo dal 997 sino al 1002 quando, improvvisamente, si spense il giovane imperatore.

gloria vestra peperit, patris virtus aluit, avi magnificentia comparavit. Quid ergo? Thesauris vestris non inferimus prprios, sed resignamus acceptos, quos partim assecutos, partim vos quam proxime assecuturos, indicio est honesta et utilis ac vestra majestate digna petitio. Nisi enim firmum teneretis ac fixum, vim numerorum vel in se omnium rerum continere primordia vel ex sese profundere, non ad eorum plenam perfectamque noticiam tanto festinaretis studio. Et nisi moralis philosophiae gravitatem amplecteremini, non ita verbis vestris custos omnium virtutum impressa esset humilitas. Non tamen animi bene sibi conscii tacita est subtilitas, cum ejus, ut ita dicam, oratoriam facultatem, et a seet a Grecorum fonte profluentem, oratorie docuistis. Ubi nescio quid divinum exprimitur, cum homo genere Grecus, imperio Romanus, quasi hereditario jure thesauros sibi Graeciae, ac Romanae repetit sapientiae. Paremus ergo, Cesar, imperialibus edictis cum in hoc, tum in omnibus quecumque divina majestas vestra decreverit. Non enim deesse possumus obsequio, qui nichil inter humanas res dulcius aspiciamus vestro imperio". Trad. ROSSI 2009, 138-139.

⁶⁵ NUVOLONE 2007.

Durante il periodo trascorso insieme il lavoro gerbertiano poté senz'altro spaziare su molte discipline e anche su questioni politiche. In fondo, dopo essere stato un consigliere tenuto in grande considerazione da Adalberone di Reims, poté avere lo stesso incarico presso Ottone che, ben volentieri, approfittò della presenza a corte del già arcivescovo remense. Probabilmente l'imperatore, figlio della greca Teofane, su suggerimento della medesima genitrice, anelava di fare come il padre e di convolare a nozze anch'egli con una principessa bizantina⁶⁶. Il suo sogno, si pensi alla *Renovatio imperii*, era quello di ricostituire l'*imperium romanum*, cristiano si intende, ma è facile credere volesse includervi anche Bisanzio e quindi unificare nuovamente *pars Occidentis* alla *pars Orientis*. Il che avrebbe significato, di qui alcune perplessità del papa, che la chiesa romana sarebbe divenuta come quella bizantina ovvero sottoposta al potere temporale⁶⁷. Qui si pone di aprire una parentesi.

L'ideale della *Renovatio imperii* non fu una novità del figlio di Ottone II. Era infatti nelle corde della famiglia stessa degli Ottoni sin da Ottone I il quale, in fondo, non fece altro che riprendere l'idea di Carlo Magno.

Ottone III, da parte sua, come abbiamo letto si sentiva legittimo erede sia della *pars Occidentis* sia della *pars Orientis* del fu impero romano. In modo particolare dell'impero costantiniano e quindi di quell'impero che trovò in papa Silvestro I una sponda essenziale⁶⁸. Ma i tempi erano cambiati e la dottrina nicena non era in discussione. Ciò che il giovane imperatore credette di

⁶⁶ SCHRAMM 1971, IV, 220; WOLF 1991, 109.

⁶⁷ MONTECCHIO 2011, 87-89.

⁶⁸ MORGHEN 1955, 13-35.

mettere in discussione fu quello che era il potere temporale della chiesa romana⁶⁹.

Probabilmente l'imperatore si era illuso di trovare nell'Urbe ciò che ormai non esisteva più. Egli, infatti, quando abbandonò Acquisgrana per scendere nella penisola italiana credeva di insediarsi in un luogo che avrebbe potuto ispirarlo per creare una nuova forma di impero, cosa che non poté realizzarsi⁷⁰.

Il monarca era molto giovane benché avesse comunque una qualche esperienza. Nondimeno il fatto di essersi fatto trascinare da un ideale che ostinatamente tentò di realizzare conferma che mancasse del giusto senso della realtà.

Come abbiamo fatto cenno, lo stesso Gerberto non fu mai troppo convinto dei sogni ottoniani circa il concetto di *Renovatio* ma, esattamente come il suo giovane allievo, rimase spiazzato quanto lui dalle difficoltà che entrambi incontrarono in Italia. In realtà il monaco di Aurillac aveva imparato a conoscere gli italici e non ne aveva stima alcuna⁷¹. Nondimeno sperava che, scendendo con l'imperatore, avrebbe trovato una situazione migliore. Invece nobiltà e clero romano accolsero con sostanziale freddezza quel papa straniero e il suo elettore.

Una volta eletto papa con il nome di Silvestro II, il maestro dell'ultimo degli Ottoni si rivelò meno malleabile del previsto ma, tutto sommato, in linea con la politica imperiale. Fu interesse di entrambi, infatti, nel creare sorta di regni cuscinetto che potessero permettere

⁶⁹ SCHRAMM 1929, 103.

⁷⁰ MORGHEN 1955, 29.

⁷¹ Sul difficile periodo trascorso da Gerberto a Bobbio riporto a MONTECCHIO 2011, 35-41.

all'impero maggiore tranquillità ad Est. Ecco dunque che la Polonia, divenuta cristiana, ottenne l'indipendenza politica dall'impero. Ne 999 Ottone III riconobbe Boleslào re di Polonia assegnandoli il prestigioso titolo di «fratello dell'imperatore», nonché di «alleato del popolo romano»⁷². Fu in occasione dell'istituzione del vescovato di Gniezno, reso indipendente dal Magdeburgo, che l'imperatore si proclamò *servus Iesu Christi*⁷³.

La questione di Boleslào si arricchisce di ulteriori particolari se si pensa che potrebbe aver avuto in mente l'idea di una sorta di impero panslavo. È plausibile ci abbia pensato riponendo, però, i sogni in un cassetto: Ottone III, fino a quel momento suo protettore, di fronte ad altri progetti avrebbe potuto reagire in modo non benevolo.

Maestro e allievo avevano in mente anche un'altra sorpresa per la cristianità europea.

Il giovane imperatore non aveva remore a disfarsi di parte del suo regno per garantire allo stesso una stabilità dei confini orientali. Dunque, una volta che anche l'Ungheria abbracciò il credo niceno con re Stefano I, l'impero diede il suo *placet* all'indipendenza di quel regno. Come è noto, Silvestro II nell'anno Mille prese una decisione che può indurre allo stupore. Egli infatti inviò a Stefano di Ungheria la corona e la croce apostolica nonché il riconoscimento di Maestà Apostolica onde poter nominare i vescovi del neonato regno magiaro⁷⁴.

⁷² GIEYZTOR 1985, 739.

⁷³ MORGHEN 1955, 30.

⁷⁴ MONTECCHIO 2011, 100-101; GIEYZTOR 1985, 745; SCHRAMM 1971, IV, 215-218.

Ma la questione sul tappeto era un'altra. Il papa, temendo che il suo giovane allievo volesse, in un certo qual modo, fagocitare il papato depauperandolo dalle sue caratteristiche, agì in modo da riaffermare con energia il potere della chiesa romana.

In buona sostanza in tale frangente si può supporre ci sia stata una qualche tensione tra impero e papato. Tensione che il secolo successivo, anche per altre questioni sfociò nella cosiddetta lotta per le investiture.

In questo caso definire l'influenza di cotanto maestro su un allievo giovane, ambizioso e visionario, diventa difficoltoso. Ottone aveva certamente sangue greco nelle sue vene mentre non sappiamo quanto di greco sapesse Gerberto⁷⁵. Senz'altro, come facemmo cenno, il considerare se stesso *Miles Christi* e *Christi Conregator* non voleva solo significare che l'impero fosse una sorta di braccio armato della Chiesa ma che l'imperatore potesse svolgere il ruolo tipico dell'imperatore bizantino⁷⁶. Il che, con ogni evidenza, non sarebbe mai stato accettato né da Silvestro II, né da qualsiasi suo successore. Questo per dire che forse il solo allievo sfuggito totalmente dal controllo intellettuale di Gerberto fu proprio l'ultimo e cioè il giovane imperatore destinato a lasciare la Terra giovanissimo.

Da parte sua il primo pontefice franco della storia fu, ne facemmo cenno dianzi, sostanzialmente invisibile dalla nobiltà romana perché la sua nomina non era frutto di

⁷⁵ Gerberto ignorava la lingua greca anche se, probabilmente, durante la frequentazione di Ottone III, imparò qualcosa della lingua di Platone. D'altronde in precedenza il monaco di Aurillac ebbe modo di frequentare Teofano. MONTECCHIO 2011, 53 e sgg.

⁷⁶ MONTECCHIO 2011, 115-116.

compromessi capitolini. Non stupisca che, nonostante i tanti allievi allevati, nonostante buona parte del clero (ma non italico) fosse stata istruita dal monaco auriliacense, Silvestro II morì solo.

Conclusioni

Appare comunque già evidente quale sia stata l'importanza dello scolastico Gerberto: egli formò *de facto* buona parte della classe dirigente nel periodo a cavallo tra il X secolo e l'XI secolo, cercando di formarla a quei valori cristiani che avrebbero potuto illuminarla nei difficili compiti che si preparava ad affrontare. È certo che con alcuni dei suoi allievi ebbe maggior successo, con altri meno.

I fallimenti di cui ogni docente fa esperienza furono imputabili spesso all'infinita ambizione che animava alcuni di loro piuttosto che a un metodo errato di insegnamento. Un insegnante infatti ha un metodo che, come è normale che sia, non può andare bene per tutti ma che, soprattutto, non può prescindere dal carattere degli allievi. Ognuno di loro aveva proprie peculiarità e quando ebbero modo di mettersi alla prova sul campo dimostrarono il proprio valore. Dimostrarono altresì se ebbero colto l'essenza del messaggio gerbertiano sempre pregna di modestia e di estrema attenzione ai particolari.

Bibliografia

Fonti

ADALBERONE DI LAON, *Carmen ad Rotbertum regem*, ed. e trad. G. Huckel, Paris 1901.

GERBERT D'AURILLAC, *Correspondance*, I-II, eds. P. Riché et J. P. Callu, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

GERBERT D'AURILLAC (SILVESTRO II), *Lettere (983-997)*, a cura di P. Rossi, Pisa, Pisa University Press, 2009.

RICHER DI SAINT REMI, *I quattro libri delle Storie (888-998)*, a cura di P. Rossi, Pisa, Pisa University Press, 2008.

RODOLFO IL GLABRO, *Historiarum libri*, ed. G. Cavallo e G. Orlandi, Farigliano (CN) 2005.

Letteratura storica

G. ALTHOFF, *Family, Friends and Followers: Political and Social Bonds in Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

G. M. CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Torino 1997.

B. CARRARA, *L'opera scientifica di Gerberto o Papa Silvestro II novellamente discussa ed illustrata*, Roma 1908.

J. DEVISSE, *Hincmar, Archeveque de Reims 845-888*, Ginevra, 1976.

A. GIEYZTOR, *Sylvester II et les Eglises de Pologne et Hongrie*, in Atti del Gerberti Symposium (Bobbio 25-27 luglio 1983), Bobbio 1985, 733-746.

J. LECLERQ, *Interpretazione gerbertiana della vita monastica*, in Atti del Gerberti Symposium (Bobbio 25-27 luglio 1983), Bobbio 1985, 677-689.

R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle)*, Paris 1995.

V. LINDGREN, *Ptolémée chez Gerbert d'Aurillac*, in *Atti del Gerberti Symposium* (Bobbio 25-27 luglio 1983), Bobbio 1985, 619-644.

F. LOT, *Les derniers Carolingies*, Paris, Les Belles Lettres, 1891.

ID., *Études sur le Règne de Hugues Capet*, BEHE. fasc. CXLVII, Paris 1903.

F. U. MARTORELL, *Gerberto y la cultura hispanica: los manuscritos de Ripoll*, in *Atti del Gerberti symposium* (Bobbio 25-27 luglio), Bobbio 1985, 35-50.

M. MATERNI, *Gerberto di Aurillac e il quadrivium: testi e contesti*, in *Doctissima virgo, la Sapienza di Gerberto, scienziato e papa*, a cura di C. Sigismondi, Roma 2009.

L. MONTECCHIO, *I Visigoti e la rinascita culturale del secolo VII*, Perugia, Graphe.it edizioni, 2006.

ID., *Gerberto di Aurillac. Silvestro II*, Perugia, Graphe.it edizioni, 2011.

ID., *La cultura en el medio rural: las escuelas monásticas en época visigoda*, pubblicato in *Atti del Colloquio internazionale sul tema: Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardoantigua y visigoda* (Università UNED, Madrid, 26-27 aprile 2012), Madrid 2013, 256-277.

ID., *Origini e sviluppo del druidismo*, “Studi sull’Oriente cristiano”, 20, 1, Roma 2016, 187-226.

R. Morghen, *Ottone III «Romanorum imperator servus apostolorum»*, in *I Problemi comuni dell’Europa post-carolingia* (Spoleto, 6-13 aprile 1954), relazione introduttiva in *Atti del Congresso internazionale di Studi sull’Alto medioevo*, Spoleto 1955, 13-35.

F. G. NUVOLONE, *Gerberto d'Aurillac-Silvestro II visto da Ademaro di Chabannes*, in *Gerberto d'Aurillac da Abate di Bobbio a Papa dell'Anno 1000*, (Atti del congresso internazionale, Archivum Bobiense Studia IV- Bobbio 2001) ed. A cura di F. G. Nuvolone.

ID., *Gerbert d'Aurillac et la politique impériale ottonienne en 983: une affaire de chiffres censurée par les moines?*, in *Faire l'événement au Moyen âge*, sous la direction de Claude Carozzi et Huguette Taviani-Carozzi, Aix en Provence 2007, 235-273.

G. PENCO, *Storia del Monachesimo in Italia*, Roma 1961.

E. POGNON, *La vita quotidiana nell'anno Mille*, Milano, Rizzoli, 1989 (Paris 1981).

E. POULLE, *L'astronomie de Gerbert*, in Atti del Gerberti Symposium (Bobbio 25-27 luglio 1983), Bobbio 1985, 597-617.

P. RICÉ, *Le scuole e l'insegnamento nell'Occidente cristiano dalla fine del V secolo alla metà dell'XI secolo*, Città di Castello, Jouvence, 1984.

ID., *L'enseignement de Gerbert à Reims dans le contexte eropéen*, 51-69, in *Scienza, Storia e Mito* (Bobbio 25-27 luglio), Bobbio 1985.

P. RICÉ et J-P. CALLU, *Gerbert d'Aurillac. Correspondance*, tome 2, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Y. SASSIER, *Hugues Capet*, Parigi 1987.

P. E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio*, voll. 2, Lipsia-Berlino 1929.

ID., *Kaiser Koenige und Paepste*, voll. 4, Stoccarda 1971.

D. SCHWENNICKE, *Europäische Stammtafeln (Neue Folge) Band I*, Klostermann 1998-2000.

C. SETTIPANI, *La Noblesse du Midi Carolingien*, Prosopographica et Genealogica 5, 2004.

H. TAVIANI-C. CAROZZI, *An Mil et Millénarisme: le Chronicon d'Adémar de Chabannes, 779-821*.

M. TOSI, *Il governo abbaziale di Gerberto a Bobbio in Gerberto, 71-234*, in *Scienza, Storia e Mito* (Bobbio 25-27 luglio), Bobbio 1985.

F. WERNER, *Nascita della nobiltà*, Paris 1998; *Gerbert Moine, Evêque et Pape: d'un millénaire à l'autre*, Actes des Journées d'études, (Aurillac 9-10 Avril 1999), Aurillac 2000.

G. WORF, *Kaiserin Theophanu: Prinzessin aus der Frende. Des Westreichs Grosse Kaiserin*, Vienna 1991.

LILIANA TANGORRA

Dolore e tenerezza: declinazioni artistiche della Vergine Paramythia e della Vergine “Consola la mia pena” in due immagini bulgare del XX secolo

1. L'icona della Vergine Maria: genesi di un genere pittorico, dal dipinto di S. Luca alla tradizione contemporanea

La tradizione narra che la prima icona di Maria sarebbe stata dipinta per mano di S. Luca¹. L'*Anonymus Mercati* parla per primo della realizzazione di un'icona mariana (*Hodegetria*) da parte dell'evangelista, mentre l'*Anonymus Tarragonensis* recita questo: «C'è un'altra chiesa chiamata dell'*Hodegetria*, in cui si trova la famosa icona della Madre di Dio dipinta secondo i Greci da S. Luca»². Nella forma più ampia e dettagliata, la leggenda ci viene tramandata dal monaco Gregorio del monastero di Kykkos a Cipro, che nel 1422 la descrisse

¹ M. BACCI, *Il pennello dell'Evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a S. Luca*, Pisa 1998; M. BACCI, *S. Luca: il pittore dei pittori*, in *Artifex bonus - Il mondo dell'artista medievale*, a cura di E. CASTELNUOVO, Roma-Bari 2004.

² V. P. BISSERA, *Icona e potere. La Madre di Dio a Bisanzio*, Milano 2010, pp. 168-169.

nel *Racconto sulla venerabile icona della Nostra Santissima Signora e sempre Vergine Maria*³. Si narra che Maria, preso atto del talento di S. Luca e desiderosa di lasciare alle generazioni future un'icona di sé e del Figlio, gli chiese di produrre un ritratto. S. Luca cercò la tavola su cui dipingere e gli fu donata da un ragazzo dalla carnagione chiarissima sulla piazza del mercato di Gerusalemme. Luca dipinse la Vergine *Hayosoritissa* o *Advocata* (ovvero la Madonna, sola, che intercede presso Dio per la salvezza dell'umanità). Maria accolse l'immagine con discrezione, dispiacendosi di non essere associata al Figlio. Luca, perciò, tornò al mercato per trovare un'altra tavola, per un altro ritratto. Il giovane dalla candida carnagione gliene offrì due e gli rivelò di essere l'arcangelo Gabriele inviato da Dio a portare quelle tavole non tagliate da mano d'uomo. S. Luca a questo punto realizzò due ritratti: l'*Hodegetria*, ovvero la Vergine che tiene sul braccio sinistro il Bambino e con la mano destra lo indica come via di salvezza per l'umanità, e l'*Eleusa*, ovvero la “Madonna della tenerezza”, perché Maria in un gesto premurosamente materno accosta la sua guancia a quella del Figlio. Soddisfatta delle sue immagini poté ‘addormentarsi’ e ‘transitare’.

Le icone della Madonna di *Hodegetria* e dell'*Eleusa* hanno dato vita, da allora fino ad oggi, a una serie di declinazioni iconografiche tuttora “defraudate”. Ne sono un esempio due immagini della Vergine inedite, ma di indubbio valore, particolarmente note solo ai devoti in Bulgaria, mi riferisco alla Vergine presente nell'abside della chiesa ortodossa di S. Nicola di Sofia (fig. 1) e

³ M. K. GUIDA, *La Madonna delle Vittorie a Piazza Armerina: dal Gran Conte Ruggero al Settecento*, New York 2009, p. 39.

all'icona della Madre di Dio inserita nell'iconostasi settentrionale della cattedrale di Alexander Nevski di Sofia (fig. 2).

La drammaticità espressiva della prima e la dolcezza quasi pre-raffaelita della seconda, mi hanno indotta a una riflessione, che vede la tradizione bizantina mescolarsi agli influssi *Art Nouveau*, che dall'Occidente non dovevano aver trascurato l'operato degli artisti slavi. C'è un aspetto che mi preme approfondire, utilizzando una metodologia comparativa: il rapporto tra diversi territori, tra diverse culture, che inevitabilmente si compensano restituendo, per esempio, all'icona bizantina un aspetto più "naturalistico", e al decorativismo *Art Nouveau* un aspetto di surrealtà legato al colore oro. L'obiettivo è quello di sottolineare, ancora una volta, il legame doppio esistente da secoli tra l'Oriente e l'Occidente. Inoltre nessuno studio italiano o europeo affronta la problematica delle influenze artistiche nel mondo bulgaro del XX secolo, tanto che su chiese, decorazioni, architetture e dipinti sono rare le traduzioni in lingua italiana, questo contributo ha l'intento di tracciare un principiante solco alla conoscenza di una tradizione artistica la quale, come verrà sottolineato in conclusione, non prescinde dall'essere influenzata o dall'influenzare l'operato di artisti noti.

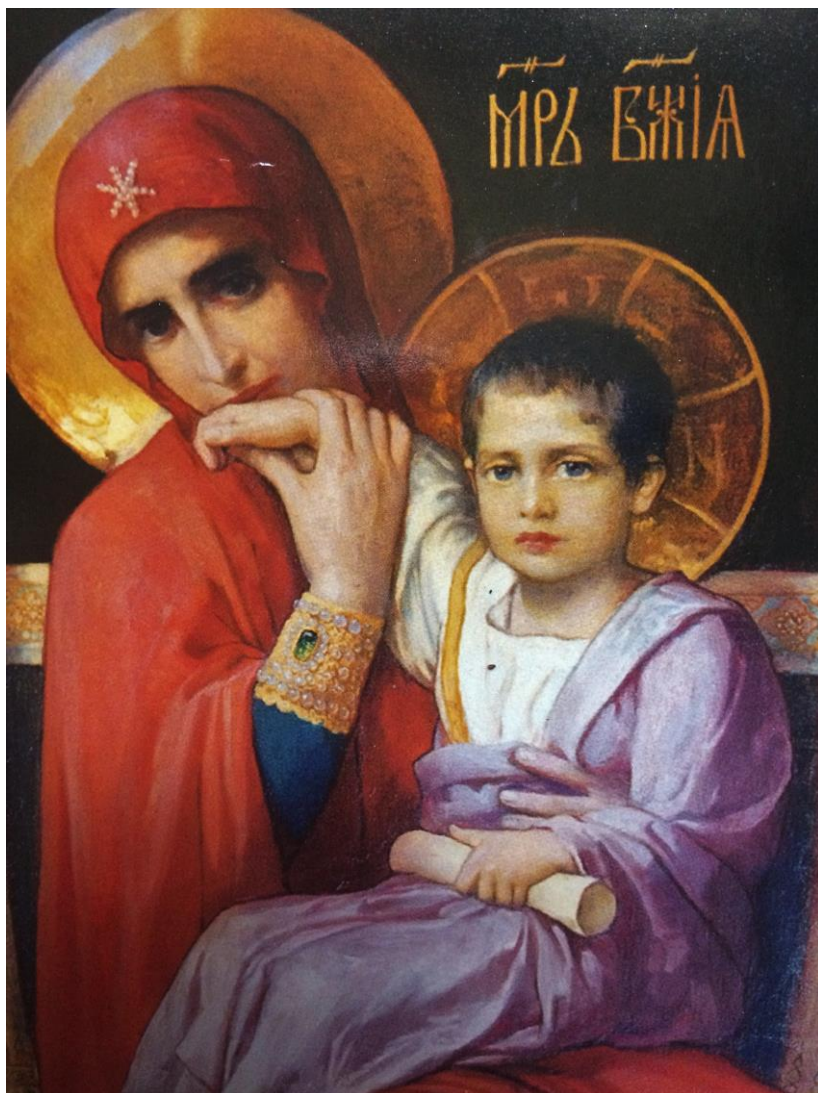


Fig. 1. Sofia, cattedrale, iconostasi settentrionale, Ivan Mrkvicka, *Icona della Vergine Maria*.

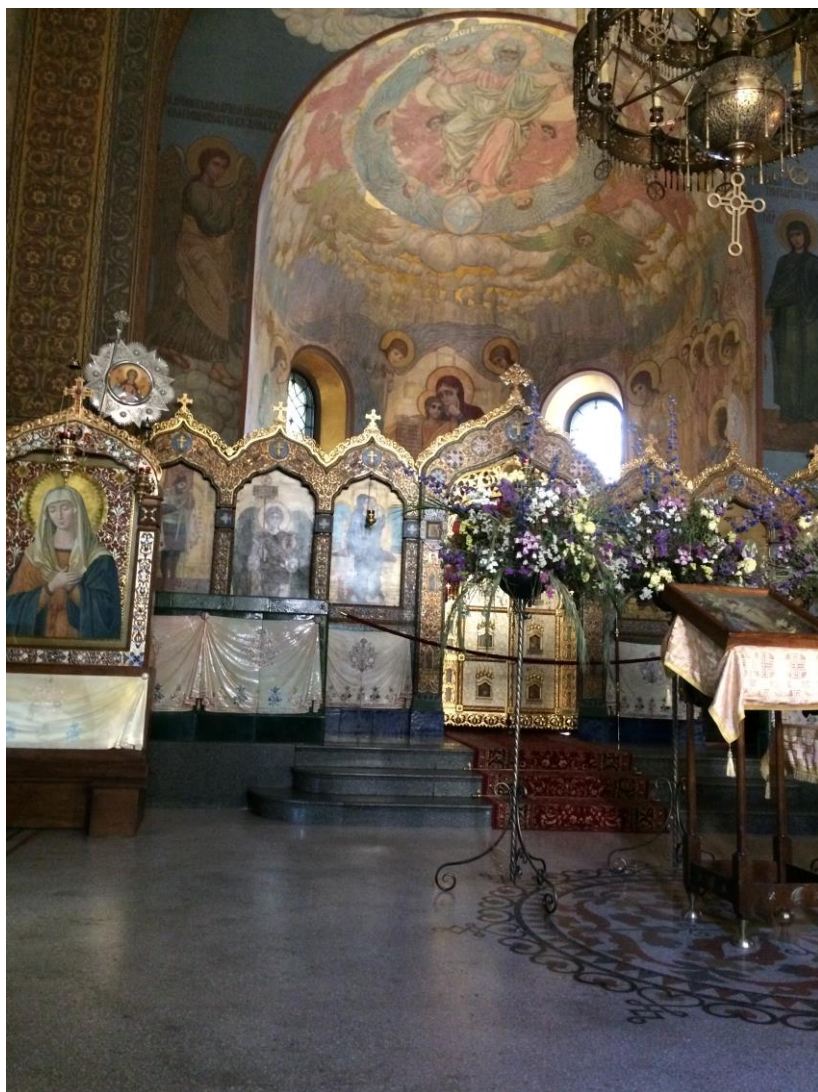


Fig. 2. Sofia, chiesa ortodossa di S. Nicola, Vasily Parminov, *Icona della Vergine Maria*.

2. I casi di due icone bulgare della cattedrale di Alexandre Nevski e della chiesa ortodossa di S. Nicola a Sofia

La cattedrale Alexandre Nevski fu costruita in memoria dei milioni di soldati bulgari che persero la vita durante la liberazione dall'Impero ottomano nella guerra russo-turca tra il 1877 e il 1878. Due sono gli architetti che iniziarono i lavori a partire dal 1882, il primo il russo Bogomolov, al quale seguì l'architetto Pomerantsev. La costruzione della chiesa ebbe fine nel 1912; le campane suonarono per la prima volta nel 1913, ma la consacrazione ufficiale del tempio la si ebbe solo nel 1924. Per le decorazioni interne l'architetto Pomerantsev decise di ispirarsi alla chiesa di Santa Sofia a Costantinopoli. Le decorazioni furono realizzate da pittori bulgari e russi tra i quali Ivan Mrkvicka, Nikola Marinov, Nikola Petrov, Vassil Dimov, Anton Mitov, Vasily Perminov; la Vergine in questione fu realizzata da Ivan Mrkvicka⁴.

La Chiesa di S. Nicola afferisce al medesimo periodo storico. Fu costruita sulla moschea di Saray, distrutta nel 1882, a seguito della liberazione della Bulgaria dall'Impero ottomano. Fu innalzata dalla comunità russa in Bulgaria e prese il nome dell'allora Imperatore russo Nicholas II of Russia. La chiesa fu progettata dall'architetto Mikhail Preobrazhenski nel *Russian Revival Style*, con decorazioni ispirate alle chiese moscovite del XVII secolo. Gli affreschi interni furono realizzati da Vasily Perminov, il quale collaborò, come già

⁴ AA. VV., *Patriarchal Cathedral Stauropeigial Memorial Church St. Alexander Nevski*, Sofia 2016, pp. 7-9.

accennato, all'esecuzione delle decorazioni della cattedrale di Alexander Nevski. La costruzione cominciò nel 1907, mentre l'edificio fu consacrato nel 1914.

Le due icone in esame afferiscono a quella tradizione iconografica che prende spunto dalla ΠΑΝΑΓΙΑ ΠΑΡΑΜΥΘΙΑ (*Panaghia Paramythia*), una miracolosa immagine della Madre di Dio dell'VIII sec., venerata presso il Monastero di Vatopedi del Monte Athos, in Grecia⁵ (fig. 3). Si tratta di un affresco. È conosciuta come *Paramythia*, vale a dire “della Consolazione” (Отрада –

⁵ In riferimento all'iconografia della Madonna di *Paramythia* si narra che avvenne un evento miracoloso che mutò l'espressione originale dei volti e la posizione dei corpi di Cristo e della Vergine il 21 gennaio dell'807. Un gruppo di pirati era segretamente sbarcato sulla riva del monastero e si erano appostati per assalirlo all'alba, ma terminato il Mattutino l'igumeno, che era rimasto in preghiera, udì queste parole pronunciate dall'icona della Beata Vergine: «*Non aprire le porte del Monastero oggi, ma sali sulle mura e scaccia i pirati*». Voltatosi a guardare, vide la Madre di Dio rivolta verso la spalla destra che lo stava fissando, mentre il Santo Bambino stava stendendo la mano per coprire la bocca di sua madre dicendo: «*No, mamma, non guardare a questo gregge peccatore, lascia che cadano sotto la spada dei pirati e siano puniti come meritano*». Ma la Beata Vergine, prendendo la mano di suo Figlio nella sua e girando un po' la testa per liberare la bocca, ripeté le stesse parole. L'igumeno adottò subito misure a tutela del monastero, i monaci si salvarono dai pirati e dopo aver reso grazie alla *Theotokos* chiamarono l'icona *Paramythia*, che significa “che calma l'afflizione” in quanto consola Gesù) o “che trattiene” (perché trattiene la giusta ira dell'Agnello), parole che trasmettono allo stesso modo il contenuto del miracolo. Questa disposizione delle figure è rimasta sull'icona che ha, quindi, guadagnato il raro titolo di *Acheropita* (non dipinta da mano d'uomo). D. ROVINSKIJ, *Obozrenie ikonopiS.ija v Vizantii*; Mosca 1984, pp. 28-30; A SOŠKIN, *Istonija ikonografii v Vizantii*, Mosca 1988, pp. 44-47.

Otrada) o “del Sollievo” (утешение – Uteshenie)⁶. Pur essendo considerata una variante della Vergine di *Hodegetria*⁷, trattiene elementi dell’*Eleusa*⁸, la “Vergine della tenerezza”, nella quale o la Madre e il Bambino si

⁶ C. BALTOYANNI, *Icons. The mother of God in the incarnation and the passion*, Bristol 1994, p. 177.

⁷ T. VELMANS, *L’arte dell’icona. Storia, stile, iconografia dal V al XV secolo*, Milano 2013, p. 232; BISSERA 2010, p. 177.

⁸ Originaria di Costantinopoli, la fortuna di questa iconografia – già presente tra X e XI secolo, con particolare diffusione dal XII – è legata a due famose riproduzioni, fra le quali l’icona portata nel 1136 a Vladimir, residenza dei granduchi di Russia, oggi probabilmente la più venerata icona d’Oriente. In essa Maria stringe a sé il figlio, premendone una guancia contro la propria, mentre questi le cinge il collo. Un atteggiamento tanto naturale ed intimo quanto di fondamentale rilevanza teologica, nell’espressione del legame d’amore fra la Madre e il Figlio di Dio. Affini per spirito, ma con precise differenze compositive, sono i tipi iconografici della *Panaghía Kykkotissa*, la Tutta Santa del Monastero di *Kykkos* a Cipro; la *Panaghía Glykophilousa*, letteralmente colei che bacia dolcemente il figlio; e le raffigurazioni della *Panaghía Strastnaia* e della Vergine di *Pelagonia*, o la *Paramythia* che bacia la mano al bambino e l’icona ‘Consola la mia pena’ che porta una mano alla fonte. M. MIGNOZZI, *La ‘Madonna di Ripalta’ a Cerignola (FG). Modelli primo-angioini per una Vergine con Bambino del XV secolo: dalle icone bizantine alle sculture marmoree*, in “Arte Cristiana”, 894/CIV, 2016, p. 177; T. VELMANS, *Lo stile dell’icona e la regola costantinopolitana, i Balcani e la Russia (VI-XV secolo)*, in T. VELMANS (a cura di), *Il viaggio dell’icona dalle origini alla caduta di Bisanzio*, Milano 2002, pp. 41-84; E. BAKALOVA, *L’iconografia della Vergine*, IDEM, pp. 177-187; L. USPENSKIJ, *La Madre di Dio di Vladimir*, in L. USPENSKIJ, V. LOSSKIJ (a cura di), *Il senso delle icone*, Milano 2007, pp. 97-98, 103-104; T. MATAKIEVA-LILKOVA, *Art in Bulgaria*, Sofia 2001, pp. 46-47; R. ROUSSEVA (a cura di), *National Museum of History, Plovdiv 2006*, p. 115; E. HAUSTEIN-BARTSCH, *Icone*, Colonia 2009, p. 66; E. BOAGA, *No itinerario de Maria*, Belo horizonte 1994, pp. 655-657.

scambiano carezze, o la Madre trattiene o solletica il piedino del Figlio. Le origini di questo gesto nella cultura bizantina, come spiega Mignozzi nel suo studio dedicato alla suddetta iconografia⁹, non sono state mai oggetto di uno studio approfondito, ma lo stesso studioso grazie a una placchetta eburnea di Cleveland datata tra la fine del X secolo e gli inizi dell’XI secolo, suppone che questo particolare possa essersi diffuso in ambito orientale già da questo periodo. La Vergine di *Paramythia* in questo caso potrebbe essere addirittura una precorritrice dell’*Eleusa* o semplicemente potrebbe essere più tarda, virando così la datazione dell’icona di Vatopedi a due secoli più tardi, tuttavia non è questa la sede in cui approfondire questo dilemma, che si auspica possa essere sciolto da studiosi esperti nel settore, ma diventa il pretesto per creare quel *fil-rouge* che vede la tradizione medievale bizantina orientale come protagonista di un *restyling* culturale, dopo anni di dominazione ottomana, da parte della nazione bulgara¹⁰. Non bisogna escludere a tal proposito un’altra icona legata alla Vergine Maria “Consola la mia pena”, della quale si approfondirà il discorso nel momento in cui verrà analizzata l’icona della chiesa nicolaiana di Sofia.

⁹ M. MIGNOZZI, *Disiecta membra. Madonne di pietra nella Puglia angioina* [Marenostrium, Segmenta, 1], Bari 2014, p. 112; MIGNOZZI 2016, pp. 175-182; BALTOYANNI 1994, p. 408; E. SANDBERG VAVALÀ, *L’iconografia della Madonna col Bambino nella pittura italiana del Duecento*, Siena 1934, pp. 11-27; P. ПУСЕВА, *Латина Крѹза. Цкопу Ом България IX-XIX век*, Sofia 2016, pp. 58-59.

¹⁰ Con la fine del XVII secolo termina il Medioevo bulgaro. Da qui la fondazione dell’era del *Revival* della nazione. Nel 1879 la *Great National Assembly* scelse Sofia come capitale. M. STANCHEVA, *Sofia from antiquity to new ages*, Sofia 2016, p. 179.

La tradizione pittorica e l'influenza culturale del Monte Athos arrivò in Bulgaria già dalla metà degli anni Quaranta dell'Ottocento, come attesta il contributo di Sciemenz nel testo *Mount Athos & Byzantine Monasticism*¹¹, e portò dietro di sé quell'immaginario protagonista delle icone della cattedrale di Alexander Nevski e della chiesa ortodossa di S. Nicola a Sofia. La Vergine è una *Eleusa* che ruota la faccia verso il Bambino e gli bacia la mano¹², in maniera più neutra nel caso dell'opera di Mrkvicka, in maniera del tutto drammatica nel secondo caso.

La Vergine di Mrkvicka risponde alla tradizione iconografica che vede la Madre di Dio seduta su un trono, con il *maphorion* rosso decorato con preziosi d'oro, tempestati di pietre, che nasconde una veste azzurra; la tradizione più antica, quella bizantina, prevedeva un rovesciamento del valore simbolico dei colori rispetto a quello occidentale. La Madonna infatti indossa la veste azzurra e il manto rosso perché nel linguaggio iconico (ancora valido nella pittura ortodossa) l'azzurro è il colore dell'esistenza terrena e il rosso quello della dimensione divina¹³. Il Bambino, come nella rappresentazione della *Hodegetria*, regge nella mano sinistra il rotolo, mentre la destra è trattenuta dalla madre che la bacia, versando in

¹¹ G. P. SCIEMENZ, *The painted psalms of Athos*, in A. BRYER, M. CUNNINGHAM, MICHIGAN (a cura di), *Mount Athos & Byzantine Monasticism*, London 1994, pp. 223-226, qui 226.

¹² AA. VV., *Liber Annus*, 23, Begijnhof 1973, p. 244.

¹³ I. ROMANELLO, *Il colore: espressione e funzione*, Milano, 2006, p. 50; E. CHALKIA (a cura di), *Riflessi di Bisanzio: capolavori d'arte dal XV al XVIII secolo dal Museo bizantino e cristiano di Atene, catalogo della mostra Musei capitolini (Palazzo Caffarelli, 22 maggio-7 settembre 2003)*, Atene 2003, p. 108.

questo gesto e nel suo sguardo un'angoscia che annuncia la sorte del Figlio. In questo caso non bisogna trascurare quanto famoso fosse Ivan Mrkvicka in Bulgaria. La fine del XIX secolo e l'inizio del XX secolo è il periodo influenzato, nella penisola bulgara, dall'arte di due grandi nomi: Ivan Mrkvicka, per l'appunto, e Anton Mitov.

Mrkvicka fu un artista di origini ceche, nacque il 23 Aprile del 1856, studiò presso l'Accademia di Belle Arti di Praga e all'Accademia di Belle Arti di Monaco. Nel 1881 approdò in Bulgaria ed è considerato uno dei padri dell'arte contemporanea nazionale¹⁴.

Meno nota sembra la figura di Vasily Perminov¹⁵, autore dell'icona presente nell'abside della chiesa ortodossa di S. Nicola. Nato probabilmente nel 1866, si sa sostanzialmente che collaborò alla realizzazione delle decorazioni della cattedrale di Alexander Nevski¹⁶.

La trasposizione iconografica della Vergine di Perminov è sicuramente più drammatica rispetto a quella di Mrkvicka. La Madonna conserva il mantello rosso, stringe la mano destra del Bambino il quale a sua volta spiega il rotolo di pergamena; la Madre di Dio corrucchia il volto mostrando, come visibile dallo schema che accompagna questo studio (fig. 4), il volto disperato. A tal proposito va ricordato che già è dal IX secolo, legata prima alla Passione di Cristo (nell'immagine in analisi

¹⁴ T. PEIKOV, *Builders, applied artists, painters. Patriarchal Cathedral the St. Alexander Nevski*, Sofia 2012, p. 53; per approfondimenti: B. RANGELOVA, *Ivan Mrkvička (1856-1938) and the modern bulgarian painting*, Sofia 2016.

¹⁵ С. САНКТ-ПЕТЕРБУРГА, *Историко-церковная энциклопедия в трех томах*, Sofia 1994, p. 193.

¹⁶ PEIKOV 2012, p. 55.

non bisogna trascurare il particolare che sullo sfondo della scena è presente una croce) e nei secoli successivi a una *Eleusa* dolente, con i volti di Madre e Figlio veemente e disperatamente vicini¹⁷, si assiste a un momento di estremo dolore, un esempio è l'affresco della Vergine *Eleusa* del Monastero di S. Salvatore in Chora a Istanbul (1315-1320) (fig. 5). In relazione alla pergamena spiegata e al marcato dolore espresso dalla Vergine che si fa riferimento alla Vergine “Consola la mia Pena” (fig. 6). L'icona “Consola la mia pena” si trova attualmente a Mosca, nella chiesa di S. Nicola. Secondo la tradizione, sarebbe stata portata dai Cosacchi nel 1640, al tempo dello zar Alexei Micaïlovic (morto nel 1676) e donata alla chiesa di S. Nicola nella via Bolsaja Ordynka¹⁸. L'immagine esprime l'intima sofferenza di Maria che vedrà il Figlio morire sul Golgota, finché assunta in cielo dopo la *dormitio*, riceverà la consolazione per la sua pena. In essa la tenerezza cede progressivamente il passo al dolore materno nella prefigurazione della Passione di Cristo¹⁹, come massima espressione dell'amore di Dio per

¹⁷ Il rapporto stretto tra Madre e Figlio, partendo dalla Passione di Cristo, si ritrova già nell'arte bizantina del IX secolo. M. MIGNOZZI, *Sancte Marie de Cripta Maggiore a Modugno e S. Corrado di Guelfo*, [Marenostrom. Segmenta 3], Bari 2015, p. 154-155; I. KALAVREZOU, *The Maternal Side of The Virgin*, in *Mother of God. RepreS.tation of the Virgin in Byzantine Art*. Catalogue of the exhibition (Benaki Museum 20 October 2000 – 20 January 2001), Milano-Athens 2000, pp. 41-45.

¹⁸ A. TRAGIDO, *Icone d'Oriente*, Milano 2004, p. 212.

¹⁹ L'attribuzione alla Vergine della capacità di leggere nel futuro, il dono della preveggenza proprio delle profetesse bibliche che sovrappone in trasparenza alla figura di Maria quella della Sibilla. Per approfondimenti: G. DALLI REGOLI, *La preveggenza della Vergine*, Pisa 1984.

gli uomini. Questa particolare iconografia spiega il carico delle sofferenze dell'umanità, infatti la Madre di Dio porta la mano destra alla tempia, con una nota triste e pensosa. Cristo in grembo trattiene un cartiglio su cui c'è scritto: «*Giudicate secondo giustizia, operate con misericordia e magnanimità*»; nonostante non sia riuscita a identificare la frase sul cartiglio della Vergine di Parminov, non escluderei, data la figlianza iconografica, e la derivazione culturale, che la frase sia la stessa.

Come si può notare la tenerezza è riuscita a farsi strada anche in una delle espressioni teologiche, artistiche e culturali tradizionalmente più codificate come è l'icona della tradizione orientale. L'icona, uno dei fenomeni spirituali ed artistici che meno tendeva a manifestare i sentimenti, giunse, come gli esempi antichi e contemporanei mostrano, a produrre opere di intenso slancio emotivo.

Alla base dello strettissimo legame fra teologia e arte che caratterizza l'icona della tradizione orientale – e delle numerose dispute religiose – sta il concetto della riducibilità dell'umanità del Cristo in immagine e dunque la fede nell'Incarnazione. Soffermandoci su queste considerazioni, non stupisce che particolare evidenza sia stata data alla *Theotókos*, la Madre di Dio.

Bisogna sottolineare a questo punto le attenzioni rivolte alla riproduzione della figura della Madre di Dio dopo la vittoria sull'iconoclastia. Essa era legata al dogma dell'Incarnazione e quindi gl'iconoduli le attribuirono un particolare significato, poiché volevano rimarcare in tutti i modi la natura umana di Cristo. Ogni icona della Vergine, oltre al proprio intrinseco valore storico-artistico, legato al luogo della sua apparizione, o della

chiesa o del monastero, possiede un determinato senso assiomatico, figurativo e sacro, che si comunica attraverso particolari dettagli, attributi o pose. Gli svariati tipi iconografici, parte dei quali già citati in questo studio, si riducono ad alcuni schemi compositivi. Variando uno di questi modelli, cambiando leggermente i rapporti tra Madre e Figlio, aggiungendo nuovi dettagli, si creano numerose repliche e varianti. È questa la motivazione per la quale scarse sono le notizie sulle due tipologie iconografiche prese in esempio, la *Paramythia* e l'icona 'Consola la mia pena', che al contrario di quanto si possa pensare e come visto nella trasposizione dell'immagine nell'epoca della costruzione delle grandi chiese bulgare, erano conosciute e diffuse nell'immaginario degli artisti locali. Dopo l'iconoclastia, che caratterizzò a più riprese l'Impero bizantino fra l'VIII e il IX secolo, nell'arte della Cristianità orientale si rafforzò il legame fra teologia e stesura delle icone, interpretate sempre più come forme di rappresentazione e di conoscenza del divino. Accanto al moltiplicarsi dei tipi iconografici, dalla seconda metà del XII secolo si assistette, quindi, a un mutamento rispetto ai tradizionali valori dell'estetica bizantina. Alcune figure sacre, fino a quel momento codificate in una ieraticità irreal e disumanizzante, si animarono di sentimenti, sentiti e infusi. Infranta la divina alterità e introdotto nelle icone il *pathos* – e la *sympátheia* – le figure sacre tesero una mano alla fragilità dell'uomo. Questi archetipi legati all'emotività della Madre non sono estranei ad artisti slavi certamente più noti, né tantomeno alla cultura artistica nel meridione d'Italia, che, come ben noto dalla storiografia medievale moderna e contemporanea, non poteva prescindere dall'influenza

orientale. Nel caso specifico mi riferisco a Alphonse Mucha e a Domenico Morelli, solo per fare esempi più che noti e per avvalorare le mie teorie sui transiti culturali.



Fig. 3. Monte Athos, Vatopedi, *Icona della Vergine Paramythia*.



Fig. 4. Ricostruzione grafica dell'Icona della vergine Maria della chiesa di S. Nicola a Sofia (grafica Davide Gigante).



Fig. 5. Istanbul, Monastero di S. Salvatore in Chora, affresco della Vergine Eleusa.



Fig. 6. Riproduzione della Vergine “Consola la mia pena”.

3. Viaggi culturali e influenze: alcune riflessioni sulla diffusione di iconografie antiche nell'arte slava e europea nel XX secolo

Durante la Prima guerra mondiale i nazionalisti cechi fondarono la *Česká srdce* (Cuore ceco) una società che provvedeva a distribuire cibo ai bambini che non ne possedevano. Nel 1917 Alphonse Mucha fu ingaggiato per realizzare un manifesto che potesse diffondere le attività della suddetta società (fig. 7). Questa *affiche* è uno dei più commoventi capolavori di Mucha. Dopo il crollo del governo provvisorio russo ai sovietici, la Russia cadde vittima della guerra civile e di una situazione economica paralizzante. Oltre alle vittime della guerra, milioni di persone morirono attraverso il contagio di malattie di vario genere e soprattutto a causa della denutrizione²⁰. La rappresentazione di Mucha della figura dolente ed esausta della madre Russia con un bambino fragile tra le sue braccia si basa sull'iconografia cristiana della Vergine e del Bambino. La donna ha delle vesti cerulee, un velo sul capo trattenuto da fiori e regge il Figlio, le ombre sullo sfondo sono presagio di morte, mentre il suo volto manifesta quel dolore insito nelle icone prese in considerazione da questo studio, creando quel legame indissolubile tra iconografia religiosa e avvenimenti storici. Più toccante e affine al discorso iconologico affrontato, sembra il manifesto *Russia Restituendo*, commissionato a Mucha nel 1921 dalla *Czechoslovak Young Women's Christian Association* per incoraggiare

²⁰ C. BAKER, *Gender in Twentieth-Century Eastern Europe and the USSR*, Londra 2016, pp. 62-64; per approfondimenti: S. MUCHA, *A. Mucha*, Praga, 2000; T. SATO, *Mucha*, Colonia 2016.

le spedizioni di cibo e frumento verso la Russia disastrosa dalla guerra civile²¹ (fig. 8). Una donna che guarda disperata lo spettatore, stringe tra le braccia un bambino dormiente e defunto, entrambi sono circondati da aloni sullo sfondo, che sembrano aureole e sono sovrastati da colombe che paiono urlare alla pace.

Le Madonne bulgare di Mrkvicka e Parminov sono, come già ampiamente accennato, creature terrene, non riconoscibili per attributi particolari, sono madri che rappresentano un ideale di umanità, una naturale intimità tra madre e figlio, il dolore e la rassegnazione nei confronti di un preannunciato “destino”. Questa considerazione non può che riportare alla mente, in una comparazione quasi scontata, la Vergine dipinta tra il 1867 e il 1872 dal pittore napoletano Domenico Morelli dal titolo *Salve Regina*²²! (fig. 9). Opera figlia di quel ciclo di storie sacre legate alla corrente orientalista, diventa un esempio al quale gli artisti contemporanei, o poco più giovani rispetto a Morelli, slavi potrebbero aver visto. Quantomeno gli esempi citati potrebbero essere figli della nuova visione di Maria che come dice Aprelino nello studio monografico dedicato alla Vergine di Morelli: «madre sventurata di un grandissimo uomo, non Dio; madre del Santo amore della sua creatura ispirata a divinare dolori futuri»²³. Nel dipinto Morelli rappresenta

²¹ EADEM, p. 65.

²² D. VASTA, *La Pittura Sacra in Italia nell'Ottocento. Dal Neoclassicismo al Simbolismo*, Roma 2012, p. 97; per approfondimenti: L. MARTORELLI (a cura di), *Domenico Morelli e il suo tempo. 1823-1901 dal romanticismo al simbolismo*, catalogo della mostra (Castel Sant'Elmo 29 ottobre 2005 – 29 gennaio 2006), Napoli 2005.

²³ Cfr. A. APRELINO, *Domenico Morelli Salve Regina!*, Soveria

la Madre, seduta su un trono, con gli occhi chiusi, assorta mentre stringe forte il corpo del bambino e sembra quasi che voglia respirare tutta la giovinezza del Figlio, il quale porta una manina alla bocca e ruota il corpo come se volesse precocemente allontanarsi dalla Madre.



Fig. 7. Praga, Museo Mucha, Alphonse Mucha, Manifesto per Česká srdce.



Fig. 8. Praga, Museo Mucha, Alphonse Mucha, Manifesto Russia Restituenda.



Fig. 9. Corigliano Calabro, Museo Castello Ducale, Domenico Morelli, *Salve Regina!*

4. Riflessioni e considerazioni intorno a un iconografia diffusa

Un elemento di questo studio non va trascurato, quanto la tradizione iconografica legata al culto passi attraverso i secoli condizionando e allo stesso tempo mescolandosi a un *entourage* culturale che, come visto, non è distante né alla cultura slava, né a quella europea. L'aver "recuperato" due iconografie insolite della Vergine Maria presenti in Bulgaria, e non nascondo la difficoltà nel trovare informazioni scientifiche sulle stesse, mi ha dato la possibilità di analizzare, nonché di dare dignità, a una tradizione pittorica che sembra trascurata dalla critica italiana, tanto più europea.

Le figure di Mrkvicka e Parminov hanno restituito due immagini moderne, patetiche, intense e ricercate di una tradizionale immagine fin troppo tutelata dal culto ortodosso. Questo comporta, a mio avviso, una reticenza nello studio e un vuoto culturale, parzialmente riempito da questo studio al quale, si spera, facciano seguito altri, per dare dignità a una nazione lacerata da una serie di fratture storiche ancora da risanare.

LUCA BOZZARELLO

Ricerche su eremiti e pellegrini nel Mezzogiorno medievale (secc. VII-XI)

Nel 1038 il principe di Capua-Benevento Pandolfo IV¹, dopo essere stato deposto dall'imperatore Corrado II il Salico (1027-1039), capostipite e fondatore della casa di Franconia, decise di riparare nella rocca ubicata sul monte detto di Sant'Agata martire, nei pressi di Capua, nel luogo dove, anni addietro, aveva fatto stipare il suo ingente tesoro, in cui aveva ammassato il bottino ricavato dalle spoliazioni condotte ai danni di molte aree del Mezzogiorno e della stessa Montecassino². È il medesimo monte che, qualche decennio dopo, fu scelto dalla monaca Offa come suo eremo³. Ivi la pia donna condusse a lungo vita eremitica prima di assumere, nella sua qualità di badessa, il governo del monastero di San Paolo in Benevento. Protagonista di talune pagine dei *Dialogi*

¹ B. VISENTIN, *Pandolfo IV*, in "Dizionario Biografico degli Italiani", vol. LXXX, Roma 2014, pp. 728-730.

² DESIDERIO DI MONTECASSINO, *Dialoghi sui miracoli di san Benedetto*, ed. P. GARBINI, Cava de' Tirreni 2000, I, 9 (d'ora in avanti Desid. *Dial.* = GARBINI 2000); H. BLOCH, *Monte Cassino in the Middle Ages. Volume I (Parts I-II)*, Cambridge, Massachusetts 1986, pp. 30-32.

³ Desid. *Dial.* III, 9.

de miraculis sancti Benedicti, opera scritta nel settimo decennio dell'XI secolo da Desiderio, abate di Montecassino (1058-1087) e futuro papa Vittore III († 1087)⁴, Offa fu uno dei tanti eremiti benedettini del Mezzogiorno latino altomedievale. Eremiti attraverso le cui vicende gli studiosi moderni hanno potuto smentire una interpretazione storiografica alquanto riduttiva, che voleva il monachesimo latino-occidentale fondato esclusivamente sul cenobitismo e sulla *stabilitas loci*, ovverosia su quei principî normativi che della santa regola di Benedetto da Norcia (sec. VI) sono aspetti preminenti. In realtà, l'organizzazione del monachesimo benedettino secondò tanto le impostazioni della regola, quanto quelle contenute nelle varie consuetudini / stilate già dal VII secolo, e cioè dal momento in cui la famiglia iniziò una graduale e progressiva espansione, che la portò a frammentarsi su un territorio ampio e disomogeneo. Mutevole e inclusivo, dunque, il monachesimo benedettino del medioevo seppe adattarsi a tempi e luoghi. Sicché, quando tra i secoli X-XI, il monachesimo venne coinvolto nel processo di riforma della Chiesa, e l'incontro tra cenobitismo e anacoresi si fece particolarmente vivace, Montecassino seppe favorire questo abbraccio, offrendosi a essere asilo di alcuni sparuti gruppi eremitici⁵.

⁴ C. COLOTTO, *Vittore III, beato*, in "Enciclopedia dei Papi", vol. II, Roma 2000, pp. 217-222; H.E.J. COWDREY, *L'abate Desiderio e lo splendore di Montecassino. Riforma della Chiesa e politica nell'XI secolo*, prefazione di F. AVAGLIANO, Milano 1986, pp. 3ss.; H. BLOCH, *Monte Cassino*, cit., pp. 40ss.; sui problemi di datazione cfr. l'introduzione a Desid. *Dial.* curata da P. Garbini, pp. 12-13 note n. 4-5.

⁵ Su questi aspetti cfr. G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*.

In siffatto contesto generale, delineato per sommi capi, si inserisce la straordinaria vicenda biografica del ventinovesimo abate di Montecassino, Giovanni II (996-997). Il quale, dopo aver abdicato al suo breve abbaziale con il pretesto della vecchiezza e della malattia, e aver successivamente ordinato il suo successore, Giovanni III (997-1010), personaggio su cui converse il voto unanime dei confratelli, lasciò il monastero per ritirarsi «*nel bosco vicino dove visse solitario fino alla fine al servizio di Dio onnipotente*»⁶: in un eremo dove, insieme con cinque confratelli, costruì una piccola chiesa dedicata ai santi Cosma e Damiano⁷.

Dalle origini alla fine del Medioevo, ed. E. GUERRIERO, Milano 1985 (Complementi alla Storia della Chiesa diretta da H. JEDIN), pp. 21ss.; G. VITOLO, *Caratteri del monachesimo nel Mezzogiorno altomedievale (secoli VI-IX)*, in *Montecassino. Dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX)*, atti del II Convegno di Studi sul Medioevo Meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984), ed. F. AVAGLIANO, Montecassino 1987, pp. 31-54; J.-M. SANSTERRE, *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin et l'érémitisme dans l'hagiographie cassinienne*, in "Hagiographica II", 1995, pp. 57-92: 57-58; C.D. FONSECA, *Dal vecchio al nuovo monachesimo: l'esperienza certosina*, in *L'Ordine Certosino e il Papato dalla fondazione allo scisma d'Occidente*, ed. P. DE LEO, Roma 2003, pp. 3-18; L. BOZZARELLO, *Monasticism in Southern Italy (Fourth to Eleventh Century)*, in "Encyclopedia of Global Archaeology (2th Edition)", ed. edd. C.SMITH, Cham 2018, pp. 4-6, URL <https://doi.org/10.1007/978-3-319-51726-1_3288-1>, gennaio 2018.

⁶ Desid. *Dial.* II, 2 (trad. it. GARBINI 2000, p. 95); cfr. anche *Die Chronik von Montecassino*, ed. H. HOFFMANN, MGH, SS rer. Lang., Hannover 1980, II, 22 (d'ora in avanti *Chronica monasterii Casinensis*).

⁷ *Chronica monasterii Casinensis* II, 20.

Si tratta, tuttavia, di un caso isolato, poiché non si conoscono altri esempi di abati cassinesi dimissionari per l'anacoresi⁸. Limitati furono invece i casi di monaci che preferirono l'eremo al cenobio. Come Gumizone, un monaco iberico che visse da eremita nel bosco vicino all'abazia, in compagnia del suo discepolo, il monaco Gennaro⁹; e Lamberto, che, in fama di taumaturgo, visse da eremita nel «*bosco vicino alla chiesa dei Santi martiri Cosma e Damiano*»¹⁰, cioè nei pressi di quella stessa chiesa costruita dall'abate dimissionario Giovanni II nel suo romitaggio¹¹.

Lontani dal monastero, gli eremiti rimanevano comunque parte integrante della comunità cassinese. Prova ne è la presenza del dimissionario Giovanni II tra le file dei monaci riunitesi in assemblea per procedere all'elezione del nuovo abate, successore di Atenolfo (1011-1022). Allorché la frattura consumatasi in seno alla comunità, divisa in due partiti, uno filogermanico l'altro filobizantino, si ebbe a ricomporre sul nome del vegliardo asceta, designato nuovamente abate di Montecassino venticinque anni dopo la sua abdicazione. E poco importa ai fini della presente dimostrazione che la sua elezione venisse testé ricusata dall'imperatore Enrico II, il quale, una volta che ebbe riconvocato l'assemblea, con abile colpo di mano, riuscì a indirizzare il secondo voto dei

⁸ J.-M. SANSTERRE, *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin*, cit., p. 63.

⁹ Desid. *Dial.* I, 6.

¹⁰ Desid. *Dial.* II, 17 (trad. it. GARBINI 2000, p. 117).

¹¹ J.-M. SANSTERRE, *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin*, cit., p. 68.

cassinesi verso il suo candidato, Teobaldo (1022-1035)¹². D'altronde, la diuturna appartenenza di Giovanni II a Montecassino è ribadita da un altro successivo episodio, quello relativo alla sua dipartita terrena. La cui notizia fu tempestivamente comunicata in monastero, e da qui recapitata tramite un emissario ai confratelli del metochio di San Benedetto, in Capua, che da Montecassino distava circa cinquantina chilometri in direzione sud-est lungo la via Latina¹³. Che tale attività di comunicazione avesse assunto i connotati di prassi corrente, da ripetersi ogni qualvolta fosse stata accertata la morte di uno degli eremiti cassinesi, sembra trovare conferma nel racconto relativo alla morte di Gumizone. Desiderio narra che il decesso di Giovanni II (*post 1022 – ante 1038*) era stato predetto in vaticinio anzitempo, prima della comunicazione ufficiale, a un tale Giovanni, monaco di Capua¹⁴. Un prodigio simile si era verificato per Gumizone. Poiché la notizia della di lui morte era stata annunciata in vaticinio a un monaco di passaggio per Benevento. E da questi immediatamente comunicata ai confratelli benedettini ivi residenti, presumibilmente in Santa Sofia, i quali, scettici sull'attendibilità del forestiero, «*si diedero da fare per indagare e scoprirono che in effetti il venerabile uomo era proprio morto quel giorno in cui il servo di Dio, standosene a Benevento, lo aveva visto*»¹⁵. Tale versione dei fatti era stata più volte

¹² *Chronica monasterii Casinensis* II, 42; H. BLOCH, *Monte Cassino*, cit., pp. 16-19.

¹³ Desid. *Dial.* II, 11; *Chronica monasterii Casinensis* II, 21.

¹⁴ Desid. *Dial.* II, 11.

¹⁵ Desid. *Dial.* II, 7 (trad. it. GARBINI 2000, p. 65); cfr. anche *Chronica monasterii Casinensis* I, 46.

ribadita da un monaco beneventano, Giovanni, testimone dell'evento, e spesso ospite a Montecassino, nelle cui vicinanze si era trasferito ai tempi di Desiderio per condurvi vita eremitica.

Cosicché, epurati dagli elementi ascrivibili al *tòpos* agiografico¹⁶, simili racconti restituiscono quello che doveva essere il consueto rapporto tra monaco e monastero, caratterizzato da frequenti occasioni di scambio e contatto tra gli eremiti e i confratelli della casa-madre¹⁷. Esemplificativo di questo stato di cose è un episodio quasi certamente riconducibile al monastero benedettino di Santa Maria degli Amalfitani, sul Monte Athos, fondato da Leone di Benevento poco dopo il 980¹⁸. Si tratta di una testimonianza orale raccolta in forma scritta da Desiderio, che conferma l'esistenza di esperienze anacoretiche legate al monastero degli Amalfitani. «*C'era, su quel monte, un eremita, frequentato e conosciuto da poche persone. Un giorno un confratello, che si occupava di lui e che a giorni fissi gli portava da mangiare, condusse il nostro Giovanni (scil. Giovanni III)*» presso il suo eremo, dove fu da quegli accolto con amicizia¹⁹.

In àmbito benedettino, a ogni modo, l'anacoretismo si caratterizzò come fenomeno cronologicamente

¹⁶ Molti sono infatti gli episodi in cui la morte di un monaco è annunciata a un ignaro confratello attraverso un sogno o una visione: cfr. Desid. *Dial.* II, 4-11.

¹⁷ La stessa cosa avveniva in ambito italo-greco: cfr. ad esempio *Vita Nili* IV, 22; V, 33 (trad. it. G. GIOVANELLI (ed.), *Vita di S. Nilo. Fondatore e patrono di Grottaferrata*, Badia di Grottaferrata 1966, pp. 38-40, 50-51 = GIOVANELLI 1966).

¹⁸ Sul monastero cfr. *infra* note n. 34.

¹⁹ Desid. *Dial.* II, 2 (trad. it. GARBINI 2000, p. 93).

circoscritto, pressoché marginale, e certamente non elitario. Questa interpretazione rappresenta uno degli elementi di maggiore originalità dell'ambiente benedettino. Il quale, rompendo con la tradizione che era stata del cosiddetto monachesimo latino pre-benedettino (secc. VI-VIII)²⁰, e allontanandosi dal sistema ideologico e culturale che fu riferimento del monachesimo italo-greco fino al secolo X²¹, non ebbe mai a considerare l'esperienza anacoretica superiore alla vita cenobitica²². Sembra piuttosto che nell'universo cassinese la vita solitaria fosse ritenuta una tappa fondamentale ma non definitiva della paideia spirituale del monaco. E ciò è vero soprattutto per quell'eccezionale momento storico, ossia l'età di Desiderio, oltretutto per il particolare contesto territoriale, ovverosia il Mezzogiorno d'Italia, dove forte era l'influenza di modelli spirituali legati all'anacoresi. Si pensi soprattutto all'area salernitana, dove il giovane Dauferio-Desiderio ricevette la sua formazione monastica. Siffatto contesto, allora, contribuisce a spiegare le ragioni del breve periodo eremitico di Desiderio in Maiella²³; e soprattutto l'indulgenza del Desiderio scrittore per l'anacoresi, quantunque i suoi *Dialogi*, al pari dell'agiografia benedettina *tout court*,

²⁰ *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, ed. S. PRICOCO, Milano 20114, pp. XII-XIV (=PRICOCO 2011).

²¹ E. MORINI, *Monachesimo greco in Calabria. Aspetti organizzativi e linee di spiritualità*, Bologna 1999, pp. 25-31.

²² J.-M. SANSTERRE, *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin*, cit., pp. 82-92.

²³ C. COLOTTO, *Vittore III, beato*, cit., p. 217; mentre oggigiorno gli studiosi concordano nel ritenere inattendibile la tradizione contenuta in PL 173, 1028, secondo la quale Desiderio iniziò la vita monastica con l'anacoresi.

fossero rivolti all'esaltazione dell'obbedienza, la più rilevante tra le virtù ascritte ai cenobiti²⁴.

Ancora semplice monaco pellegrino partito da Montecassino, fu solo per obbedienza che, nel 996, il futuro Giovanni III interruppe il suo soggiorno sull'Athos, dove si era trasferito qualche anno addietro. Discendente da una nobile prosapia di Benevento, Giovanni, depresso l'arcidiaconato della chiesa natia, si era ritirato a Montecassino per vestire l'abito monastico sotto l'abate Aligerno (948-985)²⁵. Ma lo scenario apertosi con la controversa successione all'abbaziale cassinese di Mansone (985/986-996)²⁶, imposto alla guida della comunità da Aloara, vedova di Pandolfo I Capodiferro († 981)²⁷, cugino del neo eletto, lo aveva indotto, secondo quanto riportato da Leone Marsicano, autore della prima parte della cronaca cassinese, ad abbandonare il monastero. Per il cronista cassinese furono otto i confratelli dissidenti che scelsero l'esilio volontario²⁸. Di questi, cinque sarebbero riparati in «*Lambardiam*», e più precisamente in Tuscia²⁹; altri tre, Giovanni,

²⁴ J.-M. SANSTERRE, *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin*, cit., pp. 82-92

²⁵ T. LECCISOTTI, *Aligerno, abate*, in “Dizionario Biografico degli Italiani”, vol. II, Roma 1962, pp. 381-382.

²⁶ V. BEOLCHINI, *Mansone, abate*, in “Dizionario Biografico degli Italiani”, vol. LXIX, Roma 2007, pp. 154-155.

²⁷ B. VISENTIN, *Pandolfo I (Pandolfo, detto Capodiferro)*, in “Dizionario Biografico degli Italiani”, vol. LXXX, Roma 2014, pp. 726-728.

²⁸ *Chronica monasterii Casinensis* II, 12; cfr. anche Desid. *Dial.* II, 1.

²⁹ Su questo aspetto cfr. l'analisi fornita da M. DELL'OMO, *Ottone III e Montecassino. Due storie parallele*, in *San Romualdo di Ravenna*, atti del XXIV Convegno del Centro di Studi Avellaniti (Fonte Avellana 2001), Negarine di S. Pietro in Cariano (VR) 2003, pp. 119-

Teobaldo e Liuzio, avrebbero preferito riparare in Terrasanta.

Secondo la testimonianza dell'abate Desiderio, a cui sono estranee le contestazioni politiche sottese alla cronaca del monastero, Giovanni, una volta che ebbe ottenuto una licenza dal suo abate, partì nel 986³⁰ alla volta di Gerusalemme³¹, «e lì, sul monte Sinai, visse per sei anni consecutivi al servizio di Dio. In seguito rimase per un certo periodo in Grecia, sul monte che si chiama Monte Santo»³². Verosimilmente Giovanni si trattenne sul Monte Athos dal 992/993 fino al 996³³, in un ignoto

136 [già in “Benedictina” 48 (2001), pp. 355-369], pp. 121-122; cfr. anche L. TOSTI, *Storia della badia di Monte-Cassino*, vol. I, Napoli 1842, p. 158.

³⁰ Giovanni lasciò il monastero all'indomani dell'elezione di Mansone (985/986) e vi fece ritorno nell'anno dell'abbaziato di Giovanni II (996-997), quando è certo che ricevette la provostura e l'abbaziato: *Chronica monasterii Casinensis* II, 12.

³¹ Sulla rete di ospizi latini a Gerusalemme tra IX e XI secolo, impegnati nel servizio di assistenza ai pellegrini latini in Terrasanta cfr. A. LUTTRELL, *The Amalfitan Hospices in Jerusalem*, in *Amalfi and Byzantium*, acts of the International 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), ed. E.G. FARRUGIA, Roma 2010, pp. 104-122.

³² Desid. *Dial.* II, 2; cfr. anche *Chronica monasterii Casinensis* II, 22.

³³ La stagione della navigazione iniziava tra la metà Aprile e l'inizio di Maggio, e terminava entro Novembre. Il principale porto di snodo verso la Terrasanta era Alessandria. Qui solitamente le navi occidentali, che erano in maggioranza italiane, attraccavano tra Giugno e Luglio, per poi salpare nuovamente alla volta dell'Italia entro il mese di Settembre: L. UDOVITCH, *Time, the sea and society: duration of commercial voyages on the southern shores of the Mediterranean during the high Middle Ages*, in *La navigazione mediterranea nell'Alto Medioevo*, XXV Settimana di Studio del

monastero che gli studiosi hanno concordemente identificato con Santa Maria degli Amalfitani³⁴. Il suo definitivo rientro in Italia sarebbe stato deciso dallo stesso san Benedetto, che, apparsogli in sogno, gli avrebbe consegnato il bastone pastorale³⁵: un segno evidente, secondo il saggio *abbas* atthonita interprete del vaticinio, probabilmente Giovanni d'Amalfi³⁶, della predestinazione del beneventano Giovanni all'abbaziale di Montecassino³⁷. Se il rientro di Giovanni fosse un atto arbitrario, rispondente alla sua volontà personale, o

Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 14-20 aprile 1977), vol. II, Spoleto 1978, pp. 510, 530-533; M. TANGHERONI, *L'Italia e la navigazione mediterranea dopo la fine dell'Impero d'Occidente*, in *Optima Hereditas: sapienza giuridica romana e conoscenza dell'ecumene*, edd. G. AUJAC et alii, Milano 1992, pp. 321-377.

³⁴ A. PERTUSI, *Nuovi documenti sui benedettini amalfitani dell'Athos*, in "Aevum" a. 27 (1953), pp. 400-429; ID., *Monasteri e monaci italiani all'Athos nell'alto medioevo*, in *Le Millenaire du Mont Athos, 963-1963. Études et Mélanges*, vol. I, Chevetogne 1963, pp. 217-251: 240-243; ID. *Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto medio evo*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 aprile-4 maggio 1969), vol. II, Padova 1972, pp. 473-520: 494-498; H. BLOCH, *Monte Cassino*, cit., p. 12 nota n. 2; V. VON FALKENHAUSEN, *Il monastero degli Amalfitani sul Monte Athos*, in *Atanasio e il Monte Athos*, atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina (Bose, 12-14 settembre 2004), edd. S. CHIALÀ – L. CREMASCHI, Magnano (Bi) 2005, pp. 101-118.

³⁵ Desid. *Dial.* II, 2.

³⁶ Questi, probabilmente tra i sei monaci al seguito del beneventano Leone, divenne abate della comunità nel 991: A. PERTUSI, *Nuovi documenti*, cit., pp. 408-409.

³⁷ Desid. *Dial.* II, 2; *Chronica monasterii Casinensis* II, 22.

piuttosto l'adempimento di un ordine disposto direttamente da Montecassino non è dato saperlo. Mentre è noto che la designazione ad abate del monastero dei Santi Michele e Gennaro di Lucedio raggiunse un altro benedettino illustre, il bolognese san Bononio († 1026), eremita sul Sinai, attraverso gli emissari di Pietro, vescovo di Vercelli³⁸. Ma è chiaro che, attraverso Giovanni, l'intenzione di Desiderio è quella di offrire una vivace esaltazione del superiorato e dell'obbedienza.

Valga la stessa interpretazione per il susseguente episodio relativo al negligente Mancuso³⁹, monaco sotto l'abate Richerio (1038-1055), la cui vicenda personale ricalca pedissequamente le azioni di due famosi archetipi gregoriani. Punto focale di tutti questi aneddoti è ancora una volta l'obbedienza, fonte di salvezza per il monaco zelante, e al contempo fonte di dannazione per il monaco recalcitrante⁴⁰, nel solco della tradizione culturale del

³⁸ *Vita et miracula sancti Bononii abbatis Locediensis*, edd. G. SCHWARTZ – A. HOFMEISTER, MGH, SS 30, 2, Leipzig 1934, X, p. 1029 (d'ora in avanti *Vita et mir. sancti Bononii*); sul monastero cfr. P.F. KEHR, *Italia Pontificia. Vol. VI: Liguria sive provincia Mediolanensis. Pars II: Pedemontium – Liguria Maritima*, Berolini 1914, pp. 28ss.

³⁹ Desid. *Dial.* I, 8.

⁴⁰ In Greg. Mag. *Dial.* II, 24, un giovanissimo monaco, troppo attaccato ai genitori, che era uscito dal monastero senza aver ricevuto la benedizione dell'abate, trovò la morte appena raggiunta la casa paterna. In Desid. *Dial.* I, 8, il fuoriuscito Mancuso non morì, ma, arrivato nelle Puglie, fu preda di un malore che lo costrinse a letto. Infermo e scomunicato, egli venne in seguito aggredito da un gigantesco leone che gli staccò a morsi un pezzo della gamba. L'episodio lo scosse fortemente, e lo indusse a rientrare a Montecassino. A ben vedere questo epilogo è simile a quello dell'altro archetipo gregoriano Greg. Mag. *Dial.* II, 25, che narra delle

monachesimo latino, e di quei principî ratificati dai suoi maggiori esponenti⁴¹. Principî che furono in séguito accolti dalla agiografia di matrice italo-greca (secc. X-XI), la cui produzione letteraria è da ritenersi espressione di ambienti monastici impegnati in un lento e faticoso processo di restaurazione della forma cenobitica a discapito dell'invalsa inclinazione all'idiorritmia⁴². L'episodio di Mancuso, inoltre, consente di ricostruire sommariamente quella che doveva essere la prassi cassinese alla base delle uscite dei monaci, sempre sottoposte alla convalida dell'abate. D'altronde, la possibilità di lasciare temporaneamente il monastero, anche se intimamente avversata da Benedetto⁴³, era contemplata dalla stessa regola di cui fu autore, che, in tre dei suoi capitoli, impartiva ai suoi monaci varie disposizioni pratiche per quanti si fossero trovati fuori dal monastero⁴⁴, e l'obbligo di tacere, una volta rientrati nel chiostro, sui fatti concernenti il mondo secolare⁴⁵.

disavventure in cui incappò un altro monaco cassinese. Questi, abbandonato il monastero in seguito alla scomunica, si sarebbe imbattuto in un drago famelico intenzionato a sbranarlo. Sicché terrorizzato, egli decise di rientrare a Montecassino e fare ammenda. Sugli archetipi gregoriani cfr. anche il relativo commento fornito in GREGORIO MAGNO, *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi). Volume I (Libri I-II)*, edd. S. PRICOCO – M. SIMONETTI, Milano 2005, pp. 350-351.

⁴¹ *Reg. Ben.* II; *Reg. Ben.* V; cfr. inoltre *La Regola di san Benedetto*, cit., pp. 138-139, 148-153, 323-324, testo a cui si rimanda per l'edizione critica della regola, la traduzione italiana e il relativo commento.

⁴² E. MORINI, *Monachesimo greco in Calabria*, cit., pp. 53-65.

⁴³ Sull'argomento cfr. *La Regola di san Benedetto*, cit., pp. XXXIX-XLIV, 228-231, 262-265, 359-360, 378-379.

⁴⁴ *Reg. Ben.* L; *Reg. Ben.* LI.

⁴⁵ *Reg. Ben.* LXVII.

Cursorio nella regola è inoltre l'accento a sarabaiti e girovaghi, unanimemente considerati, da tutti i legislatori monastici, specie di monaci esecrabili non giacché asceti ma poiché recalcitranti a qualsiasi legame comunitario, quindi pericolosi elementi di disordine e anarchia⁴⁶. Dissimile invece, in linea di massima, fu il giudizio sull'anacoretismo vero e proprio, considerato da Benedetto una delle forme più venerande dell'ascesi cristiana, sebbene inferiore al cenobitismo⁴⁷. Ed è noto che con l'anacoresi aveva preso avvio la vita monastica del giovane Benedetto, allorché, abbandonata Roma e lasciati incompiuti gli studi, decise di trasferirsi a Subiaco, in una spelunca dove visse per tre anni in completa solitudine⁴⁸, prima di fondare il monastero di Montecassino (529). Nella sua veste di legislatore monastico, invece, Benedetto, nel solco del pensiero greco-bizantino⁴⁹ e dei grandi teorici latini della vita cenobitica⁵⁰, preferì riservare la via dell'eremo esclusivamente ai monaci maturi, ossia a monaci che «*dopo una lunga prova nel cenobio (...) [fossero] ormai*

⁴⁶ *Reg. Ben.* I, 8-12. Sull'argomento cfr. anche *La Regola di san Benedetto*, cit., p. XIV.

⁴⁷ PRICOCO 2011, pp. XIII-XIV, 134-137.

⁴⁸ Greg. Mag. *Dial.* II, 1; cfr. inoltre il relativo commento dell'episodio fornito in GREGORIO MAGNO, *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, cit., pp. 306-312.

⁴⁹ S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanne*, Napoli 1963, pp. 95-96; cfr. anche il seriore episodio relativo all'inizio della vita ascetica di san Nilo: *Vita Nili* II, 13 (trad. it. GIOVANELLI 1966, p. 29).

⁵⁰ *La Regola di san Benedetto*, cit., pp. XIII-XIV.

(...) *capaci di combattere (...) contro i vizi della carne e dei pensieri*»⁵¹.

Si tratta di norme lungamente osservate dai monaci benedettini. Tant'è che il futuro Giovanni III poté lasciare Montecassino soltanto dopo aver vissuto molti anni in monastero (978/981-986)⁵². Lo stesso dicasi per il teatino Teobaldo, la cui vicenda biografica presenta molte analogie con quella del suo sodale. Monacatosi appena quattordicenne anch'egli sotto l'abate Aligerno, Teobaldo a Montecassino rientrò dai territori levantini sotto l'abbaziato di Giovanni III, quando prese avvio il *cursus honorum* che, attraverso il priorato del San Liberatore a Maiella (1019)⁵³ e della stessa Montecassino, sarebbe culminato con la sua elezione ad abate⁵⁴.

Il rientro in Italia del terzo pellegrino gerosolimitano, Liuzio, sarebbe avvenuto intorno al biennio 999-1001⁵⁵. È assai probabile che il viaggio dei tre monaci cassinesi avesse preso avvio da Salerno, e qui avesse trovato il capolinea. Dacché il porto longobardo, in virtù della straordinaria espansione economica della città, riuscì, tra i secoli X-XI, a imporre la sua primazia sui contatti commerciali con il Levante, riducendo viepiù gli spazi che erano stati occupati da Taranto⁵⁶, Bari e soprattutto da

⁵¹ *Reg. Ben.* I, 2-5 (trad. it. PRICOCO 2011, p. 135).

⁵² *Chronica monasterii Casinensis* II, 22.

⁵³ P.F. KEHR, *Italia Pontificia. Vol. IV: Umbria Picenum Marsia*, Berolini 1909, pp. 273-274.

⁵⁴ *Chronica monasterii Casinensis* II, 12; II, 42; II, 52; II, 53.

⁵⁵ *Chronica monasterii Casinensis* II, 30.

⁵⁶ Taranto fu un porto molto attivo nelle rotte con il Levante soltanto durante gli anni dell'emirato (840-880). Nei decenni successivi la città fu soppiantata da Bari, ritornata ai Bizantini (876) e designata capitale del tema di Langobardia (894): V. VON FALKENHAUSEN, *I Bizantini*

Amalfi, città, quest'ultima, monopolista del traffico mediterraneo per tutto il IX secolo⁵⁷. Del resto, è ampiamente noto che prima della creazione di collegamenti marittimi adibiti al trasporto esclusivo dei pellegrini (sec. XIII), i fedeli cristiani diretti *ad loca sancta* furono costretti a viaggiare sfruttando le possibilità offerte dalla navigazione commerciale; mentre pressoché effimero fu l'utilizzo dell'itinerario continentale attraverso i Balcani apertosi intorno al 1026-1027⁵⁸. Le

in Italia, in G. CAVALLO *et alii*, *I Bizantini in Italia*, Milano 1986², pp. 1-135; 56-57; EAD., *Taranto*, in *Itinerari e centri urbani nel Mezzogiorno normanno-svevo*, atti delle decime Giornate normanno-sveve (Bari, 21-24 ottobre 1991), ed. G. MUSCA, Bari 1993, pp. 451-477.

⁵⁷ P. DELOGU, *Mito di una città meridionale (Salerno, secoli VIII-XI)*, Napoli 1977, pp. 117-123, 152; F. MICHEAU, *Les itinéraires maritimes et continentaux des pèlerinages vers Jérusalem*, in *Occident et Orient au Xe siècle*, actes du IX congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Dijon 1978), Paris 1979, p. 79-104; P. DALENA, *Ambiti territoriali, sistemi viari e strutture del potere nel Mezzogiorno medievale*, presentazione di G. CHERUBINI, Bari 2000, pp. 171-212.

⁵⁸ F. MICHEAU, *Les itinéraires maritimes*, pp. 79-104; P. DALENA, *Ambiti territoriali*, pp. 186-199; D. JACOBY, *Amalfi nell'XI secolo: commercio e navigazione nei documenti della Ghenizà del Cairo*, in "Rassegna del Centro di Cultura e Storia Amalfitana" 36 (2008), pp. 81-90; ID., *Commercio e navigazione degli amalfitani nel Mediterraneo orientale: sviluppo e declino*, in *Interscambi socio-culturali ed economici fra le città marinare d'Italia e l'Occidente dagli osservatori mediterranei*, atti del Convegno Internazionale di Studi in memoria di Ezio Falcone (1938-2011) (Amalfi, 14-16 maggio 2011), edd. B. FIGLIUOLO – P.F. SIMBULA, Amalfi 2014, pp. 89-128. Cfr. anche la testimonianza relativa al pellegrinaggio in Terrasanta di san Bononio, abate di Lucedio, che raggiunse Alessandria salendo su una nave «*cum mercatoribus illius regionis*»:

testimonianze riferibili al Mille, e relative a pellegrini diretti in Terrasanta o da questa provenienti, sembrano confermare l'ipotesi testé avanzata. Famoso il caso di sant'Alderaldo (†1002-1005) arcidiacono della chiesa di Troyes, di passaggio per Salerno probabilmente intorno al Mille⁵⁹; e anche più celebre l'episodio relativo

Vita et mir. sancti Bononii V = Act. Sanct. Aug. IV, coll. 627-629: 628.

⁵⁹ «[Aderaldus] ad Apuliae urbem et portum venit Salernum, inique dato nauulo, mare conscendit»: *Act. Sanct. Oct. VIII*, coll. 980-995: 992. È quanto si legge nella *Vita s. Aderaldi*, «panegirico tenuto insieme da luoghi comuni ed esortazioni a bene fare» privo di qualunque precisazione storica e «qualunque indizio che permetta di individuare le fonti e l'agiografo che se ne servì»: M.V. BRANDI, *S. Alderaldo (Aderaldo, Adraldo, Adrolo)*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. I, Roma 1961, coll. 748-749; sul santo cfr. anche F. MICHEAU, *Les itinéraires maritimes*, cit., p. 85. Tuttavia l'ubicazione di Salerno in *Apulia* potrebbe suggerire l'origine bassomedievale del testo o di una qualche sua parte. Spesso infatti le fonti arabe del XIII secolo indicano Federico II imperatore di Sicilia, Terra Lunga, 'Anbûliah/Bulîa (Puglia) e 'Alanbardîah (Langobardia): M. AMARI, *Biblioteca arabo-sicula. Vol. 1*, Sala Bolognese 1981 [1880], p. 432; ID., *Biblioteca arabo-sicula. Vol. 2*, Sala Bolognese 1982 [1881], pp. 104, 282, 258. In realtà, però, il toponimo Langobardia è anacronistico per quegli anni, quando la regione era designata con i termini di *Principatus* e *Terra Laboris*, e suggerisce la probabile dipendenza di quegli scrittori da Idrisi: M. AMARI – C. SCHIAPARELLI, *L'Italia descritta nel "Libro del Re Ruggero" compilato da Edrisi*, Roma 1883 (Atti della Reale Accademia dei Lincei, a. 274, serie II, vol. 8), *passim*; *Die Chronik des Saba Malaspina*, edd. W. KOLLER – A. NITSCHKE, MGH, SS 35, Hannover 1999, *passim*; C. CARFORA, *Terra di Lavoro*, in "Enciclopedia Federiciana" (2005), URL: <[http://www.treccani.it/enciclopedia/terra-di-lavoro_\(Federiciana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/terra-di-lavoro_(Federiciana)/)>, gennaio 2018. Un'altra fonte del XIII secolo, relativa all'origine degli insediamenti amalfitani in Terrasanta, indica

all'approdo di un gruppo formato da quaranta normanni «*in habitu peregrino a Ierusalem revertentes*», che poi si sarebbe unito alla milizia locale per proteggere la città da un assedio saraceno⁶⁰.

Amalfi come città della Puglia: «*Venerant autem, inter alios christianos, quidam mercatores christiani Italiae, de civitate Pulliae, quae appellatur Malfe*» (trad. «Tra gli altri Cristiani venivano alcuni mercanti cristiani italiani, da una città della Puglia chiamata Amalfi»): *Exordium hospitaliorum. Saec. XIII. De prima institutione hospitaliorum, in Itinera Hierosolymitana cruce signatorum (saec. XII-XIII). Vol. IV. Tempore Regni Latini Extremo (1245-1291), textus latini cum versione italica*, ed. S. DE SANDOLI, Jerusalem 1984 (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior, 24), p. 399 = RHC vol. V, p. 399; cfr. anche F. VANNI, *Itinerari, motivazioni e status dei pellegrini pregiubilari. Riflessioni e ipotesi alla luce di fonti e testimonianze del e sul Meridione d'Italia*, in *Fra Roma e Gerusalemme nel Medioevo*, vol. I, ed. M. OLDONI, Salerno 2005, p. 4 nota n. 20. Cosicché vien fatto di pensare che in quest'epoca, soprattutto in ambienti caratterizzati da una conoscenza superficiale della geografia italiana, il toponimo Puglia (*Apulia*) fosse diventato sinonimo di Mezzogiorno *tout court* anche grazie alla preminenza che tale regione aveva assunto negli itinerari dei pellegrini europei diretti in Terrasanta – sull'equivalenza dei toponimi Puglia e Mezzogiorno nel XII secolo cfr. anche P. DALENA, *Ambiti territoriali*, cit., p. 191 nota n. 63 –. Infine, la scelta dell'ultimo cronista di utilizzare il toponimo arabo *Malfe* per Amalfi potrebbe indicare la sua dipendenza da 'Ibn Haqwal – viaggiatore arabo viaggiatore arabo del tardo X secolo, che nel suo diario indicò col toponimo di 'Ankubardah (Langobardia) la regione comprendente S.tûr.y (Salerno), Malf (Amalfi), Napoli e Gaeta: M. AMARI, *Biblioteca arabo-sicula. Vol. 1*, cit., pp. 24-25 – o altre fonti arabe – donde deriverebbe anche la traslitterazione latina *Pullia* dell'arabo Bûlîa –, oppure solamente la predilezione per un toponimo che doveva essere consueto in un'area, quella palestinese, posta sotto il dominio musulmano.

⁶⁰ *Chronica monasterii Casinensis* II, 37. Cfr. inoltre la testimonianza di AMATUS CASINENSIS, *Storia de' Normanni volgarizzata in*

Diverse le rotte seguite dai pellegrini dei secoli altomedievali. Arculfo (ca. 670)⁶¹ e san Willibaldo (720-729)⁶² avevano raggiunto la Terrasanta facendo scalo nei principali porti tirrenici del Mezzogiorno e nelle maggiori isole del Mediterraneo⁶³. Il santo pellegrino Magdalveo († 762) aveva invece preferito raggiungere Gerusalemme da Joppe, l'antica Giaffa⁶⁴, il cui porto fu il capolinea di un viaggio iniziato sulle coste di «*Appulia*» e proseguito attraverso Bisanzio ed Efeso⁶⁵. Seriore di qualche decennio il pellegrinaggio dell'esule beneventano Dauferio, detto il Profeta, il cui itinerario è pressoché ignoto (ca. 817)⁶⁶.

antico francese, ed. V. DE BARTHOLOMAEIS, Roma 1935, I, 17, pp. 22-23: «Avan mille puis que Christ, lo nostre Seigneur, prist char en la Virgine Marie, apparurent en lo monde XL vaillant pelerin. Venoient del saint Sepulcre de Jerusalem, pour aorer Ihesu Crist. Et vindrent à Salerne, laquelle estoit assegeé de Sarrasin (...)».

⁶¹ ARCULFUS, *Relatio de locis sanctis, ab Adamnato scripta*, in *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae*, vol. I, edd. T. TOBLER – A. MOLINIER, Genevae 1879, pp. 139-201.

⁶² SANCTIMONIALIS HEIDENHEIMENSIS, *Vita, seu Hodoeporicon S. Willibaldi*, in *Itinera Hierosolymitana*, cit., pp. 241-281; ANONYMUS, *Itinerarium S. Willibaldi*, in *Itinera Hierosolymitana*, cit., pp. 283-297.

⁶³ Cfr. anche P. DALENA, *Ambiti territoriali*, cit., p. 180.

⁶⁴ Cfr. *infra* nota n. 68.

⁶⁵ *Act. Sanct. Oct.* II, coll. 499ss.: 538-539. Tuttavia, sulla base di quanto argomentato nelle pagine precedenti, si ricusa la proposta avanzata da P. DALENA, *Ambiti territoriali*, cit., p. 180 nota n. 20, secondo cui Magdalveo salpò da Taranto.

⁶⁶ U. WESTERBERGH, *Chronicon Salernitanum. A Critical Edition with Studies on Literary and Historical Sources and on Language*, Stockholm 1956 (*Studia Latina Stockholmiensia*, 3), p. 54; sull'identificazione del personaggio cfr. P. BERTOLINI, *Dauferio*,

Molto dettagliato, al contrario, è il diario odeporico tenuto da Bernardo, pellegrino in Terrasanta nel triennio 867-870. A Taranto, Bernardo e compagni, dietro corresponsione di una somma di danaro, e con il beneplacito delle autorità arabo-musulmane ivi insediatesi, si erano imbarcati su una nave carica di schiavi diretta ad Alessandria. Dopodiché dalla città egiziana, raggiunta dopo trenta giorni di navigazione, i pellegrini, alternando la navigazione fluviale al cammino via terra, avevano proseguito per Gerusalemme, raggiunta a rilento a causa di fermate, andirivieni e prigionia dopo altri trenta giorni⁶⁷. Al ritorno, Bernardo, Stefano e Teodemondo, erano invece salpati da un porto vicino a Gerusalemme, quasi certamente Joppe⁶⁸, per

detto il Profeta, in “Dizionario Biografico degli Italiani”, vol. XXXIII, Roma 1987, pp. 71-73.

⁶⁷ BERNARDUS MONACHUS FRANCUS, *Itinerarium*, in *Itinera Hierosolymitana*, cit., IV-X, pp. 310-314 (d’ora in avanti *Itinerarium Bernardi Monachi*); cfr. anche il relativo commento al testo in F. AVRIL – J.-R. GABORIT, *L’Itinerarium Bernardi Monachi et les pèlerinages d’Italie du Sud pendant le haut-Moyen-Age*, in “Mélanges d’archéologie et d’histoire” 79 (1967), pp. 269-298.

⁶⁸ Antichissima città, mèta dei pellegrini per le vestigia dell’Antico Testamento, dopo la conquista araba (637) divenne il porto principale della Palestina: B. COULIE, *Ioppé*, in *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques*, ed. R. AUBERT, vol. XXV, Paris 1995, col. 1401; R. AUBERT, *Joppé*, in *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques*, ed. R. AUBERT, vol. XXVIII, Paris 2003, coll. 9-11. «*Qui ad Hierosolymis descendens et ab Ioppe navigare incipiens, quadraginta dierum iter usque ad Alexandriam habuit (...)*»: ARCULFUS, *Relatio de locis sanctis*, cit., XXVIII, p. 187. Nel 670, dunque, la partenza da Joppe era una delle possibilità aperte ai pellegrini, che da qui potevano raggiungere Alessandria via mare in quaranta giorni. Ma il viaggio di ritorno di Bernardo e compagni durò complessivamente due mesi a causa dei

approdare, dopo sessanta giorni di navigazione malagevole, sulle coste della Campania. Fatto che aveva consentito ai tre romei di procedere spediti verso l'interno della regione, e raggiungere il vicino *Mons Aureus*, ove era ubicata una grotta dedicata a san Michele Arcangelo⁶⁹, descritto come un luogo remoto e buio

venti contrari alla navigazione. Tali incongruenze potrebbero dipendere da un miglioramento dei collegamenti marittimi tra Joppe e Alessandria nel IX secolo; oppure, più probabilmente, dall'inattendibilità di una delle fonti altomedievali, imprecisa e sommaria nelle annotazioni di viaggio. Tace purtroppo su questo specifico argomento la seriore testimonianza relativa al pellegrinaggio di san Magdalveo (cfr. *supra* nota n. 65). La quale, però, attesta l'immutata predilezione dei pellegrini diretti a Gerusalemme per il porto di Joppe. Appare pertanto più remota la possibilità di individuare in Ascalona il porto di partenza di Bernardo e sodali, anche se la città fu un attivo centro economico durante tutto il corso del medioevo. Frammenti di anfore di produzione locale, databili al VII secolo, sono stati rinvenuti in recenti campagne di scavo condotte a Napoli. Nel IX secolo il porto della città risulta attivo e utilizzato dalla flotta bizantina, mentre nel secolo XI risulta essere tra i porti della linea di cabotaggio Alessandria-Attalia (=Adalia): R. JANIN, *Ascalon*, in A. BAUDRILLART *et alii*, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Vol. IV, Paris 1930, coll. 875-876; H. AHRWEILER, *Les ports byzantins (VII-IX siècles)*, in *La navigazione mediterranea nell'Alto Medioevo*, XXV Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 14-20 aprile 1977), vol. I, Spoleto 1978, pp. 259-297; T. LEWICKI, *Les voies maritimes de la Méditerranée dans le Haut Moyen Age d'après les sources arabes*, in *La navigazione mediterranea nell'Alto Medioevo*, XXV Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 14-20 aprile 1977), vol. II, Spoleto 1978, pp. 439-469: 455-456.

⁶⁹ «*Revertentes igitur ab Ierusalem civitate sancta venimus in mare. Intrans autem in mare, navigamus LX dies cum angustia magna valde, non habentes ventum serenum. Tandem exeuntes de mari,*

rischiarato a lume di torcia⁷⁰. Di recente i dati archeologici hanno confermato che tale testimonianza sia da riferire al santuario di San Michele Arcangelo di Olevano sul Tusciano, alle pendici del Monte Raione, a circa 30 km da Salerno⁷¹. Si tratta di uno dei numerosi insediamenti monastici ed ecclesiastici a carattere rupestre disseminati sul territorio del principato salernitano⁷², tra i quali vale la pena ricordare le grotte di Atrani e di Vietri, nei pressi di Salerno, che offrirono rifugio all'esule siculo-greco san Saba il Giovane da Collesano in fuga dalle rovinose invasioni arabo-sicule (982; 986/988)⁷³, o la «criptam de supra civitate Atrani» in cui il monaco e presbitero Leone, futuro proto-arcivescovo di Amalfi, fondò prima del 987 il monastero maschile dei Santi Ciriaco e Giulitta⁷⁴. Elenco a cui, verso il 1011, si aggiunse la Santissima Trinità di Cava, la splendida abbazia di ispirazione cluniacense che il

venimus ad montem Aureum (...)»: *Itinerarium Bernardi Monachi XX*, p. 318.

⁷⁰ *Itinerarium Bernardi Monachi XX*, p. 318

⁷¹ Sulla grotta di Olevano e gli scavi archeologici cfr. F. AVRIL – J.-R. GABORIT, *L'itinerarium Bernardi Monachi*, cit., pp. 282-297; A. CAMPIONE, *Culto e santuari micaelici nell'Italia meridionale e insulare*, in *Culto e Santuari di San Michele nell'Europa medievale*, edd. P. BOUET – G. OTRANTO – A. VAUCHEZ, Bari 2007, pp. 290-291.

⁷² G. VITOLO, *Caratteri del monachesimo nel Mezzogiorno altomedievale*, cit., p. 43.

⁷³ S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino*, cit., p. 49, 73.

⁷⁴ F. BURGARELLA, *Salerno e Bisanzio*, in *Alfano I. Montecassino e Salerno*, Montecassino c.s. (Miscellanea Cassinese, 65), ed. F. AVAGLIANO, pp. 337-404: 364-385; cfr. anche P.F. KEHR, *Italia Pontificia. Vol. VIII: Regnum Normannorum – Campania*, Berolini 1935, p. 389.

monaco salernitano Alferio ricavò nei pressi della grotta che era stata abitata da Liuzio, nell'arco cronologico compreso tra il ritorno del cassinese in Italia e il suo successivo trasferimento ad Albaneta, nei dintorni di Montecassino. Ivi Liuzio, grazie ai cospicui finanziamenti del suo protettore, Guaimario IV (1027-1052)⁷⁵, riattivò una precedente costruzione dedicata alla Vergine, dando vita a un priorato attorno al quale si radunarono a un dipresso trenta monaci⁷⁶. Probabilmente è eccessivo interpretare tale operazione come un tentativo salernitano di penetrazione in territorio cassinese. Eppure credo di cogliere nel vero ipotizzando che nelle intenzioni della principi longobardi, già dai tempi di Guaimario III (998-1027)⁷⁷, Liuzio rappresentasse un Alferio *ante-litteram*, attraverso il quale avviare sul proprio dominio il processo di riforma ecclesiastica, che avrebbe dovuto portare il monachesimo salernitano a gravitare nell'orbita cassinese.

Alla fine del primo millennio, Montecassino, pur conservando il suo carattere intimamente cenobitico, appare capace di polarizzare attorno a sé esperienze di

⁷⁵ A. BEDINA, *Guaimario*, in “Dizionario Biografico degli Italiani”, vol. LX, Roma 2003, pp. 107-111.

⁷⁶ *Chronica monasterii Casinensis* II, 30, p. 221. Sul monaco Liuzio e la chiesa di S. Maria di Albaneta cfr. anche J.-M. SANSTERRE, *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin*, cit., pp. 65-66; H. BLOCH, *Monte Cassino in the Middle Ages*, cit., pp. 12 nota n. 2, 715-716; sulla Santa Trinità di Cava cfr. P.F. KEHR, *Italia Pontificia. Vol. VIII*, cit., pp. 310-313; G. PENCO, *Storia del monachesimo*, cit., pp. 185-187; J.-M. SANSTERRE, *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin*, cit., p. 65.

⁷⁷ A. BEDINA, *Guaimario*, in “Dizionario Biografico degli Italiani”, vol. LX, Roma 2003, pp. 104-107.

vita monastica pressoché autonome, e non sempre legate alla spiritualità latina. Come nel caso dell'eremita levantino Nicius (sec. XI), ospite nella *Terra sancti Benedicti*, in località Foresta, e fondatore di una comunità monastica a cui fu probabilmente concesso di conservare l'originaria regola greca⁷⁸. La disponibilità dimostrata da Montecassino nei confronti del mondo greco-bizantino, declinato soprattutto nell'impegno costante a mantenere e favorire il dialogo ecumenico⁷⁹, si spiega alla luce della sua popolazione monastica, proveniente in prevalenza dall'area compresa tra Roma e la Campania, crocevia tra la Mitteleuropa e la Terrasanta, e tradizionale rifugio per secoli di ellenofoni, levantini o italo-greci, di nuova immigrazione o trapiantati da generazioni⁸⁰. Sta di fatto che, proprio grazie a siffatto

⁷⁸ J.-M. SANSTERRE, *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin*, cit., p. 64.

⁷⁹ J. GAY, *L'Italia meridionale e l'impero bizantino. Dall'avvento di Basilio I alla resa di Bari ai Normanni (867-1071)*, Sala Bolognese 1980 [1917], p. 384.

⁸⁰ F. RUSSO, *Itinerario campano di monaci calabro-greci sullo scorcio del secolo X*, in *Atti del Convegno Nazionale di Studi Storici promosso dalla Società di Storia Patria di Terra di Lavoro* (26-31 ottobre 1966), Roma 1967, pp. 211-218; J.-M. SANSTERRE, *Le moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s.-fin du IXe s.)*, II, Bruxelles 1983, *passim*; H.E.J. COWDREY, *L'abate Desiderio*, cit., p. 73; J.-M. SANSTERRE, *Le monachisme byzantin à Rome*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, XXXIV Settimana di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1986), Spoleto 1988, pp. 701-750; F. BURGARELLA, *Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, XLIX Settimana di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 19-24 aprile 2001), Spoleto 2002, pp. 934-988; P. DALENA, *Dagli Itinera ai percorsi. Viaggiare nel Mezzogiorno*

contesto culturale, il vescovo di Praga, lo slavo Voytéch, meglio conosciuto come sant’Adalberto martire (956-997)⁸¹, poté deporre l’episcopato boemo per vestire l’abito monastico. E poté farlo perché ebbe l’approvazione di san Nilo di Rossano (910-1004)⁸², presso la cui dimora di Sant’Angelo di Valleluce⁸³, nella *Terra Sancti Benedicti*,

medievale, presentazione di C.D. FONSECA, Bari 2003, pp. 202-212; J.-M. SANSTERRE, *Le monachisme bénédictin et le monachisme italo-grec au X et dans la première moitié du XI siècle: relations et distinctions*, in *Il monachesimo italiano dall’età longobarda all’età ottoniana (secc. VIII-X)*, atti del VII Convegno di studi storici sull’Italia benedettina (Nonantola, 10-13 settembre 2003), Cesena 2006, pp. 98-118; F. LUZZATI LAGANÀ, *Le firme greche nei documenti del Ducato di Napoli*, in “Studi medievali” 3^a serie a. 32 f. 2 (1982), pp. 729-752.

⁸¹ G.D. GORDINI – M.C. CELLETTI, *Adalberto (Alberto), vescovo di Praga, santo, martire*, in “Bibliotheca Sanctorum”, vol. I, Roma 1960, coll. 186-190.

⁸² A. LUZZI, *Nilo il Giovane, santo*, in “Dizionario Biografico degli Italiani”, vol. LXXVIII, Roma 2013, pp. 575-578.

⁸³ Sull’arrivo della comunità di Nilo in territorio cassinese cfr. *Vita Nili XI*, 73 (trad. it. GIOVANELLI 1966, pp. 89-90); cfr. inoltre L. FABIANI, *La terra di s. Benedetto. Studio storico-giuridico sull’Abbazia di Montecassino dall’VIII al XIII secolo*, voll. 2, Badia di Montecassino 1968 (Miscellanea Cassinese, 33-34), (I) pp. 50-51, 149, 157-159, (II) pp. 183-184; F. BURGARELLA, *Aspetti della cultura greca nell’Italia meridionale in età bizantina*, in “Bollettino della Badia greca di Grottaferrata” n.s. 41 (1987), pp. 19-46: 37, secondo i quali l’insediamento di Nilo a Valleluce rientrava nella più ampia opera di riorganizzazione e sfruttamento del patrimonio fondiario cassinese diretta da Aligerno, poi proseguita e migliorata dai successori Teobaldo e Richerio. Va tuttavia sottolineato che la riorganizzazione della proprietà fondiaria fu contestualmente attuata dai grandi monasteri italo-greci e latini tra il tardo sec. X e il primo sec. XI, che incentivarono in maniera molto simile il trasferimento sui loro terreni di coloni in gran numero per impiegarli nell’opera di

messa a coltura: L. BOZZARELLO, *Monasticism in Southern Italy*, cit., pp. 4-6; V. VON FALKENHAUSEN, *Aspetti economici dei monasteri bizantini in Calabria (sec. X-XI)*, in *Calabria bizantina. Aspetti sociali ed economici*, atti del terzo incontro di Studi bizantini (Reggio Calabria-Bova, 4-5 maggio 1974), Reggio Calabria 1978, pp. 29-55; F. BURGARELLA, *Aspetti del monachesimo greco nella Calabria bizantina*, in *Per una idea di Calabria. Immagini e momenti di storia calabrese*, atti del Convegno (Cosenza, 27-28 novembre 1981), edd. P. FALCO – M. DE BONIS, Cosenza 1982, pp. 57-71; G. PENCO, *Storia del monachesimo*, cit., pp. 185-187, 222-226; F. MARAZZI, *San Vincenzo al Volturno dal sacco arabo all'Età Normanna (X-XII secolo): riposizionamento politico e ristrutturazione materiale*, in *Il Molise medievale. Archeologia e Arte*, edd. C. EBANISTA - A. MONCIATTI, Firenze 2010, pp. 191-200. Della permanenza di Nilo a Valleduce si ricorda l'episodio della solenne ufficiatura greca tenuta a Montecassino il 21 marzo 984, in cui i monaci italo-greci intonarono un inno celebrativo di Benedetto composto per l'occasione dal santo rossanese: cfr. O. ROUSSEAU, *La visite de Nil de Rossano au Mont-Cassin*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 aprile – 4 maggio 1969), vol. III, Padova 1973 (Italia Sacra, 22), pp. 1111-1137; per l'edizione greca in versione integrale dell'ufficiatura, a noi giunta attraverso una trascrizione del XII secolo, cfr. S. GASSISI, *Poesie di S. Nilo iuniore e di Paolo monaco abba di Grottaferrata*, Roma 1906, pp. 41-52 (per una trad. it. cfr. O. RAQUEZ – A. FRYIGOS (edd.), *Ufficiature greche in onore di S. Benedetto*, Abbazia della Novalesa 1980, pp. 28-51, che tuttavia è mendosa in più parti e priva di commento; si consiglia pertanto la recente trad. it. R. ROMANO, *S. Nilo di Rossano, Στιχηρά in onore di S. Benedetto di Norcia*, in *Ad contemplandam sapientiam. Studi di filologia letteratura storia in memoria di Sandro Leanza*, Soveria Mannelli 2004, pp. 593-597, che tuttavia è limitata a una parte dell'inno); per alcune considerazioni sull'inno cfr. inoltre G. RIGOTTI, *Gregorio. Il dialogo nel mondo bizantino*, in *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*, atti del Simposio Internazionale "Gregorio Magno 604-2004", ed. G.I. GARGANO, Nagarine di San Pietro in Cariano (VE), pp. 271-292: 279-281; J.-M. SANSTERRE, *Saint Nil de Rossano et le monachisme*

Adalberto era riparato dopo la fuga dalla corrotta Montecassino dell'abate Mansone. L'azione di Adalberto, deplorata dalla disciplina, o consuetudine, latina, in nome dell'indissolubilità del vincolo sponsale che univa il presule alla propria sede, veniva legittimata dalla disciplina, o consuetudine, greco-bizantina, formatasi nel solco degli insegnamenti di Gregorio Nazianzeno, egli stesso vescovo dimissionario in nome della superiorità dell'ideale monastico. E poteva in séguito compiersi appieno nel monastero aventiniano dei Santi Bonifacio e Alessio in Roma nel solco della funzione mediatrice svolta da questa istituzione nel dialogo culturale e religioso fra Oriente greco e Occidente latino⁸⁴. Allorché quei due distinti emisferi della cristianità riconoscevano ancora con tenacia la loro intima unione ecumenica.

latin, "Bollettino della Badia greca di Grottaferrata" n.s. 45 (1991), pp. 339-386: 355-358; E. MORINI, *Monachesimo greco in Calabria*, cit., p. 26.

⁸⁴ S. *Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*, ed. H. KARWASIŃSKA, MPH, series nova, IV, 1, Warszawa 1962, pp. 22ss.; per l'interpretazione dell'episodio qui fornita cfr. F. BURGARELLA, *Aspetti della cultura greca*, cit., pp. 39-43; F. BURGARELLA, *Presenze greche a Roma*, cit., pp. 985-986.

ALESSANDRO CESAREO

Il Francesco della Compilatio: un'ipotesi di ritratto del Santo. Itinerario storico-letterario all'interno della Compilatio Assisiensis.

1. Il testo della *Compilatio*: storia e filologia

*In una situazione di 'serrato, lacerante confronto tra l'esperienza di Francesco e la nuova situazione dell'Ordine', confronto che 'nel momento stesso in cui è motivo di divisione e di polemica al suo interno, è anche occasione per un impegno di memoria, di approfondimento e precisazione di quell'esperienza', un anonimo frate decise di recuperare e di tramandare, senza più mediazioni, i ricordi che erano scaturiti dal censimento delle ormai antiche vicende di Francesco e che si configuravano, esemplati sia in quaderni sia in rotuli, come frammenti, come scaglie di un passato bene o male ancora documentabile; ricordi 'che se fossero stati resi noti – scrivono con un pizzico di sarcasmo i tre più autorevoli compagni di Francesco ancora in vita – a quei valenti autori delle *legendae* non li avrebbero certo passati sotto silenzio; anzi li avrebbero almeno in parte abbelliti con il loro stile, tramandandoli così alla memoria dei posteri'. Ma di fronte a quelle memorie*

*straordinarie Tommaso fu in parte reticente. Bisognava allora salvarle: nasceva così la Compilatio Assisiensis.*¹

L'opera, già denominata *Legenda Antiqua* nella pubblicazione curata dal Delorme², ed in seguito ribattezzata, dallo stesso autore, con la definizione di *Legenda Perusina*, a seguito di ulteriori interventi di ricognizione sul testo venne poi intitolata, a cavallo degli anni '70 ed in modo peraltro inadeguato, anche *Fiori dei tre compagni* e *Scritti di Leone, Rufino ed Angelo*, è contenuta nel Ms. 1046 (ex M.69) della Biblioteca Comunale Augusta di Perugia ed è il cod.LVIII della *libreria pubblica* della biblioteca del Sacro Convento di Assisi; la segnatura dipende dall'inventario curato da Giovanni di Iolo nel 1381. Trattasi di un codice membranaceo, scritto da più persone ed è così costituito: *ff.II+127 (mm.170x230), a due colonne di 43 righe; presenta due numerazioni antiche (incostanti) e una moderna; ha iniziali miniate ai ff.1r, 5v, 72r; le altre sono decorate alternativamente in rosso e blu, con paraffi in rosso. Originariamente era costituito da 21 fascicoli, dei quali ora mancano l'XI, il XII, il XV, il XX ed il XXI*³.

L'importanza della *Compilatio*, però, non sta soltanto nelle, seppur complesse, vicende relative al suo processo di stesura e di relativa attribuzione ad uno specifico

¹ E. MENESTÒ, *La Compilatio Assisiensis*, in *Fontes Franciscani*, Porziuncola 1997, p.158. Il brano è intessuto di citazioni di altri testi, per l'indicazione dei quali si rinvia alle note della p.158.

² Ferdinand Delorme, *La 'Legenda antiqua S. Francisci', da ms. 1046 de la Bibliothèque communale de Pèruse*, in *Archivium Franciscanum Historicum*, 15 (1922), pp.23-70, 278-332.

³ E. MENESTÒ, *cit.*, p. 140.

autore, ma quanto, e soprattutto, nell'essere essa stessa un testo in qualche modo deputato ad aprire la serie delle opere agiografiche destinate a fiorire intorno alla vita ed all'operato del Santo di Assisi. In molti casi, questo genere di produzione, ufficiale o no che fosse, tendeva a raggiungere, come obiettivo narrativo centrale, quello della dimostrazione della conformità tra Francesco e Cristo crocifisso, ad ulteriore riprova della validità e della rilevanza della scelta di povertà assoluta che caratterizza, fin dall'inizio, la vita di Francesco e dei suoi seguaci, poeticamente e mirabilmente esemplificata nell'immagine delle nozze mistiche 'cantate' da Dante nell'undicesimo canto del Paradiso.

Per comprendere meglio il significato ed il valore che la *Compilatio* assunse, fin dalla sua origine, nel panorama della letteratura agiografica del sec. XIII, è però necessario tentare di ricostruire, almeno in maniera sintetica, i principali passaggi che hanno contribuito a consegnarci questo testo. Prima di addentrarci nel groviglio delle date e delle ipotesi, va comunque tenuto presente che essa è da ritenersi scritta proprio (e non... forse!) ad Assisi, in una versione diversa da quella inizialmente contenuta nel manoscritto perugino, così come risulterebbe anche dal confronto tra la *Compilatio* stessa e lo *Speculum perfectionis maius*, direttamente discendente dalla prima⁴. Ma come giustificare l'assenza di qualunque riferimento, nell'ambito della *Compilatio*, alla vita di Francesco prima della conversione? Di questa 'fase', infatti, non si parla affatto nell'opera. Secondo Manselli, l'autore dell'opera non aveva bisogno di trattare

⁴ E. MENESTÒ, *cit.*, p. 155.

anche quest'aspetto, così come non aveva ritenuto necessario fornire elementi utili ai fini di una migliore e più completa identificazione dell'ambiente in cui è inserita la narrazione dell'opera, proprio perché, vivendo egli ad Assisi e conoscendo a menadito racconti e testimonianze dirette sulla vita e sulla personalità del figlio di Pietro Bernardone, con molta probabilità non avvertiva affatto necessità alcuna di trattare questi aspetti⁵, ritenuti marginali o comunque non efficaci, in un'opera di carattere agiografico e dimostrativo delle virtù del *beatus Franciscus*. A questa considerazione di fondo ne va però aggiunta un'altra, ovvero che si trattava, a tutti gli effetti, del testo cui, in un certo senso, era affidato il delicato compito di aiutare i ministri designati a garantire il rispetto di alcuni valori essenziali nel futuro dell'Ordine. In questo senso, può risultare utile la lettura di uno dei primi capitoli della *Compilatio*, laddove è Francesco stesso a parlare di un tempo in cui la cara istituzione di Dio (s'intende, l'Ordine) verrà talmente diffamata dai cattivi esempi, che si proverà addirittura vergogna ad uscire in pubblico⁶. Se, dunque, il valore per così dire 'istituzionale' della *Compilatio* era così elevato, ciò potrebbe anche aiutare a comprendere, almeno in parte, il perché di tanto disquisire intorno ad un testo in apparenza così semplice ed innocuo, ma in realtà tanto

⁵ Cfr. R. MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1980, p.36.

⁶ Il testo latino è il seguente: *Dicebat Sanctus Franciscus: 'Veniet tempus quo malis exemplis dilecta hec Dei Religio diffametur, ita ut purea exire in publicum, (Compilatio Assisiensis, 2, 1).*

importante per alcuni suoi contenuti, oltre che per alcune indicazioni essenziali in esso contenute.

Volendo ricostruire una probabile storia dell'opera, può essere utile impostare la riflessione su *Un testo più prezioso che fortunato*: con questa espressione di Adriano Gattucci⁷ si può ragionevolmente riassumere il tormentato percorso storico e filologico dal quale deriva il testo dell'opera che è possibile ora leggere nell'ultima edizione curata da Padre Marino Bigaroni⁸, cui si deve, tra l'altro, la *doverosa restituzione*⁹ del titolo, *Compilatio Assisiensis*, derivante dall'identificazione, operata dall'autore in questione, del luogo in cui il Ms 1046 è stato scritto, ovvero Assisi, *dove appartenne all'"armario" del Sacro Convento almeno fino al 1381*¹⁰. *Così certamente* – continua Bigaroni – *l'avrebbe chiamata il P.Delorme, se fin dalla prima scoperta ne avesse individuato la provenienza*¹¹. Ma tentiamo di ricostruire, almeno per sommi capi, l'oltremodo complesso, e non sempre del tutto chiaro, itinerario dal quale deriva il lavoro del Bigaroni. Secondo la *communis opinio*, infatti, fu Ferdinand Delorme il primo commentatore a sollevare il problema dell'opera in

⁷ A. GATTUCCI, *Dalla 'Legenda antiqua S. Francisci' alla 'Compilatio Assisiensis': storia di un testo più prezioso che fortunato*, in *Studi Medievali*, ser. 3,20 (1979), pp. 789-870.

⁸ Trattasi della *Compilatio Assisiensis* degli Scritti di fr. Leone e compagni su S. Francesco d'Assisi, a cura di Bigaroni Marino, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, 1992, pp. 1-407, ora in Ff, pp. 1449-1690.

⁹ M. BIGARONI, *cit.*, p.XXX.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

questione, pubblicata nel 1922 con il titolo di *Legenda antiqua sancti Francisci*, con materiale tratto dal Ms.1042 della biblioteca di Perugia¹². È altresì assodato che l'opera in oggetto sia il frutto della trascrizione di una parte considerevole, o almeno la più consistente, degli episodi più importanti della vita di Francesco, che il ministro generale Crescenzo di Iesi iniziò a ricevere dalle varie comunità di frati sparse per ogni dove, in particolare dopo che, nel corso del capitolo generale tenutosi a Genova nel 1244, si stabilì di stendere una nuova biografia di Francesco¹³, dalla quale sarebbe dovuto emergere non solo il profilo del Santo, ma anche una sorta di repertorio degli episodi ritenuti maggiormente edificanti e, per questo stesso motivo, utili in un particolare contesto di formazione e di maturazione di quanti stessero per entrare nell'Ordine o che, essendone già parte, avvertissero il bisogno di un costante richiamo alla volontà ed ai tratti del Santo fondatore. La stesura della biografia sarebbe spettata a Tommaso da Celano, ma non è ancora molto chiaro da dove provenisse il materiale, né quanto fossero attendibili le fonti, né con quali criteri fossero stati scelti e selezionati i brani da inserire nel testo. E come, dove sarebbe stato conservato il materiale dopo che lo stesso era stato utilizzato da Tommaso ed anche ammettendo che il lavoro potesse essere stato ultimato con molta probabilità intorno al 1247? Le proscrizioni del 1266 non dovrebbero infatti aver eliminato del tutto i dati raccolti da Crescenzo, che continuarono così a rappresentare - in qualche modo - una fonte di primaria importanza cui fu

¹² F. DELORME, *La 'Legenda antiqua S. Francisci', cit.*

¹³ Cfr. E. MENESTÒ, *cit.*, p. 150.

possibile seguire ad attingere per tutti i compilatori o copisti di episodi direttamente riconducibili alla vita del Santo. Ecco perché, come fa Menestò, può risultare importante parlare di *sitz im leben*¹⁴ della *Compilatio*, in quanto tale riflessione ci aiuterebbe a comprendere meglio, dopo averla dimostrata, l'origine tutta ordinaria, ma soprattutto *assisana*, dell'opera, così come puntualmente dimostrato da Padre Bigaroni.

Il capitolo generale svoltosi a Padova nel 1276, non lo si dimentichi, invitava a cercare sulla vita di Francesco o di altri santi frati soltanto episodi certi, di chiara ed attendibile attribuzione e, soprattutto, forniti da testimoni degni di fede. In questo senso, la *Compilatio* potrebbe risultare come un'opera successiva al 1276 ma, soprattutto, frutto della statuizione del 1266, che prevedeva la cancellazione di tutte le biografie di Francesco che precedevano quella di Bonaventura, il che sarebbe in piena sintonia, secondo quanto afferma Menestò, con la *stagione di rinnovata libertà agiografica*¹⁵, in un certo senso frutto dei vivaci contrasti sussistenti tra le due principali 'anime' dell'Ordine, senza dubbio forieri di stimoli e di dibattiti. In tal senso, le ipotesi di datazione del testo sembrano essere le seguenti: quella, piuttosto tardiva, che, in base all'ipotesi del Delorme, lo vede come lavoro della fine del sec. XIII, oppure quella, in sostanza più tradizionale, suggerita da Thomas Desbonnets, che lo collocherebbe tra il 1246 ed il 1247¹⁶, ma senza trascurare la datazione attualmente più

¹⁴ *Ivi*, p. 155.

¹⁵ *Ivi*, p. 151.

¹⁶ Cfr. T. DESBONNETS, *De l'intuition à l'institution. Le franciscains*, Paris 1983.

attendibile, ovvero quella di Marino Bigaroni, che, invece, la collocherebbe tra il 1247 ed il 1266. In ogni caso, sembrerebbe importante tentare di stabilire se si potesse trattare di un'opera scritta prima o dopo l'intervento di Bonaventura da Bagnoregio. Se, come sostiene Menestò, *si può tuttavia azzardare l'ipotesi che la Compilatio sia un'opera prebonaventuriana, scritta tra il 1247 ed il 1260*¹⁷, e, soprattutto, se si può dare per certo l'assunto in base al quale l'autore (o gli autori?) della *Compilatio* avrebbe attinto ad almeno due fonti, ovvero i materiali del 1246, derivanti da quanto era stato raccolto ed inviato al ministro Crescenzo da Iesi e dalla *Vita secunda* di Tommaso da Celano. Ne deriva, come conseguenza immediata e legittima, che *l'esemplare conservato nei ff.94r-124ra del codice perugino 1046 è – come aveva già affermato il p. Delorme – una copia*¹⁸, un testo nato all'interno dello *Scriptorium* del Sacro Convento di Assisi e frutto di un lavoro portato avanti da più copisti, *che vi lasciarono i segni di una non perfetta omogeneità di esecuzione*¹⁹, così come si può agevolmente evincere già da una prima lettura del testo. Non bisogna dimenticare, però, che le edizioni curate da quest'ultimo sono in realtà due, ovvero la prima del 1922, che comprendeva *tutti i capitoli presenti nella Vita Secunda di Tommaso da Celano e quasi tutti quelli che il Lemmens e il Little avevano già pubblicato integralmente da altri codici*²⁰. Riassumendo, gioverà ricordare che il testo venne diviso dal Delorme in cinque sezioni, in seguito ridotte a tre e

¹⁷ E. MENESTÒ, *cit.*, p. 154.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ A. GATTUCCI, *Dalla 'Legenda antiqua S. Francisci'*, *cit.*, p. 822.

²⁰ E. MENESTÒ, *cit.*, p. 141.

che nel 1926 egli avrebbe pubblicato un'altra edizione della *Legenda*, con i capitoli disposti diversamente ma, soprattutto, con l'eliminazione di quei capitoli più direttamente riconducibili alla *Vita secunda* di Tommaso da Celano, ma tale, nuova disposizione del testo provocò la decisa reazione di p. Michael Bihl, volta a recuperare *in toto l'assoluta autorevolezza* della *Vita secunda*, per cui fu necessario attendere più di 40 anni prima che, nel 1967, il p. Jacques Cambell pubblicasse *I fiori dei tre compagni*, al cui interno erano presenti soltanto quei brani della *Compilatio* che, a detta dell'autore, erano caratterizzati da uno stile sicuramente riconducibile (non si capisce bene sulla base di che cosa potesse essere ritenuto tale) a quello del materiale raccolto nel 1246. Nel 1970, la studiosa *Rosalind B. Brooke dava alle stampe (...), con l'impegnativo titolo Scripta Leonis, Rufini et Angeli, l'edizione critica della Compilatio Assisiensis, preceduta da ampi prolegomena*²¹. L'intento della Brooke era però, e giova ricordarlo, non tanto quello di definire una sorta di possibile edizione critica del testo dell'opera, quanto, semmai, quello di rintracciare all'interno della stessa il materiale ricevuto da Crescenzo, che nella *Compilatio* doveva essersi sostanzialmente conservato.

È solo nel 1975, però, che diventa finalmente possibile la prima edizione completa del testo, grazie alla fatica di Padre Marino Bigaroni, che accolse il favore di Manselli, ma che suscitò le severe obiezioni del Gattucci, per cui è soltanto l'edizione critica pubblicata nel 1992 dal Bigaroni l'unica attualmente a disposizione e quella su cui

²¹ E. MENESTÒ, *cit.*, p. 147.

è stata condotta questa ricerca. Ecco come il Bigaroni stesso riassume le peculiarità del proprio lavoro:

La presente edizione avrebbe l'ambizione di porre fine a questo disagio, riproducendo il testo dell'intera Compilatio, nella mole e nell'ordine dei paragrafi, qual è nel Ms. 1046 della Biblioteca Comunale di Perugia; inclusi cioè i paragrafi celaniani, che pure vi esprimono un loro valore documentario, come ha dimostrato il p. Desbonnets. La numerazione dei paragrafi è stata fatta tenendo conto dei capoversi segnati da lettera capitale: il solo criterio, a mio avviso, che nel Ms. (privo di qualsiasi rubrica) possa indicare una partizione del testo, quella forse intesa dal compilatore e trascrittore. Quanto al contenuto, quale potrebbe essere l'origine di questa Compilatio? Il materiale inviato dai compagni del Santo, secondo l'ingiunzione del capitolo generale (1244) e di fra Crescenzo da Iesi – utilizzato o meno che fosse dal Celano – restò nell'archivio di Assisi. Anzi, dice l'autore del Chronicon XIV vel XV Generalium (1305): Hic (fra Crescenzo) multa beati Francisci miracula requiri fecit, necnon et de vitis fratrum opusculum quoddam in modum dialogi editum, quorum quaedam habentur, alia per incuriam perierunt. (AFIII,697).

Ne può dunque derivare l'idea, più o meno esplicita, in realtà, nonché più o meno completa, della *Compilatio* da intendersi come significativo, autorevole esempio di *Franziskusbuch*, al cui interno, anche secondo un'espressione coniata dal Clasen²² nel 1967, sarebbero

²² Cfr. S. CLASEN, *Legenda antiqua S. Francisci. Untersuchung über die nachbonaventurischen Franziskusquellen Legenda trium sociorum, Speculum perfectionis, Actus b. Francisci et sociorum eius und verwandtes Schriftum*, Leiden 1967 (*Studia et documenta franciscana cura Fratrum Minorum in Austria Belgio Germania et Neerlandia*

venuti a convergere tratti e segmenti del cosiddetto *Francesco istituzionale*, derivante dai documenti e dalle testimonianze dirette e di validità accertata, ed elementi desunti, invece, dal ritratto che di Francesco era stato fatto in base a testimonianze indirette e a materiali di seconda mano, in qualche caso, è vero, non in contrasto con quelli ufficiali, ma per forza di cose diversamente strutturati ed articolati. Da questa particolare *confluenza narrativa ed espositiva* sarebbe dunque nato il genere agiografico, ovvero fondato su alcuni fatti storicamente ed istituzionalmente motivati e motivabili, nonché sull'interpretazione spirituale e moraleggiante, e dunque in piena sintonia con la sensibilità medievale, che degli stessi si elabora, si suggerisce e si costruisce.

2. Riepilogo sinottico delle vicende narrate.

L'opera narra, dopo l'iniziale richiamo al valore *fondante* dell'obbedienza, la vita del *Beato Francesco* a partire dall'attenta analisi che egli stesso fa del futuro dell'Ordine, (*Veniet tempus*²³...) ammonendo così i frati a non abbandonarsi all'ozio, né a desistere davanti alle prove, perché chi più sarà sferzato, quello stesso sì che potrà davvero aspirare alla vita eterna²⁴. Segue dunque la

edita, 5).

²³ Cfr. *Ezechiele*, 7.12.

²⁴ *Ve autem illis, qui de sola sibi specie conversationis religiose plaudentes, torpescent otio, nec resistent constanter temptationibus ad probationem electorum permissis; quoniam soli qui probati fuerint accipient coronam vite (cfr. Iac 1,12) quos exercitat interim malitia reproborum. (Compilatio, cit., 2, 5-6).*

riflessione relativa all'essere *servus eius*²⁵ ed all'impegno continuo di verifica di questo livello di santità davanti ai frati tutti. Tale è la ricchezza e la complessità dei motivi ivi trattati che risulterebbe interessante riassumere il contenuto dell'opera procedendo appunto per temi, su ciascuno dei quali sarebbe poi possibile ricostruire almeno un aspetto della ricca personalità del Santo. Prima del notissimo passo in cui Francesco, condotto ormai moribondo sulla barella da Assisi verso Santa Maria degli Angeli, ordina ai frati fermarsi per benedire la città²⁶, è infatti inserita la profezia relativa agli onori che il corpo di Francesco riceverà dopo la morte²⁷. Segue, dunque, la richiesta di Francesco di ascoltare il Cantico di Frate Sole prima della morte²⁸, seguita dal racconto della visita di Madonna Jacopa, venuta da Roma per espresso

²⁵ *Compil.*, 3,1.

²⁶ *Et erigens se parum in lecto benedixit civitatem Assisii, dicens: "Domine, sicut credo quod civitas antiquo tempore fuerit locus et habitatio malorum et iniquorum hominum et inique fame omnibus hiis provinciis,*

5 sic video, propter abundantem misericordiam tuam, tempore quo placuit tibi, ostendisti multitudinem miserationum tuarum (cfr. Sir 36,1) in ea, ut esses locus et habitatio illorum, qui te cognoscerent et darent gloriam nomini tuo (cfr. Ps 113,1(9) et odorem bone vite et doctrine et bone fame omni populo christiano.

6 Rogo ergo te, Domine Iesu Christe, Pater misericordiarum (cfr. 2Cor 1,3), ut non consideres ingratitude nostram, sed recordare semper habundantis misericordie tue, quem ostendisti in ea, ut semper sit locus et habitatio illorum qui te cognoscant et glorificent nomen tuum benedictum et gloriosum in secula seculorum (cfr. Dan 3,26), Amen". . (Ivi, 5, 4-6).

²⁷ *Quantum vendes omnes tuos saccos Domino! Multi baldaquini et panni de serico ponentur et cooperientur super hoc corpus tuum, quod modo indutum est sacco". (Ivi., 4, 2).*

²⁸ *Ivi*, 7.

desiderio di Francesco stesso²⁹. Il cap. 9, invece, si apre con il riferimento alla casa fondata sulla pietra³⁰ dell'umiltà, cui segue l'enunciazione dell'identità dei *Frati Minores*, che Francesco invita caldamente a mettersi a servizio dei lebbrosi. Il cap. 10 e l'11, inoltre, completano il *trittico* dedicato alla virtù dell'umiltà, con l'esempio di Francesco in persona che si umilia davanti al Vescovo di Terni (cap. 10) e dello stesso che non ama comandare (cap. 11), ma che vuole sempre essere sottomesso alla volontà di un guardiano³¹, mentre nel 12 torna l'immagine di Francesco morente, che benedice Fra Bernardo e gli profetizza una morte santa, laddove il cap. seguente narra l'episodio della lettera inviata dal santo a Chiara prima della morte e del desiderio che quest'ultima nutriva di poterlo rivedere prima di morire. Altrettanto efficace è, inoltre, soprattutto ai fini della narrazione, l'immagine dello stormo di allodole che cantano sulla capanna in cui è ricoverato Francesco morente³², mentre

²⁹ *Ivi*, 8.

³⁰ *Beatus Franciscus a principio sue conversionis, Domino cooperante, velut sapiens seipsum et domum suam, videlicet Religionem, fundavit supra firmam petram (cfr. Mat 7,24) videlicet supra maximam humilitatem et paupertatem Filii Dei appellans ipsam Religionem Fratrum Minorum. (Ivi, 9,1).*

³¹ *Inter fratres suos beatus Franciscus humilis esse voluit et, [ad] conservandam maiorem humilitatem, paucis annis post conversionem suam in quodam capitulo apud Sanctam Mariam de Portiuncula resignavit officium prelationis coram omnibus fratribus dicens:... (Ivi, 11,1).*

³² Degne di nota sono, in proposito, le seguenti parole: *non vero qui fuimus cum beato Francisco, qui de ipso haec scripsimus, testimonium perhibemus, quod multotiens audivimus ipsum dicentem: 'Si locutus fuero imperatori, supplicabo ei, ut amore Dei et mei peccaminis interventa faciat constitutum et scriptum, ut nullus*

assai significativi sono, ai fini della definizione della futura identità dell'ordine, i capp. 15, 16 e 17, nei quali si parla, rispettivamente, (cap. 15), del limite delle elemosine che si possono accettare, oppure si rivolge un'accorata esortazione ai frati perché non posseggano assolutamente niente, né in comune, né in privato (cap. 16), e, infine, si riporta la risposta data da Francesco ad Elia, poco intenzionato a seguire una nuova Regola, ritenuta troppo dura³³, mentre nel cap. 18 è l'altra, importante risposta con cui Francesco ribatte al card. Ugolino ed ai frati in merito alla possibilità di scegliere, per il proprio ordine, una delle regole monastiche già in essere. E come dovranno comportarsi i frati con il clero secolare? È quanto la *Compilatio* descrive nel cap. 19, cui segue, nel successivo, l'assoluto rifiuto di chiedere qualunque privilegio alla Curia di Roma. Il cap.21, invece, è dedicato a Cristo che si lamenta con Fra Leone perché i frati sono troppo ingrati, mentre il 22 narra la benedizione che Francesco, convinto di essere ormai prossimo alla morte, impartisce ai frati mentre distribuiva loro anche del pane benedetto. I capp. 23, 24, 25 e 26, hanno invece come oggetto le regole di assoluta frugalità e modestia cui dovevano attenersi i frati nel costruirsi le abitazioni, ai quali il beato Francesco, *verum*

homo capiat sorores laudas vel faciat ipsis quidquam mali. (Ivi, 14, 2).

³³ Interessante è la risposta data da Frate Francesco, il quale così reagisce alle parole con le quali Elia lo esortava a scrivere tale regola così dura per lui stesso e non per gli altri: *Tunc beatus Franciscus vertit faciem suam versus celum et loquebatur sic Christo: 'Domine, nonne bene dixi, quod non crederent tibi?' Tunc audita est vox in aëre Christi resonantis: 'Francisce, nichil est in Regula de tuo, sed totum est meum quicquid est ibi. (Ivi, 17, 10-11).*

*summopere amicus Dei omnia quae sunt mundi despiciens*³⁴, raccomanda vivamente di aborrire con ogni forza il denaro e tutto ciò che consegue dall'attaccamento smodato e pericoloso allo stesso. Parimenti, il santo rivolge ai frati un ulteriore, pressante invito a sopportare di buon animo le ristrettezze e ad evitare abiti troppo raffinati o eleganti (capp. 28, 29 e 30), mentre un'ulteriore esaltazione del valore della povertà è contenuto nella narrazione del mantello donato da Francesco ad una poverella in quel di Celano (cap. 31), episodio ripreso poi, almeno per la tematica affine, nei capp. 32, 33 e 34. I capp. 35 e 36, invece, vedono il beato Francesco nell'atto di spiegare il contenuto di un brano di Ezechiele ad un frate domenicano, mentre il 37 è una vera e propria parabola, volta in qualche modo a contenere gli sguardi poco pudichi, ed il 38 racconta la bellezza dei canti provenzali nei quali Francesco erompeva di frequente, raggiungendo così l'estasi; il 39, invece, descrive Francesco che rinuncia al governo dell'ordine e che prega accoratamente per lo stesso. Nel cap.40, d'altro canto, Francesco rinuncia ad avere dei frati addetti alla sua persona, mentre nel successivo si descrivono le punizioni che i frati s'infliggono da soli per non aver decorosamente rispettato la carità.

Il profilo del ministro generale è tracciato nei capp.42 e 43, mentre il 44 riproduce la risposta che il santo dà ad un frate, il quale voleva sapere perché mai egli avesse abbandonato il governo dell'Ordine, ed il 45 contiene un'esortazione assai ferma rivolta ai frati, affinché non temano di chiedere in elemosina la carne per i fratelli

³⁴*Ivi*, 27,1.

ammalati. Nel 46, invece, abbiamo un indimenticabile elogio della Regola, così come il 47 è dedicato all'esortazione rivolta ai frati affinché si dedichino allo studio ed il 48 è tutto contro l'ozio ed a favore di continue sollecitazioni al lavoro. Il cap.49 vede Francesco e Domenico ospiti del card. Ugolino ed il 50 delinea l'assoluto rigore con cui il santo applica la Regola nei confronti di se stesso, suggerendo invece (ma praticando anche!) assoluta discrezionalità nei confronti degli altri, in qualche caso non così forti da riuscire a sopportare tante privazioni. I frati, però, devono imparare a chiedere l'elemosina (cap.51), ed in questo senso sono persuasi da Francesco, così come è imprescindibile che gli stessi (cap.52) non si diano affatto alcun pensiero per il domani. Il cap.53 ripropone, invece, il tema della delicatezza di Francesco che, *pietate motus*³⁵ nei confronti di un frate anziano ed ammalato, conduce quest'ultimo nella vigna vicino alla chiesa, dove costui può saziarsi d'uva, con Francesco stesso che gli fa compagnia, così che non si senta troppo solo nel mangiarla. Nel successivo, si narra del Vescovo di Assisi che, appena entrato nella celletta dove il *sanctus pater* ³⁶ si era ritirato a pregare, *impulsus est per vim foras de voluntate Domini, quia dignus non erati videre eum, ambulans retro post se*³⁷, mentre il 55 racconta come Francesco abbia liberato un *frater spiritualis homo et antiquus in Religione*³⁸ da tentazioni diaboliche gravi e prolungate ed il 56 è dedicato, in tutta la sua notevole

³⁵ *Ivi*, 53,2.

³⁶ *Ivi*, 54,5.

³⁷ *Ivi*, 54,6.

³⁸ *Ivi*, 55,1.

estensione, a descrivere come il beato Francesco sia riuscito ad ottenere la chiesetta della Porziuncola. Il cap. 57 rammenta come Francesco non desiderasse affatto una cella ricercata, né costruita in muratura, *sed de lignis facta*³⁹, mentre nel 58, capitolo anche questo assai esteso, si riporta la volontà di Francesco a proposito delle abitazioni dei frati, che in nessun modo potevano venir meno alla fedeltà assoluta a Madonna Povertà. Il primo Testamento, scritto per volontà dei suoi compagni in quel di Siena, è invece oggetto del cap.59, cui segue, nel 60, l'esortazione ad avere rispetto e cura delle Chiese, così come faceva il beato Francesco stesso, che nelle sue uscite nei dintorni di Assisi *portabat scopam ad scopandas ecclesias*⁴⁰ ; segue, quindi, il racconto della vocazione di fra Giovanni il Semplice, accolto da Francesco con amore e tenerezza, mentre il postulante dalle intenzioni non molto rette che non viene accettato nell'ordine è il tema del cap.62; il 63, invece, racconta come Francesco sia riuscito a vincere una terribile tentazione, cui segue la punizione che Francesco infligge subito dopo a se stesso, mangiando nella stessa scodella di un lebbroso (cap.64). Nel cap.65, però, Fra Pacifico racconta al beato Francesco della visione estatica avuta nella Chiesa di Bovara, in cui una voce gli aveva anticipato che il seggio che, in Paradiso, era già stato di Lucifero, il quale però lo aveva perso a causa della sua superbia, sarebbe poi toccato a Francesco grazie, appunto, alla sua profonda umiltà. Un angelo che, nel cuore della notte, suona sulla cetra un *pulchriorem versum (...) et magis delectabilem quam umquam audiverat in vita sua (...)* . *Et sic per magnam*

³⁹ *Ivi*, 57,6.

⁴⁰ *Ivi*, 60, 2.

*horam hoc fecit*⁴¹ è il tema del cap. 66, mentre il 67 narra del miracolo della vigna in quel di San Fabiano di Rieti ed il 68 è incentrato intorno all'intervento della Provvidenza, che provvede il cibo per il pranzo cui era stato invitato il medico in quel di Fontecolombo, pranzo – beninteso – per cui i frati non avevano niente in casa, ma ben presto arrivò un *magnum canistrum plenum de puclhro pane et piscibus, mastelli gammatorum, melle et uvis quasi recentibus...*⁴².

Il Castello di Limisiano, località probabilmente da identificarsi con l'attuale Lisciano Miccone, nei Pressi di Passignano, è il posto in cui Francesco predica ad una donna la conversione del marito (cap. 69), mentre nel cap.70 riemerge la sua fermezza nel non accettare nell'ordine un giovane lucchese, in quanto animato nella scelta da motivazioni esclusivamente umane; la possibilità di nutrirsi di un pesce *qui dicitur squalus*⁴³, grazie all'arrivo tempestivo di un tale che ne portava ben tre, è il motivo centrale del cap. 71, mentre il 72 descrive la capacità che Francesco aveva di leggere nel cuore dei frati, così come dalla sua cella a Greccio il santo benedice un frate, i cui desideri gli erano comparsi in spirito (cap. 73), ed è molto energico il rimprovero con cui egli rampogna i frati di Greccio per una mensa troppo lussuosa, mentre la loro povertà aveva destato l'ammirazione e lo stupore del Card. Ugolino, vescovo di Ostia, in visita alla Porziuncola; in seguito, quest'ultimo sarebbe diventato Papa (cap. 74). A Perugia, mentre predica in piazza davanti ad una folla immensa, viene

⁴¹ *Ivi*, 66, 8-10, *passim*.

⁴² *Ivi*, 68, 10.

⁴³ *Ivi*, 71, 1.

disturbato dai giochi guerreschi di alcuni cavalieri, situazione davanti alla quale il santo agì nel seguente modo: *Et conversus ad illos beatus Franciscus, cum fervore spiritus dixit: 'Audite et intelligite que Dominus per me servum suum vobis annuntiat, et non dicatis quoniam iste est Assisinatus*⁴⁴ (cap. 75). *Nam mos erat beati Francisci, cum aliquis ex devotione rogabat ipsum ut Dominum oraret pro anima sua, quam citius poterat orazione pro eo fundebat, ut non traderet postea oblivioni*⁴⁵ : con queste parole, la *Compilatio* descrive la bella abitudine che Francesco aveva di pregare subito per quanti glielo chiedessero, ed in questo caso era stato un pio abate incontrato lungo la strada a domandarglielo con un entusiasmo tale che egli non aveva saputo dire di no, né - del resto - egli era solito farlo, così come nel cap.77 si parla, ancora una volta, della scarsa attenzione che il Santo dedicava ai propri mali fisici, tutto preso com'era, invece, dalla radicalità della passione per le cose di Dio, ulteriormente descritta nel cap.78 come motivo delle lacrime che Francesco versa e fa versare ad un *quidam spiritualis homo*⁴⁶, noto anche all'autore (o agli autori?) della *Compilatio* e testimone degno di fede dell'episodio in oggetto. Leggere le sacre scritture può dare conforto nella malattia? Francesco risponde ad un'esortazione di questo tipo rivoltagli da un superiore provinciale dicendo: *Frater, tantam dulcedinem e consolationem invenio cotidie in mea memoria ex meditatione humilitatis vestigio rum Filii Dei, quod si usque in finem seculi viverem, non multum necesse esset michi alias*

⁴⁴ *Ivi*, 75, 4.

⁴⁵ *Ivi*, 76, 7.

⁴⁶ *Ivi*, 78, 2

*scripturas audire vel meditari*⁴⁷, mentre il rigore verso se stesso, praticato - anche e soprattutto - quando le infermità si inaspriscono è il *leit motiv* del cap.80, cui segue, nel successivo, la condanna di ogni forma di ipocrisia, soprattutto se la stessa punta, come del resto è inevitabile che accada, ad emergere nell'abbigliamento o nel vitto. L'accusa di vanagloria che Francesco rivolge a se stesso è, invece, il tema del cap. 82, in cui si vede il santo che, donato il proprio mantello ad una poverella, subito dopo *confessus est coram ipsis, quod habuerit inde vanam gloriam*⁴⁸. Il cap. 83 contiene, invece, l'esortazione rivoltagli dal card. Ugolino, affinché si curi almeno un po', con la motivazione che la sua vita e la sua salute sono molto utili non sono a lui, che in realtà le teneva davvero in poco conto, ma – soprattutto - agli altri⁴⁹, dopo la quale inizia la descrizione della sua malattia agli occhi, che, però, non gli impedisce di comporre il *Cantico delle creature*, inizialmente solo una melodia che volle far imparare ai compagni come segno tangibile e concreto di lode a Dio creatore. La pace ricondotta tra il vescovo ed il Podestà di Assisi, evidenziatasi attraverso la scomunica di quest'ultimo da parte del prelado e dall'emanazione di un bando, a firma del Podestà, con cui s'intimava ai cittadini di non intrattenere nessun tipo di affare con il vescovo e con le autorità ecclesiastiche, è il tema del cap. 84, al cui interno è inoltre riportata una strofa in cui si parla del valore del perdono e della pace con cui vanno sostenute infermità e tribolazioni, versi che vennero dunque aggiunti al testo

⁴⁷ *Ivi*, 79, 4.

⁴⁸ *Ivi*, 82, 2.

⁴⁹ Cfr. *Ivi*, 83, 2.

del *Cantico*, scritto poc'anzi. Il cap. 85 è, invece, una sorta di *consolatio* rivolta a Chiara ed alle sue sorelle, in forte angustia per le sue pessime condizioni di salute. Il *cauterio di Fontecolombo* è, nel capitolo che segue, il simbolo di come Francesco amasse la vita in profondità e di come riuscisse ad ironizzare anche sui momenti più duri, come quelli che lo vedevano, appunto, sotto i colpi del cauterio, con i quali si sperava di poter rallentare la malattia che lo stava progressivamente rendendo cieco. Nel cap. 87, invece, Francesco rimprovera e castiga se stesso perché non ha permesso a frate fuoco di divorare, con le sue fiamme che avevano attaccato la celletta in cui si trovava, la pelle con cui era solito coprirsi, mentre nel successivo si descrive l'immenso amore che egli nutriva nei confronti delle creature e, nell'89, si delinea il suo intervento volto a beneficiare una donna, malata anch'essa agli occhi, della zona di Rieti, alla cui fame ed ai cui stenti da quel momento in poi iniziarono a provvedere Francesco e i frati. Il colmo della povertà è però narrato nel cap.90, laddove Francesco è descritto nell'atto di cedere anche la tonaca che aveva indosso, pur di aiutare chi era in difficoltà, ed in effetti nel cap. 91 si racconta di Francesco nell'atto di tagliare almeno un pezzo del suo saio, pur di non rimandare il mendicante a mani vuote; nel 92, invece, esorta Frate Egidio a dare il suo mantello ad un povero, gesto dal quale nasce una grazia tutta nuova. Francesco, che fa dare in dono una Bibbia alla mamma di due frati che andava in giro a chiedere l'elemosina, è l'immagine centrale del cap. 93, mentre nel successivo compare l'immagine di un miracolo provocato dalle Stimmate del Santo, dato che l'acqua che le aveva lavate, usata da Frate Elia per aspergere una mandria

ammalata di ‘basabové’, guarisce istantaneamente tutte le bestie contagiate, ma la sequela delle guarigioni continua, nel 95, con Francesco che ottiene la guarigione dal mal di lombi per il canonico Gedeone della curia di Rieti; costui, ammonito dal Santo di non tornare *ad vomitum*⁵⁰ del peccato e della vita dissoluta, tuttavia non resse più di qualche anno e finì col ricadere in una serie di peccati più gravi dei precedenti, finché il crollo del tetto della casa di un suo compare non lo consegnò alla morte. Il cap. 96, invece, narra dei cavalieri di Assisi che vanno fino a Nocera per riportare a casa Francesco, timorosi che l’aggravarsi delle sue condizioni di salute non lo facesse morire fuori dalla città natia, ma descrive anche l’esortazione rivolta loro da Francesco, affinché non provino vergogna nel chiedere l’elemosina per sfamarsi, e possano semmai scoprire il valore e l’efficacia della Provvidenza, così come nel 97 viene presentato Francesco che, ospite a pranzo del card. Ugolino d’Ostia, futuro Papa, *in hora comestionis quasi furtive propter dominum episcopum ivit pro helemosinis*⁵¹. Altrettanto significativo si presenta, inoltre, il bacio impresso da Francesco sulla spalla di un frate che stava tornando da Assisi con la bisaccia delle elemosine, come a voler ribadire ancora un’altra volta, e nel caso in cui ce ne fosse stato bisogno, la natura mendicante e povera dell’ordine da lui più o meno consapevolmente fondato. Nel cap. 99, invece, si descrivono la profonda serenità, l’intensa dolcezza con le quali il Santo attendeva la morte, innalzando lodi e canti al Signore, mentre gli assisani, timorosi che costui venisse a mancare assai presto e,

⁵⁰ *Ivi*, 95, 6.

⁵¹ *Ivi*, 97, 1.

quindi, vivamente preoccupati di un'eventuale sparizione del corpo ad opera dei frati, avevano provveduto a far sorvegliare attentamente le mura dell'episcopio. Visitato da un *quidam medicus, nomine Bonus Iohannes, de civitate Aretii, qui notus et familiaris erat beato Francisco*⁵², il Santo cerca di sapere qualcosa sull'idropisia che lo stava consumando, e così viene a sapere da quello stesso medico che la morte era oramai molto vicina per lui, risposta, questa, che fece esclamare a Francesco, esultante: *Bene veniat soror mea mors*⁵³, per cui quanto è descritto nel capitolo successivo, ovvero la manifestazione a Fra Riccerio della Marca anconitana delle ultime volontà del Santo circa il futuro dell'Ordine, riassume magistralmente i tratti salienti della vita e della chiamata di Francesco. In sintesi, il nucleo della vita francescana è così delineato dal Santo stesso: "*Dico tibi, frater, quod hec fuit et est prima et ultima mea intentio et voluntas, si fretres michi credidissent, quod nullus frater deberet habere nisi vestimentum, sicut Regula nostra nobis concedit, cum cingulo et femoralibus*"⁵⁴. L'ideale della povertà assoluta, non mediata, non addomesticata, viene poi ribadito anche nel cap.102, testo che, fra l'altro, contiene uno dei passaggi più dolorosi per Francesco, che gli costò un dolore molto più grande di tutte le sofferenze fisiche, ovvero la cancellazione, dalla Regola dei frati, di *illud capitulum... ubi dicebatur: Nichil tuleritis in via, etc..., credentes nichilominus se non teneri ad observationem perfectionis sancti Evangelii*⁵⁵;

⁵² *Ivi*, 100, 1.

⁵³ *Ivi*, 100, 9.

⁵⁴ *Ivi*, 101, 5.

⁵⁵ *Ivi*, 102, 11.

in tal senso, i frati non avrebbero potuto possedere neppure i libri, ed ecco perché nel cap. successivo si parla di un novizio che, ricevuto dal ministro generale il permesso di possedere un salterio, vuole tuttavia l'approvazione anche di Francesco, e l'episodio è l'occasione per delineare il profilo di un frate davvero santo; nel cap. 104, che si apre con l'immagine dello stesso novizio che di nuovo gli parla del salterio, Francesco ammonisce i frati contro il rischio della superbia e si cosparge il capo di cenere, frizionandolo e ripetendo di continuo: *Ego breviarium! Ego breviarium!*⁵⁶, finché il novizio fu costretto a capitolare davanti a tanta decisione e a tale chiarezza d'idee e fermezza di propositi, ma il tema del giovane frate che vuole avere il salterio è poi ripreso anche nel cap. 105.

Senza dubbio più teologico e dottrinale è, invece, il contenuto del cap. 106, in cui un frate chiede al Santo perché mai egli stesso non intervenisse per correggere certi abusi e certe mancanze tollerate dalla Religione, e costui risponde che non competeva più a lui, da quando c'era un generale e da quando l'ordine si era costituito con una Regola precisa, sorvegliare la condotta dei frati, ma che, invece, egli sarebbe sempre stato presente con lo stimolo dell'esempio, e lo fa con le seguenti parole: *Meum officium est spirituale, vide licet prelatio supera fratres, quia debeo dominari vitiis e tea emendare*⁵⁷, per cui il cap. 107 è dedicato alle punizioni riservate a chi, tra i frati, pronunciava parole oziose, alle quali doveva corrispondere la recita di altrettanti *Pater Noster* e delle *Lodi di Dio*. Completamente diverso è, invece, il tema del

⁵⁶ *Ivi*, 104, 5.

⁵⁷ *Ivi*, 106, 18.

cap. 108, che descrive Francesco che decide di partire per la Francia, dopo aver inviato i frati in missione, raccomandando loro assoluta riverenza per il Corpo ed il Sangue di Cristo, ovunque si trovassero. In realtà, il Card. Ugolino, nel quale si imbatté una volta arrivato a Firenze, non gli avrebbe poi permesso di compiere quel viaggio, ma nel frattempo, durante una sosta ad Arezzo, Francesco aveva scacciato i demoni dalla città e le aveva restituito pace e concordia. Il cap. 109, invece, contiene un'ulteriore definizione di *perfetta letizia*, stavolta meno legata ai disagi fisici e più incentrata sull'accettazione (o meno) della persona, per cui Francesco arriva a dire che il colmo della letizia sarebbe appunto per lui se d'improvviso gli venisse sottratta tutta l'autorevolezza, tutta la stima delle quali egli aveva fino a quel momento goduto all'interno dell'Ordine, affinché proprio in questo modo si realizzassero al meglio la solitudine e l'abbandono dei veri figli di Cristo. Il cap. 110, invece, descrive una cicala che, facendosi trovare per ben otto giorni di seguito sempre allo stesso posto, ovvero su un ramo di fico vicino alla cella del Santo, cantava insieme a lui le lodi di Dio, finché fu Francesco stesso a congedarla, timoroso di potersi abituare a quella forma di diletto, assai simile a vanagloria. Nel successivo, Francesco viene presentato come modello per gli altri frati, così come nel cap. 112 è Dio stesso che lo esorta a non rammaricarsi troppo per come potevano andare le cose all'interno dell'Ordine, visto che è Dio a vegliare sul gregge, dopo aver scelto un uomo semplice come lui per avviare il suo progetto. Il cap. 113 presenta, invece, la vergogna ed il riserbo che Francesco effettivamente provava nel vedere come ci fossero in giro persone più povere di lui, mentre

nel successivo torna il motivo della correzione fraterna, stavolta indirizzata ad un frate che aveva giudicato male un povero. Nel 115, il Santo attua una vera e propria strategia per portare alla conversione i ladri di San Sepolcro, invitando così i frati a portar loro da mangiare e da bere all'interno del bosco, di farli mangiare e, subito dopo, iniziare a parlare loro di Dio ed invitarli a pregare, mentre nel 116 è lo stesso Francesco che smaschera pubblicamente un frate impostore, erroneamente ritenuto santo. Francesco a Roma, ospite del Card. Leone di Santa Croce, che va a visitare dopo aver visto il card. Ugolino, è fustigato per un'intera notte dai demoni, definiti *castaldi Domini nostri*⁵⁸ cosa che egli accetta di buon grado, ritenendosi, appunto, un peccatore assai bisognoso di conversione: è questo il tema del cap.117, mentre nel 118 il santo riceve da Dio, durante il soggiorno alla Verna per la quaresima di San Michele, una grazia particolare, così descritta nel testo: *nam inter alias multas consolationes occulta set manifestas, quas sibi contulit Dominus, ostensa est sibi a Domino visio Seraphyn, de qua multam habuit consolationem in anima sua inter se et Dominum toto tempore vite sue*⁵⁹. Nel cap. 119, invece, è descritto Francesco nell'atto di regalare ad un suo compagno il cuscino di piume donatogli da Messer Giovanni di Greccio, affinché potesse riposare un pò meglio la notte, ed in questo senso si erano imposti anche i frati affinché non lo rifiutasse, ma che, invece, gli si era rivelato fastidioso e quasi demoniaco, dato che non gli aveva fatto chiudere occhio durante tutta la notte. Il cap. 120, con il quale si chiude la

⁵⁸ *Ivi*, 117, 24.

⁵⁹ *Ivi*, 118, 13.

Compilatio, describe invece il fervore e l'energia che accompagnano Francesco durante la recita dell'ufficio divino, con l'inserzione di un amorevole, ma fermo rimprovero rivolto ad un frate che troppe volte gli era comparso davanti con il volto buio e triste. Ed è l'immagine della letizia fraterna che allietta e scalda i cuori a concludere in perfetta armonia il testo della *Compilatio*.

3. Il linguaggio *formulare* impiegato nell'opera

Fin dalle sue prime battute, il testo della *Compilatio* si presenta fittamente e ripetutamente intessuto di un'evidente e diffusa formularità espressiva, caratterizzata da stilemi colloquiali e tipici, in qualche caso, dello stile cronachistico che, giova ricordarlo, trova, in quella stessa epoca, una delle espressioni più compiute nell'opera di Salimbene Adami e, soprattutto, in quella microstoria⁶⁰ che nella sua *Cronica* fa da sfondo alla narrazione dei cosiddetti 'grandi avvenimenti', oggetto di un più rilevante interesse storiografico. Un criterio assai similior è, inoltre, quello che anima e sorregge le pagine dei *Chronica* di Giordano di Giano, nonché il *De adventu fratrum minorum in Anglia* di Tommaso di Eccleston, opere che *rappresentano importantissime testimonianze delle prime vicende e dello sviluppo dell'Ordine dei Minori, nonché dell'autocoscienza maturata circa la loro funzione nella storia religiosa della fine del Medioevo*⁶¹.

⁶⁰ Cfr. E. PAOLI, *Il secolo XIII*, in *Letteratura latina medievale. Un manuale*, a cura di Claudio Leonardi, Galluzzo, Firenze 2008, p. 339.

⁶¹ E. PAOLI, *cit.*, 343.

Il genere cui la *Compilatio* appartiene è, però, ed in assoluto, quello agiografico, di cui l'opera si può ritenere il prototipo, in qualche modo mutuato da alcuni modelli latini di *laudationes*, dalle quali parrebbe che le narrazioni agiografiche potessero aver derivato alcuni tratti essenziali, ed è proprio in questo particolare ed innovativo ambito *che la scrittura dei Francescani lascia cogliere i risultati più apprezzabili*⁶², soprattutto perché è a partire da questo testo così controverso, vista la storia dello stesso, che si vanno progressivamente definendo e differenziando i vari modelli di santità, destinati poi ad influenzare, ed in maniera assai rilevante, i successivi sviluppi letterari orientati in tal senso. Ne deriva, pertanto, che *l'esperienza di Francesco d'Assisi rende possibile la costruzione di un nuovo modello agiografico, cui viene affidato il compito di indicare all'uomo medievale lo stemperarsi di quella pressoché assoluta 'alterità storia-metastoria' - caratteristica del modello di santità tipicamente monastico – nella possibilità dell'incontro uomo-Dio, che può realizzarsi nella storia e nella carne dell'uomo*⁶³. In che cosa, dunque, agiografia e cronaca si differenziano? Nel primo caso, la narrazione dei fatti è subordinata alla progressiva definizione ed esplicazione di un modello preciso di santità, ben chiaro nella mente e nell'esperienza di chi scrive e, in molti casi, già noto ai lettori, ma bisognoso soltanto di un'ulteriore codificazione letteraria, peraltro richiesta in vista della proposizione e della diffusione di un canone popolare di agevole divulgazione, nel cui contesto non è importante tanto la precisione del dettaglio, quanto – semmai –

⁶² *Ibidem*

⁶³ *Ibidem.*

l'impatto che le vicende narrate o i personaggi presentati possono (o potrebbero) avere sulle singole coscienze; nel secondo, invece, la fedeltà allo svolgimento dei fatti secondo un criterio prevalentemente diacronico e la necessità (in alcuni casi decisamente preponderante) di riportarne la maggiore quantità possibile, ivi compresi dettagli in parte irrilevanti, è il vero, insostituibile *leit motiv* dell'opera. Se tutto questo è assodato, si può tentare di comprendere almeno qualcuno dei tratti che hanno caratterizzato (e che caratterizzano) lo stile compositivo e le peculiarità linguistiche dell'opera in oggetto.

Tra le particolarità del linguaggio utilizzato nei 120 capitoli della *Compilatio*, difficilmente riconducibile all'opera di un solo autore o di un autore prevalente è, ad es., l'uso dell'imperfetto⁶⁴ iterativo, talvolta con valore di imperfetto di consuetudine, spesso utilizzato negli *incipit* dei vari capitoli; trattasi di una caratteristica che emerge fin dall'inizio dell'opera e che si fa particolarmente evidente in espressioni del tipo: *dicebat sanctus Franciscus... dicebat autem beatus Franciscus*, oppure *ad sanctum*, con l'ellissi del nome proprio e con una netta prevalenza del termine *beatus* rispetto a *sanctus*, (cui segue l'impiego del discorso diretto) *...dicebat iterum...veniebat vero sanctus Franciscus*, introdotto

⁶⁴ È bene ricordare, in questa sede, che l'azione verbale espressa dall'imperfetto è di tipo perdurante, continuativo, stante ad indicare qualcosa che non si è del tutto compiuto, ma destinato a protrarsi nello spazio e nel tempo; se, infatti, *perfectum* sta ad indicare una realtà conclusa, completa nel suo sviluppo e non più suscettibile di modifica alcuna, *imperfectum* (*scil opus*) è invece da riferirsi ad una sorta di attività *in fieri*, della cui fluidità è necessario prendere atto.

anche da locuzioni temporali del tipo: *quadam die*, (*die quadam*), oppure anche *quadam nocte*, *illo tempore*, *alio tempore*, con cui si aprono diversi capitoli, oppure *illa die*, utilizzato nel mezzo della narrazione, nonché il frequente uso del *dum* con il congiuntivo (con valore temporale) molto spesso unito a verbi che indicano movimento, del tipo: *iret*, *transiret*, *veniret*, *peteret*, etc. Evidente, in questi casi come in altri, il rispetto della sintassi e della *consecutio temporum*, così come accade, ad es., con l'impiego del *cum* narrativo, prevalentemente con il congiuntivo imperfetto, e dunque stante a indicare un'azione contemporanea in dipendenza da tempo storico, ivi compreso, in qualche occasione, anche il presente storico. Allo stesso modo, sono usate con regolarità la perifrastica attiva e passiva, con una decisa prevalenza della seconda sulla prima, così come assolutamente regolare è l'uso delle dichiarative, costruite con accusativo ed infinito; lo stesso dicasi, inoltre, dell'ablativo assoluto. Regolare è, inoltre, la costruzione delle proposizioni complete (nella fattispecie, la consecutiva), dei verbi impersonali e, più in generale, dei verbi che reggono l'accusativo. Da notare, inoltre, l'eliminazione del dittongo *-ae*, traslitterato in *-e*; regolare è, ancora, l'uso delle proposizioni relative e del secondo termine di paragone, reso in ablativo semplice. A mò di esempio, si può proporre il seguente passo, al cui interno è sviluppata anche l'importante tematica di quello che potrà essere il futuro dell'Ordine:

1 *Dicebat sanctus Franciscus: “Veniet tempus (cfr. Ez 7,12) quo malis exemplis dilecta hec Dei Religio diffametur, ita ut pudeat exire in publicum.*

2 *Qui vero tunc temporis **ad suscipiendum ordinem** venerint, sola Spiritus Sancti operatione ducentur, et nullam in eis maculam caro et sanguis (cfr. Sir 11,33; Mat 16,17) impinget, eruntque vere a Domino benedicti (cfr. Ps 113,15).*

3 *In quibus quamvis operationes meritorie non fuerint, frigescente caritate (cfr. Mat 24,12), que facit sanctos operari ferventer, venturae sunt illis temptationes immense;*

4 *et **qui fuerint** in tempore illo reperti probati, meliores erunt **predecessoribus suis**.*

5 *Ve autem illis, qui de sola sibi specie conversationis religiose plaudentes, torpescunt otio, nec resistent constanter temptationibus ad probationem electorum permissis;*

6 ***quoniam** soli qui probati fuerint accipient coronam vite (cfr. Iac 1,12) quos exercitat interim malitia reproborum.*

Compilatio, 2, 1-6

Ma la formularità del linguaggio utilizzato nella *Compilatio* emerge con maggiore chiarezza allorquando il *beatus Franciscus* parla in pubblico davanti ai compagni, utilizza assai di frequente espressioni del tipo: *fratres mei*, (con anafora), oppure, da un certo punto in poi, (cap.20 e ss) *Fratres Minores*, mentre i frati sono soliti rivolgersi a lui con l'appellativo *pater*. Viene dunque da pensare che l'impiego di tale formularità non rivesta soltanto un significato letterario e narrativo, quanto punti a realizzare, probabilmente con intento divulgativo, una trascrizione dei contenuti essenziali della *Regola* e dei principali precetti in essa contenuti, affinché gli stessi

fossero noti a tutti i membri dell'Ordine, chiamati in questo modo ad incarnarli nella loro vita quotidiana, tenendo sempre presente il luminoso esempio del beato Francesco, il cui profilo è ricostruito non secondo l'ordine temporale ma, verrebbe da pensare, in base alle specifiche esigenze 'formative' registrate all'interno delle comunità religiose alle quali l'opera sembra essere destinata, la sequenza delle quali potrebbe essere, in un certo senso, quella stessa con cui i singoli testi pervennero nelle mani del ministro Crescenzo e che egli stesso forse conservò, prima di consegnare il materiale agli incaricati di redigere il testo. Quanto all'impiego di un latino *sostanzialmente buono*, benché non perfetto, né di respiro troppo ampio, ciò starebbe a confermare il livello sostanzialmente medio di preparazione di chi scrive, oltre all'esplicita volontà di far sì che in latino venisse trasmessa la regola di vita di Francesco, così come in latino doveva essere ricostruita e presentata a tutti i membri dell'Ordine la figura del Santo ed il suo amorevole eloquio.

4. Il modello di santità incarnato da Francesco

La *Compilatio* è un

“documento di sicura e straordinaria bellezza, d’indiscusso e indiscutibile valore biografico, proprio perché è pieno di una comunicativa semplice e suadente che lo costituisce, accanto allo Specchio di perfezione, uno dei testi più immediati e significativi rispetto ai gesti, all’operato, alle volontà di Francesco. I suoi racconti sono intrisi di spirito devoto e di gradevole intrattenimento, ricchi soprattutto di

*fatti edificanti e meravigliosi – umanamente non soprannaturalmente miracolosi – sottolineati da una presenza e da una partecipazione umana dei compagni, concretamente e intensamente vissuta*⁶⁵.

È dunque partendo dalla graduale, significativa presa di coscienza di questa sostanziale assenza di sistematicità e di rigore narrativo che si può meglio tentare di comprendere come il modello di santità incarnato da Francesco nell'opera sia, a dispetto delle incertezze legate all'origine ed alla trasmissione del testo, prevalentemente unitario ed uniforme, incentrato attorno alla quotidiana, ordinaria luminosità del protagonista, della cui vita anteriore alla conversione ed alla sequela di Cristo non si fa parola, mentre si insiste particolarmente sulle sue capacità di essere costante riferimento per i compagni, davanti alle debolezze ed alle fragilità dei quali, caratteristiche tutte umane, vengono di volta in volta evidenziate la grandezza della santità e l'autorevolezza della figura del santo. Al lettore attento non può infatti sfuggire la reale necessità, da parte dei suoi seguaci e successori, di indicare in lui stesso una figura di riferimento, decisamente necessaria in quel preciso momento che l'Ordine stava vivendo⁶⁶, anche in vista

⁶⁵ S. da CAMPAGNOLA, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Assisi 1977, p.110, in Enrico Menestò, *La Compilatio Assisiensis*, cit., p. 159.

⁶⁶ In merito alla stesura del Ms. 1046, va ricordato che: *Il tempo è quello già suggerito dal Delorme; tra il 21 marzo del 1310 ed il 6 maggio 1312.* ("Compilatio Assisiensis" degli Scritti di fr. Leone e compagni su S. Francesco d'Assisi, a cura di BIGARONI Marino, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, 1992, p. XXVII). Va inoltre ricordato che il manoscritto in oggetto fu di sicuro frutto di un lavoro

della sopravvivenza e della pratica dei più rigorosi ideali francescani. Potremmo infatti parlare anche di *santità spicciola*, aliena dalle grandi questioni e/o dai grandi dibattiti, dalle riflessioni troppo elevate ed invece legata ad episodi concreti, facilmente rinvenibili nella vita di tutti i giorni. In questo senso, infatti, si potrebbero intendere le parole che Frate Elia⁶⁷ rivolge a Francesco, cui quest'ultimo risponde, *licet infirmitatibus esset plurimum pregravatus*⁶⁸, con la richiesta che *Frate Angelo e Frate Leone (...) cantino di sorella morte*⁶⁹. Egli parla infatti al beato Francesco in questi termini:

Pater, vita et conversatio tua extitit et est lumen et speculum non solum fratribus tuis, sed universali Ecclesie Dei, et illud idem erit mors tua; quoniam, licet fratribus tuis et quamplurimis aliis, tua mors sit dolor et tristitia magna, tibi tamen erit consolatio maxima et gaudium infinitum, quia transibis de multo labore ad maximam requiem, de multis doloribus et temptationibus ad gaudium infinitum, de magna paupertate tua, quam semper dilexisti et portasti voluntarie ab initio conversionis tue usque ad diem mortis, ad maximas et veras et infinitas divitias, de morte temporali ad vitam sempiternam, ubi videbis semper Dominum Deum tuum facie ad faciem (cfr. Gen 32,30; 1Cor 13,12), quem tanto fervore,

condotto da più mani, ma questo non era cosa rara in uno scriptorio, soprattutto quando il codice era miscelaneo e si componeva di parti diverse. (*Ivi*, cit., p.XXVI).

⁶⁷ In realtà, Bigaroni avverte che è lecito pensare che sia stato fra Elia ad annunciarli prossima la morte (cfr. n.7, .11) e, quindi, a rivolgergli le parole in oggetto.

⁶⁸ *Compil.*, 7,8.

⁶⁹ *Ivi*, 7,9.

*desiderio et amore in hoc seculo contemplatus es*⁷⁰.

Ed emerge, così, uno dei temi che fin dalle prime pagine della *Compilatio* si pone come estremamente significativo, ovvero la riflessione sulla caducità della vita e sull'appressarsi della morte, per cui la narrazione delle vicende della vita di Francesco s'intreccia, fin da subito con episodi nei quali si affronta e si sviluppa, in maniera più o meno diretta e completa, il motivo del distacco dalla vita terrena, di cui si inizia a parlare in maniera evidente in 4, 1-3, laddove è anche contenuta la profezia degli onori che verranno tributati al corpo di Francesco dopo la morte, ivi compresa la descrizione della gioia (*cum magno fervore spiritus et letitia dicens*) che tale prospettiva accende nell'animo del *beatus Franciscus*. L'immagine della morte può dunque essere ritenuta centrale nell'economia della *Compilatio*, e questo non solo perché essa compare con una certa frequenza nel testo, così come accade di nuovo nel capitolo successivo (il 5°), accanto a quella, decisamente prevalente in questo caso, della malattia, ma anche nei capp.6,7,8, per poi tornare nel 12, nel 13, nel 14, nel 22, in 50,2 ed in 56,5. L'immagine riappare poi tardivamente, e per l'ultima volta, nei capp.99-100, che, però, non sono gli ultimi dell'opera, per cui non si può neppure parlare di *andamento circolare della stessa*, in base ad un'identità di motivi in apertura ed in chiusura del testo, bensì di presenza diffusa e rilevante di un tema ritenuto essenziale, in quel particolare contesto, ai fini di una lettura della vita terrena in un possibile contesto di *sein zum tode*. Così come, dunque, Francesco è chiamato

⁷⁰ *Ivi*, 7, 1-4.

costantemente a misurarsi e a confrontarsi con *sorella morte*, allo stesso modo i suoi compagni e, soprattutto, quanti verranno dopo di lui, sono costantemente invitati a verificare quotidianamente la debolezza e la fragilità dell'esistenza umana, onde evitare d'insuperbirsi o di considerarsi insostituibili: svariati capitoli della *Compilatio*, infatti, presentano Francesco che si esprime in maniera chiara ed inequivocabile nei confronti della corporeità e della fisicità, considerati elementi irrinunciabili della vita terrena, ma bisognosi di una continua azione di ammaestramento e di guida, ed è proprio in questi passi che, ad es., è possibile cogliere l'assoluto rigore del Santo – *in primis* - nei confronti di se stesso, anche se si tratta di una severità unita – però – ad una totale discrezione verso gli altri (capp.50 e 53), così che il moralismo non avesse a prevalere sul buon senso, né sull'Amore di Dio. La *Compilatio* ci presenterebbe, dunque, un modello di santità, come si diceva, si *spicciola*, ma niente affatto banale e, soprattutto, nel delineare il profilo della stessa, gli autori hanno inteso presentare un contesto agiografico dinamico, essenzialmente finalizzato a garantire il futuro dell'Ordine, ma nel contempo anche proteso alla diffusione di un ideale di santità comune, quasi laica diremmo noi oggi, da incarnare nella realtà quotidiana e, quindi, praticabile comunque dai *Minores*.

Si può dunque ritenere valida la considerazione con cui Menestò conclude il suo contributo, dove possiamo leggere: *Con tutti i suoi pregi e i suoi difetti, la Compilatio Assisiensis è dunque una delle più antiche testimonianze non solo di Francesco, ma anche di un preciso momento della storia dell'Ordine. Il suo fascino è*

*proprio qui*⁷¹. Non è un caso, infatti, che essa rappresenti, nel bene e nel male, la prima di una serie di opere al cui interno la narrazione degli episodi della vita del santo è subordinata al messaggio comune che dalla stessa deve derivare, che è poi quello più atteso dalla comunità cristiana, al cui interno la testimonianza è considerata come linfa vitale per la sopravvivenza dell'ideale e come stimolo concreto all'osservanza ed alla messa in pratica della regola di vita francescana. Non è dunque fuori luogo parlare di una santità che si va costruendo all'interno del percorso narrativo e che, sebbene sia già totalmente chiara agli occhi di chi scrive, deve comunque essere di volta in volta presentata, dipanata, argomentata e svelata in tutte le sue componenti, affinché, così facendo, la vita stessa del Santo rappresenti non solo l'incarnazione di questo paradigma di santità, ma me indichi anche, nel contempo, le vie più praticabili, anche se non per questo più facili, che ne consentono – appunto – il raggiungimento. Narrazione e riflessione, descrizione ed ambientazione andrebbero così a costituire gli elementi chiave di una cornice narrativa pensata ed articolata con l'intento di fornire un'esperienza completa e, soprattutto, imitabile, intuita e sviluppata proprio così come lo stesso Francesco aveva fatto ma, soprattutto, come egli avrebbe voluto che tutti i suoi frati facessero.

⁷¹ E. MENESTÒ, *cit.*, p. 159.

Bibliografia

Actus beati Francisci et sociorum eius. Nuova edizione postuma di Jacques CABELL con testo dei Fioretti a fronte, a cura di BIGARONI Marino -BOCCALI Giovanni, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, 1988, pp. 137-

593, ora in Ff, pp. 2085-2219. *L'iconografia francescana. Approccio storico-catechistico*.

“*Compilatio Assisiensis*” degli Scritti di fr. Leone e compagni su S. Francesco d'Assisi, a cura di BIGARONI Marino, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, 1992, pp. 1-407, ora in Ff, pp. 1449-1690.

CLASEN, Sigmund,, *Legenda antiqua S. Francisci. Untersuchung über die nachbonaventurianischen Franziskusquellen Legenda trium sociorum, Speculum perfectionis, Actus b.Francisci et sociorum eius und verwandtes Schriftum*, Leiden 1967 (*Studia et documenta franciscana cura Fratrum Minorum in Austria Belgio Germania et Neerlandia edita*, 5).

DESBONNETS, Thomas, *De l'intuition à l'institution. Le franciscains*, Paris 1983.

Fontes Franciscani, a cura di MENESTÒ Enrico – BRUFANI Stefano, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, 1995.

Fonti Francescane. Nuova edizione, a cura di CAROLI Ernesto, Editrici Francescane, Padova, 2004.

MAGRO Pasquale, *L'iconografia francescana. Approccio storico-catechistico*, in *Impegno ecclesiale dei Frati Minori Conventuali nella cultura ieri e oggi (1209-1997)*, a cura di COSTA Francesco, *Miscellanea Francescana*, Roma, 1998, pp. 777-811.

MANSELLI Raoul, *San Francesco*, Bulzoni, Roma, 1980.

MANSELLI Raoul, *Nos qui cum eo fuimus*. Contributo alla questione *francescana*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1980.

LIDYA COLANGELO

Vita Severi
L'agiografia severiana: storia e leggenda

Al fine di ricostruire la vita di san Severo, vescovo di Napoli, è necessario esaminare le due fonti più antiche che ne parlano: il *Liber Pontificalis* della Chiesa di Napoli e il *Calendario Marmoreo* di Napoli, entrambi del IX secolo. Il *Liber Pontificalis*, conosciuto anche come *Chronicon Episcoporum Ecclesiae Naepolitanae*, si baserebbe su un manoscritto, non pervenuto, redatto, presumibilmente, tra IV e V secolo. In base a questi documenti, Severo sarebbe stato il dodicesimo vescovo di Napoli; successe a Massimo ma, secondo Giovanni Diacono, tra i due, bisogna considerare il breve episcopato dell'ariano Zosimo¹. Il suo episcopato si protrasse dal febbraio del 364 al 29 aprile del 410². Le uniche date certe attribuibili all'episcopato severiano sono quelle relative all'epistola di S. Ambrogio del 386, a Severo stesso indirizzata, e a quella di Simmaco al console Decio del 391, il cui argomento è proprio l'episcopato di Severo. I vescovi venivano eletti per

¹ A. CARACCILO, *De sacris Ecclesiae neapolitanae monumentis*, Napoli 1645, p. 306.

² D. MALLARDO, *La Campania e Napoli nella crisi ariana*, in «*Rivista di Storia della Chiesa in Campania*», I, Napoli 1947, pp. 185-226.

acclamazione unitamente dall'assemblea dei cristiani e dai presbiteri e diaconi e, solo in una seconda fase, venivano consacrati dal metropolita³. Sulla Campania ricadeva la giurisdizione diretta del vescovo di Roma perché essa faceva parte della prima delle province religiose insieme al *Latium Vetus* e al *Latium Adiectum*⁴. Da un punto di vista politico, invece, Napoli faceva parte della regione di cui era capitale Capua. Al suo interno convivevano comunità diverse: oltre ai cristiani c'era, naturalmente, ancora una ingente presenza di pagani di cultura latina ma anche greca. Capua si trovava su un'importante snodo della Via Appia e Napoli era un grande porto aperto ai commerci ma era anche il punto in cui confluivano le due principali strade che provenivano da Roma: l'Appia e la Casilina che poi proseguivano per il Sannio, l'Irpinia e la Puglia. Era naturale, perciò, la presenza e convivenza di gruppi multietnici e multiculturali.

L'agiografia

Conseguenza della traslazione delle reliquie di San Severo, voluta nel IX secolo dal vescovo di Napoli Giovanni IV (842 – 849), detto lo Scriba, dalla basilica extraurbana a quella di San Giorgio Maggiore, fu la fioritura di leggende che restaurarono e rinvigorirono il culto del Santo e che confluirono nell'agiografia severiana. L'edizione critica della *Vita Severi* è stata

³ D. AMBRASI, *S. Severo un vescovo di Napoli nell'imminente Medioevo*, Napoli 1974, 8.

⁴ Cfr. P. CALVINO, *Diocesi scomparse in Campania*, Napoli 1969.

curata dai bollandisti Henschenio e Papaebrochio nel 1675 per *Acta Sanctorum*⁵. Un importante studio è stato condotto dal Delehaye per *Analecta Bollandiana*⁶. Il manoscritto della *Vita* è stato tramandato da tre codici: il Corsiniano 777, il Vallicelliano H 04 e il *Codex VIII AA7* conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli⁷. Soltanto il Codice Corsiniano 777, che è il più antico dei tre, riporta, oltre alla *Vita*, anche i *Miracula* e un *carmen* finale. I bollandisti affermano di aver basato il proprio studio soprattutto sul “*De sacris ecclesiae neapolitanae monumentis*” di Antonio Caracciolo⁸. La *Vita Severi* è stata inserita nel tomo VI dell’*Italia Sacra* di Ferdinando Ughelli che costituirebbe, perciò, anche l’*editio princeps* dell’intera *Vita*. Nella scheda di AA. SS. è possibile leggere che al tempo in cui Ughelli scrive, c’erano due manoscritti della *Vita Severi*: uno, quello sul quale egli stesso si è basato, scritto in caratteri longobardi, era presente nella “*biblioteca gregoriana*”, l’altro nel monastero di San Severino a Napoli e poi conservato a Roma da Giuseppe Costa⁹. È possibile identificare due distinti autori: uno per la *Vita* e uno per i *Miracula*. La *Vita*, secondo gli studi condotti in AA. SS., sarebbe stata scritta per il vescovo di Napoli e rivolta al clero della cattedrale: “*Hanc vitam non esse scriptam alteri quam episcopo neapolitanae urbis*”¹⁰. Nella *prefatio*, infatti,

⁵ Cfr. *Acta Santorum, Aprilis, tomus III*, Bruxelles 1968, pp. 767 -772.

⁶ H. DELEHAYE, *Hagiographie Napolitaine*, in “*Analecta Bollandiana*”, 59 (1941), pp. 17 - 19.

⁷ Cfr. B.H.L. 7676.

⁸ CARACCILO, *De sacris Ecclesiae neapolitanae cit.*, pp. 306 - 311.

⁹ Cfr. AA. SS., *Aprilis*, p. 768.

¹⁰ *Ibid.*, p. 769.

l'Autore si rivolge a “*Domino inlustri et fratribus omnibus in Christo*”¹¹. L'Autore, dunque, scrivendo “*fratribus omnibus in Christo*” potrebbe essere identificato con un chierico, con uno dei *fratrum*. Bisogna, però, innanzitutto specificare che l'Autore della *Vita* non è necessariamente anche l'Autore dei *Miracula*. L'Autore potrebbe aver rivestito il ruolo di assemblatore del manoscritto, aggiungendo la *prefatio* all'intera ricostruzione agiografica. L'opera si compone di un prologo, che non ha funzione narrativa ma solo retorica, e di tre capitoli: il primo riporta la leggenda della risurrezione di un morto a opera di san Severo e risulta essere l'adattamento di una leggenda già utilizzata per altre agiografie, come la *Vita* di san Fridolino, san Stanislao di Cracovia, e la *Vita* greca di san Martino¹². Si notano, inoltre, numerose locuzioni: alcune bibliche e altre prese in prestito da altri testi agiografici napoletani come la *Vita* di santa Maria Egiziaca, santa Candida, sant'Agrippino e san Giovanni IV. Il secondo capitolo, invece, riprende dai *Gesta Episcoporum Ecclesiae Neapolitanae* la durata dell'episcopato severiano e la descrizione delle basiliche da lui stesso fondate¹³. È errata la notizia della traslazione dei resti di san Gennaro poiché essa non è attribuibile a Severo bensì al suo secondo successore Giovanni¹⁴. L'Autore del *Chronicon* potrebbe aver effettuato un'operazione retorica di pseudo-

¹¹ *Ibid.*, p. 768.

¹² DELEHAYE, *Hagiographie* cit., pp. 17 – 19.

¹³ *Chronicon Episcoporum Neapolitanorum*, Codice Vat. Lat. 5007. Ff. 9-10, in D. MALLARDO, *Storia antica della Chiesa di Napoli. Le fonti*, Napoli 1943.

¹⁴ H. ACHELIS, *Le catacombe di Napoli*, Leipzig 1937, pp. 86 – 87.

attribuzione: affidando la memoria della traslazione a un personaggio più importante nella successione episcopale, ne avrebbe garantito la fortuna. Secondo questa stessa fonte, Severo fece erigere quattro basiliche ma solo di due sono presenti indicazioni precise: una fuori le mura, vicino alla basilica di san Fortunato, chiamata ‘severiana’, perché divenne il luogo della sua sepoltura e un’altra in città, dedicata al Salvatore. A Napoli era già presente una basilica voluta da Costantino, tuttavia, Severo ne fece costruire un’altra e la dedicò al Salvatore, al fine di sancire l’autorità del Concilio di Nicea e, quindi, la consustanzialità, la pari dignità divina, di Gesù Cristo con il Padre. La sua opera di predicatore, perciò, deve essere stata costante ed eloquente in parole ed opere. Nel terzo capitolo della *Vita* l’Anonimo narra gli ultimi giorni della vita terrena del Santo e il suo trapasso. È assolutamente palese, come ha sostenuto il Delehaye, che la narrazione della morte sia un plagio dal momento che essa riprende in maniera evidente il racconto degli ultimi momenti della vita di san Paolino di Nola narrati nella lettera di Uranio¹⁵. Severo, infatti, come Paolino, ancora cosciente, domanda dove siano i suoi confratelli. A Paolino appaiono Gennaro e Martino, mentre a Severo, Gennaro e Agrippino. Anche Severo, come Paolino, si domanda dove siano i suoi fratelli e, di fronte, alla risposta ingenua del nipote, il diacono Urso, che pensava si riferisse ai chierici, risponde dicendo che, in realtà, parlava del Santo puteolano e del protovescovo napoletano¹⁶. È da notare, inoltre, che, durante il racconto del trapasso, l’Autore scrive che il Vescovo, quasi come risvegliatosi da un

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cfr. B.H.L. 6558.

pesante sonno, cominciò a recitare il “*Lucernarium*”. Sembrerebbe un’inesattezza per il fatto che l’Autore avrebbe dovuto scrivere “*Completarium*”. I bollandisti spiegano che, essendo Napoli una città di origine greca, utilizzava spesso sia il rito greco sia quello latino, perciò quello che i latini chiamavano *completarium*, presso i greci era *τό λυχνικόν*, il cui nome deriva dalle lampade che si era soliti accendere nella notte per recitare la preghiera¹⁷. Nella prefazione al primo capitolo, l’Autore utilizza, i *τόποι* retorici della *captatio benevolentiae* e della dichiarazione di falsa modestia. Specifica di voler riferire solo la verità, dal momento che “*os quod mentitur occidit animam*”¹⁸. Scrive di non essere all’altezza di una materia tanto alta ma che, tuttavia, porterà a termine il lavoro perché gli era stato ripetutamente chiesto da personaggi illustri. La sua *imperitia* è la causa della *vilitas* del suo scritto. L’argomento è così elevato per le sue capacità che, avergli affidato un tale compito, è stato come chiedere “*acqua della fonte purissima da un rigagnolo fangoso*”¹⁹. L’ordine delle parole all’inizio del racconto è turbato. L’Autore scrivendo: “*Rem novam et inauditam his temporibus accidit nobis Severum [...] operari mirabilia*”²⁰, sembra quasi essere un contemporaneo di san Severo. Il senso, invece, è che i miracoli compiuti dal Santo sono una *rem inauditam* per i tempi in cui è stata composta la *Vita*. Il nucleo centrale

¹⁷ Cfr. AA. SS., *Aprilis* cit., p. 770.

¹⁸ *Ibid.*, p. 768.

¹⁹ Cfr. “ [...] *aquam purissimi fontis a caenoso rivulo*” in AA. SS., *Aprilis* cit., p. 768.

²⁰ *Ibid.*

della *Vita* è, dunque, il racconto del miracolo che divenne il cardine del culto in suo favore.

Traduzione della Vita Severi

Un uomo, come di consueto, entrò nei bagni per lavarsi. Dopo essersi lavato con l'acqua, il custode dei bagni gli chiese il pagamento dell'obolo²¹ che ciascuno era solito dare come prezzo del bagno. Ma quegli, avendo dimenticato di portare l'obolo, non poté saldare il debito del bagno. Cominciò a pregarlo dicendo con grande sollecitudine: «Ti prego, o amico carissimo e compare²², attendi un po' fino a che io non ritorni a casa, e con piacere ti riporterò in fretta l'obolo che ti devo dare come prezzo per il bagno. Quegli a lui: «Va' in pace, e non preoccuparti di tali cose; purché tu non perda tempo a rendermi l'obolo che mi devi dare». Subito, appena entrò in casa sua, si dimenticò di restituire l'obolo che doveva al custode dei bagni. Il fatto è che non passò molto tempo che quell'uomo morì; non appena il custode dei bagni venne a sapere che era morto il suo debitore, senza

²¹ Cfr. C. DU CANGE, s.v. 2. *Ovum*, in *Glossarium mediæ et infimæ Latinitatis*, conditum a C. Du Fresne Du Cange, auctum a monachis ordinis S. Benedicti cum supplementis integris D.P. Carpenterii, digessit G.A.L. Henschel, editio nova aucta a L. Favre, voll. 10, Paris 1883-1887 (rist. Graz 1954), t. 6, p. 81, col. c: «*Monetæ Gothicæ species, ab ovali forma forsitan ita nuncupatæ, ut notant docti viri ad Vit. S. Severi tom. 3. Apr. pag. 768. col. 1*».

²² Cfr. DU CANGE, s.v. *Comperter*, in *Glossarium* cit., t. 2, p. 463, coll. a-b: «*Quasi simul ejusdem filii pater, qui filium alicujus baptizat, vel Christianum facit, vel ad baptismum, vel ad Confirmationem tenet [...] Sodalitatis, amicus, quomodo Comperter non raro dicunt*».

avergli restituito l'obolo, insorgendo, citò la moglie di lui davanti al prefetto della città, perché suo marito gli avrebbe dovuto dare cento soldi d'oro. Allora quella, invocando e giurando, cominciò a piangere e a dire: «Volesse Iddio che mio marito non ti fosse stato debitore dei soldi». A lei il giudice della città diede tale verdetto e cioè che o la stessa donna pagasse il debito o lo stesso creditore prendesse lei insieme con i suoi figli al suo servizio. Quella subito, alzandosi triste con i capelli sciolti e con la veste strappata dalla testa fino ai piedi, alternando le lacrime alle parole, andò dal servo di Dio, il vescovo Severo. E, prostratasi ai suoi piedi, cominciò a pregarlo dicendo: «O Pastore santo, aiuta me, povera vedova, perché un uomo malvagio con le sue menzogne mi opprime, vuole tenere me insieme con i miei figli al suo servizio e mi dice che mio marito gli avrebbe dovuto dare cento soldi d'oro che mio marito, [invece,] non gli doveva affatto. Aiutami, o santissimo vescovo Severo; e, come il santissimo profeta Daniele liberò Susanna da una falsa colpa²³, così anche tu libera me, o santissimo padre, perché ingiustamente sono stata condannata dal mio menzognero nemico». A lei il beatissimo confessore di Cristo e vescovo Severo disse: «Esiste davvero il Signore perché io non ho i soldi né alcun'altra cosa con cui ti possa riscattare. Ma aspettami un po' fino a domani, perché il Signore sta per compiere le sue meraviglie». La tomba si trovava, infatti, fuori della porta della città, dove lo stesso Severo, confessore e vescovo del Cristo di Dio, aveva preparato per sé il futuro sepolcro per la sepoltura, e proprio lì la stessa donna aveva sepolto suo marito.

²³ Cfr. Dn 13.

L'uomo di Dio, che sempre si era rivestito di misericordia, vedendo che la donna era in tanta mestizia, si commosse profondamente. Come era consuetudine della sua città, diede un campanello a un suo chierico, affinché girasse attorno alla nobile città e, al suono del campanello, di corsa tutti si riunissero a frotte presso la chiesa dell'episcopio di nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo, affinché fosse mostrato a tutti il miracolo che il Signore stava per compiere attraverso il suo vescovo Severo. Dopo essere, dunque, tutti convenuti alle prime luci dell'alba e, dopo essersi raggruppati insieme uomini e donne, portarono con sé la croce del Salvatore, il Signore nostro Gesù Cristo; e con litanie e salmi e cantici giunsero dalla chiesa dell'episcopio fino a fuori della porta della città al sepolcro già menzionato. O quante lacrime lì effusero, implorando la misericordia di Dio, monaci e sacerdoti, chierici e laici, donne e bambini, vedove e orfani, affinché il Signore esaudisse i loro lamenti. In verità quella donna, che era profondamente amareggiata, non lasciava il vescovo, ma lo seguiva passo passo, e elevava la sua voce al cielo, affinché Dio si degnasse di liberarla da tanto male. Allora, il beatissimo confessore di Cristo Severo, vedendo la sua gente in grande pianto e tristezza elevare la voce al cielo e la vedova insieme con gli altri versare tante lacrime, scoppiò anche lui in lacrime e, rivolto al Signore, mentre piangeva a dirotto, così cominciò a dire: «Signore Gesù Cristo, Figlio del Dio vivo, che hai resuscitato con la tua voce Lazzaro morto da quattro giorni²⁴, resuscita tu questo morto, affinché ci dica se è vero o no il debito che costui chiede a sua moglie»: e

²⁴ Cfr. Gv 11, 1-44. L'espressione *quatruiduanum Lazarum* richiama in particolare Gv 11, 17.

subito ordinò di aprire il sepolcro. Mentre tutti già volgevano lo sguardo al cadavere, che ormai da molto tempo giaceva senza vita, allora il beatissimo confessore di Cristo e vescovo Severo così cominciò a dire: «Nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, Figlio del Dio vivo, risorgi, e siedi sulla tua tomba e di' a noi se dovesti dare o no i soldi a quest'uomo che perciò opprime tua moglie insieme con i tuoi figli». Mirabile è la misericordia di Dio che in nulla volle contristare il suo vescovo. Quello subito, al suono della voce vicina, si risvegliò come dal sonno e cominciò a parlare dicendo: «Per Gesù Cristo, Signore nostro, al cui cospetto tu stai e preghi giorno e notte, io non devo dare né soldi né nessun'altra cosa se non soltanto un obolo per lo stesso bagno in cui mi lavai». Allora quell'uomo perfido quant'altri mai dichiarò che non doveva dargli niente di più se non soltanto un obolo. Allora, insorgendo tutti contro di lui, lo vollero lapidare, ma il beatissimo confessore Severo proibì che si facessero tali cose, dicendo: «Non è lecito a noi rendere il male per il male ma, preoccupandovi del bene, ricordate, fratelli carissimi, quante e quali cose sopportò il Signore nostro Gesù Cristo per la nostra salvezza». Allora, rivolto al defunto, il beatissimo confessore di Cristo disse così: «O uomo, vuoi vivere ancora in codesto secolo presente o pregherò per te Dio onnipotente, affinché ti faccia godere dell'eterna beatitudine tra i suoi santi? Quello gli rispose: «Se ti piace, o santissimo pastore e vescovo, concedi che io sia tra i santi partecipe della beatitudine». A lui il vescovo rispose: «Riposa in pace tranquillo, infatti, anch'io pregherò il Signore Gesù Cristo affinché tu meriti di ottenere ciò che desideri.

Analisi e commento della Vita

La *Vita Severi* sembra rispondere pienamente ai modelli agiografici individuati dal Delehaye²⁵. È evidente, infatti, la sostituzione di una tipologia astratta di santità a quella particolare del vescovo che, perdendo sempre più i caratteri individuali, si uniforma a quello di Cristo e dei santi. Il motivo leggendario, sicuramente trasmesso e non inventato dall'autore, addirittura prevale sui dati biografici. Il racconto del meraviglioso, del miracoloso, è capace di una forza espressiva enorme che porta all'esagerazione dei sentimenti da parte della folla come quando, per esempio, essa esalta il vescovo che aveva compiuto il miracolo e giunge a provare un odio profondo, quasi mortale, nei confronti dell'impostore. La dubbia moralità della folla è sempre equilibrata dalle parole del Santo che è capace di sedare le passioni dell'animo popolare e ricondurre il gregge sulla retta via. Il *dux terrae*, a cui si rivolge il custode dei bagni per farsi restituire il debito dalla vedova, è un personaggio di fondamentale importanza cronologica. Prima della dominazione longobarda, infatti, non c'erano i *duces terrarum* ma *praefecti* e *iudices* mandati dall'imperatore romano²⁶. L'*ovum* di cui parla il manoscritto, rilevano i bollandisti, è l'obolo, tipica moneta chiamata così probabilmente per la sua forma ovale che ricorda, appunto, quella dell'uovo. Nel corso della narrazione del miracolo, san Severo assume sempre più le caratteristiche

²⁵ H. DELEHAYE, *Le leggende agiografiche*, Firenze 1910, vol. VII – IX.

²⁶ Cfr. AA. SS., *Aprilis* cit., p. 769.

del santo, esemplandosi sui modelli delle leggende agiografiche, fino ad avvicinarsi addirittura alla figura di Gesù che risuscita Lazzaro²⁷. Il vescovo assume, così, i connotati dell'uomo giusto e pio che soccorre gli orfani e le vedove e del 'buon pastore' che difende il suo gregge dall'attacco dei lupi. Dimostra di non essere legato alle ricchezze e di non vedere la ricchezza materiale come rimedio alla cattiva sorte ma di confidare sempre nell'aiuto di Dio e di tenere all'affermazione della giustizia. Sull'esempio dei grandi personaggi dell'Antico Testamento, Severo dimostra di avere più in considerazione gli ultimi, di cui proprio la vedova e gli orfani sono l'emblema, piuttosto che i ricchi e i potenti. Il custode dei bagni, invece, assume l'aspetto dell'uomo malvagio e prevaricatore che sarà punito dalla giustizia di Dio per le sue azioni. Severo diventa il profeta attraverso il quale Dio parla e opera meraviglie. Severo, poi, prima di richiamare il morto dal sepolcro, vedendo la vedova e il popolo in lacrime, si commuove profondamente proprio come fece Gesù davanti alla tomba dell'amico Lazzaro (Gv 11, 1 - 44). La bontà e la potenza del vescovo, alla fine del racconto, vengono espresse dalla sua capacità di intercedere presso Dio. Un elemento determinante per ripristinare il culto del Santo sarebbe stato proprio il suo ruolo di intercessore affinché i suoi fedeli "*quid postulant mereant adipisci*"²⁸. Il desiderio dell'uomo risuscitato di tornare nella gloria di Dio pone, infine, l'attenzione sulla fugacità delle gioie presenti, sul carattere transitorio della vita terrena contrapposta all'eternità del premio paradisiaco. La Bibbia è certamente il substrato di

²⁷ DELAHAYE, *Hagiographie* cit., p. 18.

²⁸ Cfr. AA. SS., *Aprilis* cit., p. 769.

riferimento anche per la *Vita Severi* come per le altre opere agiografiche che si ispirarono alla riforma gregoriana²⁹. Il Santo di cui traccia la vita è esemplato sul modello dei profeti e degli apostoli. È necessario precisare che, i riferimenti biografici, presenti nel *Chronicon*, sono scarni ed essenziali, perciò, per l'Autore, la leggenda divenne fondamentale per tracciare le caratteristiche del Santo. Ecco perché, i maggiori riferimenti, espliciti o solo allusivi, si concentrano soprattutto nel racconto del miracolo: così, infatti, si poteva ricostruire una agiografia adatta alle finalità catechetiche e culturali. Le reminiscenze bibliche fanno da ipotesto all'intera narrazione ma l'Autore, più volte, cita passi scritturistici esplicitamente e per intero. Già nel prologo, infatti, l'Anonimo riporta un versetto del libro della Sapienza (Sap 1,11): "*Os quod mentitur occidit animam*". I rimandi biblici espliciti del prologo hanno l'importanza retorica della *captatio benevolentiae*. L'Autore avvalora, così, il suo scritto e la sua figura di 'scrittore veritiero'. Nella prima parte della *Vita*, l'Autore paragona l'atteggiamento di Severo a quello del profeta Daniele nei confronti di Susanna e allo stesso Gesù che risuscita Lazzaro. Fa dire, infatti, alla vedova: "*Esto mihi adiutor, o santissime Pontifex Severe, et sicut sanctissimus Daniel propheta liberavit Susannam de falso crimine, ita et tu me libera [...]*". L'atteggiamento di Severo, poi, oltre alle sue parole, ricorda quello di Gesù che risuscita Lazzaro (Gv 11, 1 – 57). Il vescovo, infatti, si commuove davanti al pianto della vedova e dei presenti, prega, ordina di aprire il sepolcro e comanda al morto di

²⁹ A. LOTITO, *La Vita di San Marco di Aecae*, Foggia 2011, p. LXII.

alzarsi. È importante precisare che in entrambi gli episodi sono sempre le donne a intercedere per il miracolo: prima Marta e Maria, le sorelle di Lazzaro e poi la vedova del defunto. Nella seconda parte della *Vita*, i riferimenti biblici sono molto espliciti. L'Autore nel descrivere la basilica severiana dedicata al Cristo Salvatore, fa riferimento ai personaggi veterotestamentari presenti nel mosaico: Isaia, Geremia, Daniele, Ezechiele. Anche la terza parte è ricca di reminiscenze bibliche anche se non abbastanza esplicite. Durante il racconto della morte del Vescovo, infatti, l'Autore scrive che egli celebrò prima la messa e poi pregò per la pace per i suoi chierici. L'episodio ricorda molto il 'testamento' spirituale di Gesù narrato da Giovanni, in cui Egli, durante l'Ultima Cena, prega il Padre per i suoi apostoli affinché rimangano nel Suo amore (Gv 15). Il Vescovo eleva le mani al cielo e si chiede da dove verrà l'aiuto proprio come Gesù nel Getsemani e, infine, è da evidenziare soprattutto il terremoto che scosse la stanza del Vescovo all'ora quarta della notte come il terremoto (Mt 27,51) che scosse la terra al momento della morte di Gesù.

Il *Libellus Miraculorum*, invece, sarebbe stato scritto da un 'arcipresbitero Giovanni', autore del carne inserito alla fine dello scritto. Fu composto probabilmente intorno al 1046. Tenendo presente le notizie a proposito dei chierici della basilica severiana, è possibile riscontrare che, nella prima metà del secolo XI, il primicerio era un certo Giovanni, detto Spataro³⁰. Giovanni morì prima del 1071; il 5 ottobre di quell'anno, infatti, i suoi figli davano

³⁰ AMBRASI, *S. Severo un vescovo di Napoli* cit., p. 48.

in mezzadria il podere di S. Sossio, possedimento della chiesa. Bisogna precisare, inoltre, che i riferimenti cronologici presenti nel testo non permettono una datazione più alta. L'Autore scrive, infatti, che il miracolo di cui parlerà, è avvenuto al tempo in cui Enrico Teutonico discese in Italia per l'incoronazione da parte del papa: "*Tempore quo Henricus Theutonicorm rex, Conradi filius, Romam, ut imperii coronam ab apostolica sede sumeret*". Il riferimento cronologico, invece, per il secondo dei miracoli *post mortem* di Severo di cui l'Autore parla è ai tempi "*Sergii et Ioannis, magistri militum urbis Parthenope*". Secondo i bollandisti, i due personaggi possono essere collocati cronologicamente o nel 1031, anno in cui sono ricordati dal Chioccarello un Sergio e Giovanni, "*eminentissimi consules et duces*", o nel 1134, quando il "*dux et magister militum*" era un certo Giovanni che fece una grande donazione alla Chiesa guidata dall'arcipresbitero Sergio. Il *libellus* fu voluto dallo stesso Capuano, quasi come un *ex voto* al Santo, al fine di perpetuarne nei posteri la memoria. È evidente che la parte relativa ai *miracula* sia un'aggiunta alla *Vita*: l'Anonimo, infatti, comincia a scrivere ponendo i classici canoni della falsa modestia e della *inperitia*, che non avrebbe avuto senso ripetere se l'autore fosse lo stesso della *Vita*. È posta in primo piano l'opposizione tra l'altezza del contenuto del *libellus* e la bassezza stilistica dell'autore; poiché, tuttavia, egli è ben conscio del ruolo di edificazione spirituale che avrà il suo scritto, proverà ad accingersi invocando, innanzitutto, l'aiuto di Dio. È degna di nota la trasposizione in ambito cristiano dei modelli classici: infatti, nell'*incipit* del *libellus* l'Autore rispetta i *τόποι* retorici del saluto e

dell'omaggio al committente, della *captatio benevolentiae*, della falsa modestia e sostituisce la classica invocazione alle Muse ispiratrici, con la cristiana preghiera a Dio. È da evidenziare che lo scrittore cristiano basa la sua dichiarazione di modestia non tanto sulla sua *inscentia* a livello retorico e stilistico, ma, soprattutto, rispetto al contenuto di ciò che deve scrivere. L'Autore, cioè, si sente piccolo e non adatto a parlare di Dio e delle Sue meraviglie. Lo scritto si pone in linea con i canoni agiografici medievali. L'Anonimo spiega innanzitutto il genere del suo lavoro dicendo che la materia del suo *libellus* sarà raccontare le meraviglie che Dio ha voluto compiere attraverso l'aiuto dei suoi santi, tra cui, appunto, proprio san Severo. Riferisce le fonti del suo scritto e, per avvalorarne la veridicità, tiene ad evidenziare il fatto che ha usato solo fonti orali e dirette: è il committente stesso, il Capuano, che ha ricevuto il miracolo e lo ha raccontato.

Il culto di san Severo, in questo *libellus*, sostituisce quello degli eroi pagani. L'Autore scrive, infatti, che Dio elargisce il Suo aiuto attraverso i suoi *Sancti Milites*, riferendosi non solo al classico san Giorgio ma anche a Severo e Agnello che, come soldati, difendono il credente dalle tentazioni del male e combattono al loro fianco non più solo per la salvezza fisica, come succedeva in ambito pagano, ma ora, soprattutto, per quella dell'anima. Il riferimento e il passaggio dai modelli classici a quelli cristiani è evidente in alcune pratiche come l'*incubatio*, che vengono 'cristianizzate'³¹. I due miracoli riportati nel *libellus* non ebbero molta fortuna. Non si ha prova di

³¹ DELEHAYE, *Le leggende* cit., p. 215.

ricezione, infatti, né nei manuali liturgici né in campo artistico. Il racconto comincia con la chiara delimitazione cronologica, di cui si è detto, al fine di fornire maggiore attendibilità allo scritto. La datazione del primo prodigio, dunque, è abbastanza certa: quando nel 1046 il re Teutonico Enrico³² scendeva verso Roma per essere incoronato dal papa, l'esercito napoletano, guidato da un certo Giovanni, assediò Pozzuoli per espugnarla. In questa circostanza, il Capuano, che era tra i combattenti, fu colpito da una freccia che si conficcò tra l'occhio e la tempia. Vani furono i tentativi di estrarla sia da parte degli altri soldati, sia da parte dei medici napoletani, dai quali era stato condotto. Così, "*omissis humani certaminibus*", chiese aiuto a Dio facendosi portare nella chiesa di san Giorgio per invocare san Severo, che lì era sepolto, e gli altri santi. Restò molto tempo in chiesa, notte e giorno, come, appunto, era usanza presso i pagani per chiedere aiuto alla divinità e poi tornò a casa. L'evento notturno successivo ben si inserisce sia nella tradizione pagana sia in quella biblica del sogno rivelatore in cui Dio mostra la Sua benevolenza e il Suo proposito di aiutare l'orante. L'uomo, svegliatosi e ripensando al sogno, decise di recarsi prima in chiesa a pregare e, solo dopo aver recitato l'Ufficio Mattutino, ricevette, davanti a tutto il popolo, il miracolo: infatti, la freccia uscì senza l'intervento umano. L'Autore per evidenziare innanzitutto la veridicità di ciò che scrive, fa riferimento ai testimoni del fatto – *clericis et orantes* – e, inoltre, presenta l'intervento di Dio, attraverso i Suoi santi, proprio come un prodigio e non solo come

³² Cfr. AA. SS., *Aprilis*, p. 771.

avvenimento privato e personale. Il fine di Dio è la conversione e la fede e non solo la guarigione fisica: ecco perché il miracolo non è avvenuto in segreto ma davanti a tutti e tutti “*magna lauda deo dedere*”. Il secondo fatto straordinario narrato nel *libellus* ha come protagonisti un certo Pietro Volicaci, originario della città calabrese di Amantea, e sua figlia Orsa. L'uomo, pio e devoto, offriva ogni giorno preghiere e candele a Dio nella chiesa dei santi Giorgio e Severo. Fu insidiato dal demonio affinché diventasse un bestemmiatore e oppositore di Dio ma, proprio quando si era allontanato dalla fede, sua figlia venne colpita da una grave forma di paralisi. Così, tornato in sé, pregò nuovamente Dio, chiedendo l'intercessione di San Severo proprio sul luogo dove giaceva il suo corpo. Dopo un'intensa e profonda preghiera, mentre ancora era prostrato sul pavimento, gli fu portata la figlia perfettamente guarita. Il *libellus* termina con il carne che offre informazioni sull'autore dell'opuscolo e sulla datazione dell'opera. L'Autore, infatti, scrive nel carne che Pietro Volicaci si recò presso la basilica di san Giorgio Maggiore a Napoli per chiedere a san Severo la guarigione di sua figlia Orsa, poiché lì erano conservate le sue reliquie: “*Cucurrit ad sacratissimum altare, quo eius corpus quiescit*”, quindi la narrazione è sicuramente successiva alla traslazione dei resti mortali del Santo dalla basilica extra-moenia³³.

³³ AA. SS., *Aprilis* cit., p. 771.

Testimonianze dell'episcopato severiano:

Simmaco e Ambrogio

Quinto Aurelio Simmaco, rappresentante autorevole della religione pagana, in quanto pontefice massimo, oltre che senatore e prefetto di Roma, è il testimone più oggettivo delle virtù di Severo. Egli visitò Napoli perché continuava ad essere ancora una città molto legata al paganesimo. Simmaco stesso scrisse i motivi della sua visita al console della Campania Cecino Decio Albino³⁴. Durante la permanenza a Napoli deve aver conosciuto sicuramente Severo o, almeno, deve aver largamente sentito parlare del suo operato e ne parla in un'epistola del 397/398 indirizzata allo stesso Console. Il Pontefice Massimo raccomanda il Vescovo a Decio chiamandolo 'fratello', descrivendolo come un uomo lodevole e unanimemente stimato da tutte le sette religiose. Egli è, dunque, testimone oculare del suo operato e della stima di cui gode ma è osservatore, soprattutto, del clima di pace e tolleranza che si respirava a Napoli. L'aria di serenità della città partenopea determinava, certamente, la convivenza tra le diverse sette religiose. Questa, probabilmente, è anche la pace cui si riferisce Ambrogio nella sua lettera al Vescovo. Poiché non può eccedere nell'elogio, sia per non vestire i panni del lodatore sia per il suo status di pagano, rimanda a Decio il compito di sperimentare la veridicità di quanto detto. Per non peccare di negligenza, tuttavia, non può tacere i meriti del vescovo.

³⁴ AMBRASI, *S. Severo* cit., 20.

La grandezza della personalità di Severo è testimoniata anche dalle parole di sant’Ambrogio di Milano. Ambrogio e Severo probabilmente si conobbero in occasione del Concilio di Capua, voluto proprio dal vescovo di Milano nel 392. In questa occasione venne sottolineata l’importanza dell’unione tra i cristiani d’Occidente e quelli d’Oriente. Uno degli argomenti all’ordine del giorno, infatti, fu stabilire chi fosse il vero patriarca della Chiesa di Antiochia tra Flaviano, eletto ufficialmente dalla Chiesa d’Oriente, e Paolino, sostenuto dai vescovi d’Occidente³⁵. Argomento del Concilio fu anche la questione della perpetua verginità di Maria messa in discussione dalla tesi di Bonoso³⁶. Si presume, dunque, che, data l’importanza dell’incontro, Severo fosse tra i presenti. Che Ambrogio fosse in ottimi rapporti con la Chiesa campana è testimoniato anche dalla forte amicizia che lo legava a Paolino di Nola. La familiarità tra i vescovi si irradiava, di conseguenza, alle rispettive Chiese; infatti, al ritrovamento a Milano delle reliquie dei santi martiri Gervasio e Protasio, seguì il culto a Napoli e nella basilica di San Felice a Fondi a cui le reliquie erano state donate proprio da Ambrogio. Nel *Calendario Marmoreo* c’è la testimonianza del culto dei santi milanesi: san Nazario il 28 luglio, san Gervasio e Protasio il 18 giugno³⁷. Nelle epistole di Paolino si legge il rispetto e la stima che i vescovi campani nutrivano nei confronti del vescovo milanese. È possibile pensare che anche

³⁵ AMBRASI, *S. Severo* cit., 5.

³⁶ Cfr. J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, III. *Canones Conciliorum Ecclesiae Africanae*, can. 48, col. 738.

³⁷ MALLARDO, *La Campania* cit., 95.

Severo, attraverso Paolino, fosse entrato in amicizia con la Chiesa di Milano e, quindi, con Ambrogio. Nell'aprile del 386 Ambrogio scrive una lettera a Severo per raccomandare alla sua protezione e alla sua ospitalità il compresbitero Giacomo che era partito dalla Persia. Alcuni studiosi hanno identificato il prete oggetto delle preoccupazioni di Ambrogio con Giacomo il Panacoreta³⁸. Paolino, infatti, diacono del Vescovo di Milano, nella *Vita del suo Maestro* scrive che «[...] *duo sapientissimi viri Persarum*» erano giunti a Milano poiché avuto notizia della grande fama del Vescovo³⁹. Giacomo cercava serenità e riposo ‘*a terribilibus et saevis curarum aestibus*’. Dall'epistola di Ambrogio si evincono i sentimenti di affetto e stima che lo legavano al vescovo partenopeo. La Campania è vista come un luogo felice, estraneo a ciò che stava accadendo nel mondo. Lontano “*non solum a periculis, sed etiam ab omni strepitu*”. Le incursioni barbariche non avevano ancora intaccato la serenità della Regione che tanto riposo offriva ai romani. Ambrogio riteneva che la Campania fosse proprio quel luogo ameno che il Signore “*ha fondato sui mari e stabilito sui fiumi*”. Il vescovo di Milano pensò alla Campania per il suo confratello perché essa gli avrebbe procurato non solo serenità al corpo, tenendolo lontano dalla guerra, ma soprattutto allo spirito. L'uomo, infatti, solo libero dalle preoccupazioni del mondo può dedicarsi alla preghiera e pensare a quelle cose “*quae sunt*

³⁸ A. BAUNARD, *S. Ambrogio*, traduzione in italiano di G. Scurati, Alba 1941, 453.

³⁹ J. P. MIGNE, *Patrologiæ cursus completus, series latina*, I-CCXXI, Parisiis 1844-1864, 14, col. 35.

Domini”. L’epistola contiene anche un’informazione biografica; Ambrogio, infatti, scrive che ha 53 anni e soffre nel corpo. La lettera è ricca di rimandi biblici. L’Autore cita esplicitamente Davide, il Salmo 23 e il 119, i profeti e Paolo della I ai Corinzi. Per il vescovo di Milano, la Bibbia non è materiale da citare per ostentare la propria erudizione ma è tutto il suo pensiero ad essere intriso di Sacra Scrittura. A uno stile chiaro e scorrevole, di reminiscenza classica, Ambrogio unisce i contenuti cristiani. Anche se l’argomento ‘ufficiale’ dell’epistola è richiedere l’ospitalità per Giacomo, il Vescovo di Milano approfitta per salutare Severo e per confidare le proprie contrizioni e preoccupazioni. Lo scritto, perciò, ha carattere privato. Ambrogio contrappone l’amenità dei lidi campani alle angustie del milanese. La tranquilla vita napoletana è opposta agli assalti barbarici che avvenivano nelle sue zone. La serenità dello spirito, ‘lontano dalle tempeste’, è in antitesi alle fatiche e ai pericoli che provocano apprensione per il futuro. La “*veritas futurae perfectionis*” è adombrata dalle tenebre di tali pericoli e tormenti. In questo scenario, la vita tranquilla della Campania, che Ambrogio ben conosceva grazie non solo a Severo ma anche a Paolino di Nola, rappresenta uno dei pochi porti sicuri nelle tempeste della vita. Il saluto, alla fine della lettera, è un messaggio ricco di sentimenti fraterni che il Vescovo di Milano esprime al Vescovo di Napoli. Ambrogio chiede a Severo di continuare a volergli bene come già fa. Nel saluto sembra risuonare il nome di tutta la Chiesa di Milano che, esprimendo sentimenti d’amore per il Vescovo di Napoli, evidenzia la stima e l’amicizia tra le due Chiese. È la Chiesa di Milano che, con il suo vescovo, saluta la Chiesa di Napoli nella persona del

suo vescovo e si raccomanda ai suoi sentimenti che si traducono in una preghiera reciproca, costante, nella comune lotta all'arianesimo e nella venerazione per chi era morto nel combatterlo.

Le costruzioni severiane

L'autore del *Chronicon* si sofferma nella descrizione e interpretazione delle decorazioni della basilica intra – moenia dedicata al Cristo Salvatore, la più importante tra quelle volute da Severo. L'abside è l'unica parte dell'opera oggi superstite. Fu fatta a filari alterni di tufi e mattoni. Tre archi poggiavano su colonne romane. Lo spazio interno che si apriva era, dunque, a mezza luna o 'falce lunata'. Probabilmente, considerando l'unicità della costruzione, il Vescovo fece giungere artisti dalla Siria o, in generale, dall'Oriente cristiano. Poco resta oggi dei mosaici che decoravano l'abside. L'autore del *Chronicon*, tuttavia, affida alla storia una vivida immagine che è riuscita a giungere fino ad oggi. La raffigurazione musiva ritraeva al centro del catino dell'abside il Cristo Salvatore in trono, circondato dagli apostoli. In basso erano visibili quattro profeti che l'autore identifica grazie alle caratteristiche iconografiche. Sotto ogni figura era possibile leggere una scritta rappresentativa. Il primo, Isaia, aveva una corona d'olivo, simbolo della perpetua verginità di Maria e della pace: ai suoi piedi, infatti, si poteva leggere "*Fiat pax*". Geremia offriva uva, simbolo delle abbondanti virtù di Cristo e prefigurazione del vino-sangue di Gesù versato sulla croce. La scritta relativa al profeta era "*In virtute tua*". Daniele, il profeta

apocalittico, era rappresentato nell'atto di portare spighe di grano, simbolo della seconda venuta di Cristo, del giorno del giudizio in cui il grano sarà separato dalla pula. Sotto questa figura c'era scritto "*Et abundantia*". Concludeva la schiera dei profeti Ezechiele che portava rose e gigli, annunciando il Regno dei Cieli preparato per i fedeli e il riferimento biblico relativo era "*In turribus tuis*"⁴⁰. Il rosso delle rose, infatti, indica il martirio e il bianco la purezza. È importante riferire, però, che il Mallardo identificò nei quattro personaggi molto più semplicemente le quattro stagioni⁴¹: l'inverno, l'olivo; la primavera, i fiori; l'estate, il grano; l'autunno, l'uva. Se, da una parte, i doni offerti fanno pensare effettivamente ai frutti tipici di ogni stagione, dall'altra è strano vedere figure maschili in queste vesti e, soprattutto, non si spiegherebbe la loro funzione in un contesto di così grande catechesi visiva.

A Severo è attribuita la costruzione del Battistero di san Giovanni in Fonte, annesso alla basilica di santa Restituta. Poiché è ancora visibile e conserva, insieme alla vasca, anche gli affreschi originali, esso è considerato il più antico d'Occidente: è anteriore, infatti, di circa un trentennio a quello voluto da Sisto III in Laterano. La sua attribuzione è stata spesso oggetto di discussione. Alcuni studiosi hanno voluto individuarne il committente in Costantino o nel vescovo Sotero. Uno degli studiosi più attenti del Battistero, il Maier, esclude le altre attribuzioni adducendo, a favore di Severo, l'affermazione di Giovanni Diacono che, nel suo *Chronicon*, scrive così

⁴⁰ Cfr. *Chronicon Episcoporum Neapolitanorum* cit., Ff. 9-10,

⁴¹ D. AMBRASI, *Bollettino dell'Archidiocesi di Napoli*, 49, Napoli 1968, 211.

alla voce *Soter*: “*Hic ecclesiam catholicam beatorum apostolorum in civitate constituit, et plebem post S. Severum secundus insituit [...]*”⁴².

Il termine ‘*plebes*’, tenendo presente soprattutto gli studi sul lessico latino medievale del Du Cange, deve essere inteso come ‘chiesa battesimale’, parrocchia, come un luogo, cioè, in cui si riunivano clerici e laici e si poteva amministrare il battesimo: dunque, doveva esserci un battistero⁴³. In ogni caso, è evidente che Giovanni Diacono abbia voluto attribuire a Severo se non il primato, almeno l’antecedenza rispetto a Sotero. Sulla base degli studi artistici condotti sul Battistero e sugli affreschi, è possibile affermare che essi risalgono all’ultimo trentennio del IV secolo, quindi, al periodo dell’episcopato di Severo. Nell’arte di questi decenni, infatti, si avverte fortemente “*l’eterogeneità delle mani*” e “*il trapasso dal linguaggio classico a quello medievale*”⁴⁴. La pianta del Battistero è quadrata e, attraverso un tamburo ottagonale, termina in una cupola. Il numero otto, in particolare nell’architettura dei battisteri, è di grande rilevanza simbolica. Indica, infatti, l’ottavo giorno: la risurrezione, la nuova creazione. Il neofita ‘moriva’ per risorgere a una nuova vita da cristiano. Forti sono i riferimenti all’arte sasanide – persiana: infatti, per il passaggio dai quattro angoli del tamburo, sono state collocate quattro ‘trombe d’angolo’ o

⁴² AA. SS., *Aprilis* cit., 768.

⁴³ Cfr. DU CANGE, s.v. *Plebs*, « *Plebes* », *Glossarium mediae et infimae latinitatis* cit., t. 6, col. 363c.

⁴⁴ P. PARISSET, *I mosaici di San Giovanni in Fonte nello sviluppo della pittura paleocristiana a Napoli*, in *Chaiers Archeologiques* 20, Paris (1070), 12.

nicchie, elementi certamente estranei all'architettura romana⁴⁵. Per sostenere tale argomentazione, alcuni illustri studiosi di storia dell'arte, come lo Strazzullo, scrivono che tali elementi sono stati riscontrati solo a Tivoli e giustificati dal gusto orientaleggiante dell'imperatore Adriano. La vasca è di forma tonda ed ha una profondità di sessanta centimetri. Il catecumeno veniva immerso nell'acqua fino alle ginocchia per poi essere battezzato attraverso l'atto del versare l'acqua sul capo. In quest'atmosfera mistica, il neofita, guardandosi attorno, vedeva i personaggi biblici rappresentati che lo introducevano nel mistero che si stava compiendo. Nei mosaici predomina il colore blu, in piena corrispondenza con l'arte musiva del IV secolo che metteva in luce le distanze spaziali attraverso le sfumature di colore e la contrapposizione tra colori forti in primo piano e sfondi blu⁴⁶. Sono stati individuati artisti diversi per la realizzazione dei mosaici o anche 'botteghe diverse'⁴⁷. È chiara, ad esempio, la contrapposizione stilistica, evidenziata dal Munoz, tra le teste degli otto santi che portano la corona d'alloro e la testa di Cristo nella scena della *traditio legis*. I santi della stefanoforia sono classicheggianti, oltre che negli abiti, nella forma dei volti, per i capelli, per l'atteggiamento. Cristo, invece, nella scena della consegna della legge, è rappresentato con la testa a forma di 'triangolo capovolto' e, quindi, di aspetto certamente più bizantineggiante. Al centro della

⁴⁵ J. P. HERNANDEZ, *Nel grembo della Trinità. L'immagine come teologia nel Battistero più antico d'Occidente*, Cinisello Balsamo 2004, 13.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Id.*

volta si staglia, in un tondo, il *Chrismon* circondato da un cielo stellato. Il tondo che racchiude il monogramma è circondato da una fascia dorata decorata con i simboli dell'abbondanza paradisiaca, piante e frutti, e della risurrezione, pavoni e fenici. Il *Chrismon* ha sulla sommità una corona gemmata, retta simbolicamente dalla mano di Dio, e alla base l'alfa e l'omega, le lettere apocalittiche che rimandano al tema del Cristo principio e fine di tutte le cose. In questo contesto, la gloria di Cristo risorto diventa anche la gloria futura del battezzato. Tutte le scene rappresentate hanno come filo conduttore l'acqua: la Samaritana al pozzo (Gv, 4, 5-25), le nozze di Cana (Gv 2,1-11), il Battesimo di Gesù (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22), la pesca miracolosa (Lc 5,2-11), Gesù che cammina sulle acque (Mt 14,23-33; Mc 6,48-51). Le altre scene della *traditio legis*, dell'apparizione dell'angelo alle donne (Mt 28,1-7), la fenice nimbata rimandano alla dimensione della Chiesa, con la quale Dio ha concluso la nuova alleanza in Gesù e che trae fondamento della fede nella Sua risurrezione. La sublime teologia architettonica del Battistero, dunque, voleva sottolineare, innanzitutto, che l'acqua del battesimo cristiano è fonte di vita eterna e che la Chiesa, nella quale il battezzato entrava a far parte, è custode e prosecutrice di tale messaggio di salvezza. La *traditio legis*, infatti, seppure non abbia un esplicito riferimento evangelico, simboleggia la trasmissione dell'"ammaestramento", della nuova legge, da Gesù a Pietro, e quindi l'autorità della Chiesa costituita sull'apostolo.



(Ricostruzione dei mosaici del Battistero di San Giovanni in Fonte, Napoli)

Il *Chronicon* parla anche di una basilica extra-moenia voluta dal Vescovo: “*Hic fecit basilicas quattuor, unam foris urbem iuxta S. Fortunatum [...] prius ipse iacuit in ecclesiam sui nomini consecratam*”⁴⁸. Anche nel Catalogo

⁴⁸ G. WAITZ, *Gesta Episcoporum Neapolitanorum*, in M.G.H.,

Bianchini⁴⁹, che risale al X secolo, è possibile leggere: “*Hic fecit basilicas quattuor, iuxta S. Fortunatum, nomini sui*”. Nella *Vita Severi*:

“*Hic fecit basilicas quattuor [...], unam foris urbem iuxta S. Fortunatum nomini sui consecravit*”⁵⁰.

Non si può affermare con certezza che Severo l’abbia voluta come luogo della sua sepoltura. Se così fosse, le ragioni di tale scelta potrebbero essere ricercate nel fatto che il Vescovo aveva fatto deporre le spoglie del suo predecessore Massimo proprio nella vicina basilica di S. Fortunato. Il Galante riteneva, invece, che quel luogo facesse parte di un *praedium Severi*⁵¹. Certamente, attorno alla tomba fiorì una vasta area cimiteriale. In base alle fonti, è possibile datare la catacomba tra la fine del IV e gli inizi del V secolo. Molte sono state le modifiche nel tempo, tanto che oggi, dell’antica basilica, resta soltanto un *cubiculum* che si apre nella parte destra della chiesa di San Severo alla Sanità, precisamente all’altezza della cappella dedicata al Sacro Cuore. È importante precisare che non è più possibile osservare molti dei particolari, che emergeranno dalla descrizione, a causa dell’usura del tempo e del cattivo intervento dell’uomo. Tutte le informazioni si baseranno sugli attenti studi condotti dall’Achelis, dal Mallardo e da altri importanti studiosi nel tempo in cui gli affreschi erano

Berolini, 1878, 404.

⁴⁹ *Ibid*, 407.

⁵⁰ Cfr. AA. SS., *Aprilis* cit., 769.

⁵¹ A. GALANTE, *Ricerche sull’origine della catacomba di San Severo in Napoli*, Napoli 1885.

maggiormente visibili ed analizzabili. San Severo fu sepolto, probabilmente, dove oggi sorge l'altare principale. Una lapide marmorea, posta davanti al presbiterio, attesta: "*Hic divi quodam iacuerunt membra Severi*". Il *cubiculum* è lungo 2,70 m e largo 3,30. È distrutto in parte il lato destro che poggiava su una parete della cappella del Sacro Cuore. Anche il lato sinistro è compromesso a causa della costruzione di una scalinata. La volta del loculo centrale è quasi irriconoscibile ma è possibile, tuttavia, ricostruirla sulla base delle testimonianze precedenti⁵². Oggi è possibile vedere le arcate dei tre arcosoli ma non le tombe che, invece, sono state occultate dalla nuova costruzione. I dipinti che arricchiscono il *cubiculum* sono stati eseguiti tra la fine del IV e gli inizi del V secolo⁵³. L'arcosolio mediano ha una lunghezza di 1,70 m e un'altezza di 2,30 m. La volta a tutto sesto rientra formando un incavo in cui è dipinto un cielo nel quale si distinguono cinque personaggi. Al centro dell'affresco del loculo centrale si distingue la figura di un uomo che indossa una tunica di colore chiaro sulla quale si intravede ancora una penula lunga che si riavvolge sul braccio sinistro. L'esame degli abiti ha dimostrato che essi sono confacenti con la moda romana del tempo e mostrano particolare senso di pudore e decenza. L'uomo regge un libro con la sinistra mentre alza la destra come a impartire un insegnamento. Sul capo non è raffigurato il classico nimbo dei santi ma una grossa corona d'alloro. Tale elemento potrebbe indicare non il martirio ma le virtù dell'uomo che lì era sepolto

⁵² AMBRASI, *S. Severo* cit., 29.

⁵³ V. SCANCAMARRA, *La catacomba extra – moenia di S. Severo in Napoli*, Napoli 1997, 75.

sulla base dell'espressione paolina "*Fidem servavi. In reliquo reposita est mihi corona iustitiae*" (Tm 4,8). L'elemento più importante e caratterizzante è sicuramente una lunetta vicino al tallone, che indica le origini nobili del personaggio. Se la figura corrispondesse all'uomo sepolto nel loculo, si potrebbe parlare del primo esempio di sepoltura patrizia in una zona di sepolcreti plebei e di rappresentazione iconografica di un patrizio – cristiano a Napoli⁵⁴. Il colore predominante della tunica è il rosso. L'anima regge in mano un libro per indicare la fede che ha caratterizzato la sua vita ed è contornato da quattro santi che intercedono per lui⁵⁵. Due dei quattro personaggi sono posti più in alto: quello alla sinistra della figura centrale è più anziano; è rappresentato con barba e capelli ricci e con la fronte solcata da rughe, poste a simboleggiare le sofferenze e le difficoltà affrontate durante la vita; ha un braccio sollevato e la mano appoggiata sul petto come se stesse pregando e intercedendo per il defunto. Numerosi studiosi esperti come l'Achelis, il Cecchelli e il Salazzaro hanno ritenuto che nel personaggio sia identificabile l'apostolo Pietro⁵⁶. La figura in alto alla sinistra, invece, sarebbe Paolo. Se così fosse, questa della catacomba di san Severo sarebbe la più antica rappresentazione degli apostoli a Napoli. Gli stessi apostoli furono poi raffigurati anche nelle vicine catacombe di S. Gennaro e di S. Gaudioso. San Paolo è l'unico personaggio che accenna un movimento, si protende verso il patrizio in atteggiamento benedicente e indica la corona d'alloro. È di bassa statura ed è

⁵⁴ *Ibid*, 28.

⁵⁵ *Ibid*, 27 – 28.

⁵⁶ SCANCAMARRA, *La catacomba* cit, 42.

caratterizzato da viso tondo e capelli castani ma, soprattutto, da un naso molto accentuato. Proprio per questi tratti dell'iconografia cristiana classica, gli studiosi hanno voluto identificare questo personaggio con 'l'Apostolo dei gentili'. Paolo, infatti, sulla base degli *Acta Pauli* e degli *Atti degli Apostoli*, solitamente è rappresentato piccolo di statura, rispetto a Pietro per esempio, con naso aquilino, pochi capelli e barba nera. I due apostoli vennero rappresentati insieme già dal III secolo nell'Ipogeo degli Aurelii e invocati come intercessori di salvezza. È già del II secolo, probabilmente, il medaglione di bronzo rinvenuto nelle Catacombe di Domitilla su cui è incisa la loro immagine. È possibile affermare, perciò, che si stava diffondendo l'usanza di rappresentare i due apostoli nelle catacombe perché ritenuti i più grandi intercessori, coloro che potevano dare ai defunti la corona di vittoria della fede, avendola ricevuta loro per primi con il martirio. I due personaggi indossano il pallio: questo elemento contestualizza cronologicamente i dipinti al primo decennio del V secolo poiché, da questo momento in poi, il pallio venne sostituito dalla penula. Altro elemento caratteristico riscontrato sui mantelli sono due lettere dell'alfabeto greco. Tali segni, noti come *gammadiae*, sono attestati la prima volta, in ambito letterario, in Atanasio Bibliotecario nell'*Historiae de vitis Romanorum Pontificum*, composta nel IX secolo. Il termine è usato per indicare un segno a forma della lettera greca *gamma* presente come elemento decorativo di tessuti o elementi architettonici. Uno degli studiosi che

se n'è occupato con particolare attenzione è certamente il Quacquarelli⁵⁷. Le prime attestazioni risalgono addirittura al I secolo d. C. e fanno riferimento agli indumenti ritrovati durante gli scavi a Masada⁵⁸. L'uso di rappresentare lettere sugli abiti è stato importato, probabilmente, dall'Oriente, soprattutto dall'Egitto, e poi passato nelle catacombe cristiane d'Occidente⁵⁹. Le *gammadiae* nei mosaici e affreschi cristiani compaiono sul lato corto del pallio. Non è ancora chiaro se tali lettere avessero un uso esclusivamente decorativo o, invece, simbolico⁶⁰. Il Quacquarelli riprende un'interpretazione numerologica delle lettere greche che Rabano Mauro fa nel *De laudibus sanctae Crucis*⁶¹. L'ipotesi del Quacquarelli sembra dare un'interpretazione numerologica e insieme simbolica delle lettere sulla base

⁵⁷ Cfr. A. QUACQUARELLI, *Ai margini dell'actio: la loquela digitorum*, *Vetera Christianorum* 7, 1970, 199-224; Id., *La simbologia delle lettere istologiche nel battistero degli Ariani di Ravenna*, *Romanobarbarica* 2, 1977, 231-246; Id., *Il monogramma cristologico (Gammadia) Z*, *Vetera Christianorum* 15, 1978, 5-21; Id., *I monogrammi cristologici del battistero degli ortodossi di Ravenna*, *Corsi di cultura e arte ravennate e bizantina* 26, 1979, 313-324; Id., *Il monogramma cristologico (Gammadia) H*, *Vetera Christianorum* 16, 1979, 5-20; Id., *Catechesi liturgica e iconologica alla Trinità nei primi secoli. Gammadia (lettera cristologica) I*, *Vetera Christianorum* 18, 1981, 5-31; Id., *La Gammadia pietra angolare: L*, *Vetera Christianorum* 21, 1984, 5-26; Id., *La lettera cristologica (gammadia) I nella iconografia dei primi secoli*, *Vetera Christianorum* 23, 1986, 5-19.

⁵⁸ Cfr. L. AVELLIS, *Le gammadiae*, *Vetera Christianorum* 47, 2010, 221 – 248.

⁵⁹ *Ibid*, 248.

⁶⁰ *Ibid*, 243.

⁶¹ *Ibid.*, 247

del contesto in cui si ritrovano. A partire dal lessico della *Suda*, è possibile affermare che chi indossava il pallio, *στολή*, era un personaggio che aveva un ruolo pubblico, ufficiale. Traslato in senso cristiano, i personaggi che avevano un ruolo ufficiale, pubblico, nella gerarchia ultraterrena erano i santi, i martiri, gli apostoli. La lettera greca che era possibile distinguere sui mantelli, con molta probabilità, era il grafema Γ che, secondo gli studi precedentemente menzionati, dovrebbe corrispondere al 3, il numero che simboleggia la Trinità ma che, nello stesso tempo, rimanda al terzo giorno e, quindi, alla risurrezione. Tale spiegazione rientrerebbe molto bene in un contesto catacombale in cui i due apostoli ‘ufficialmente’ indicherebbero, sia attraverso il dono della corona d’alloro sia attraverso, appunto, tali lettere cristologiche, la vita eterna che il defunto stava per ricevere in dono per la sua fede. È da notare, inoltre, che le figure sono inserite nel catino absidale che, simbolicamente, rappresenta il cielo e allude, quindi, alle realtà escatologiche. Anche se si volesse interpretare la *gammadia* Π e non Γ, ipotizzando un deterioramento dell’affresco tale da fare confondere le due lettere, bisognerebbe interpretare tale segno con il numero otto, che reinvia all’ottavo giorno, la nuova creazione e, quindi, comunque, alla risurrezione. I personaggi posti più in basso, secondo alcuni studiosi quali il De Rossi, il Salazzaro e l’Armellini, sarebbero san Gennaro e i suoi compagni di martirio⁶². Il Garrucci, invece, sostiene che i due santi sarebbero Gennaro e lo stesso Severo⁶³. La prima ipotesi, sostenuta soprattutto dal De Rossi,

⁶² V. SCANCAMARRA, *San Severo, vescovo a Napoli*, Napoli 1995, 30.

⁶³ SCANCAMARRA, *La catacomba cit.*, 42.

cadrebbe immediatamente soprattutto perché, se fosse vera, allora il personaggio centrale dovrebbe essere identificato non con un notevole ma proprio con san Gennaro ma ciò è impossibile perché è evidente l'assenza del nimbo sul capo del personaggio. L'esame delle figure presenti sulle altre pareti avvalorava l'ipotesi del Garrucci. Sull'identificazione di san Gennaro con il personaggio sotto san Pietro non persistono forti dubbi per il fatto che l'immagine del Santo con le stesse caratteristiche somatiche è presente anche nella sua catacomba. Ha volto giovane e capelli scuri e l'aureola è di diametro leggermente inferiore rispetto alle altre. San Severo dovrebbe essere identificato con il personaggio posto sotto san Paolo. È rappresentato come un uomo maturo ed autorevole. È possibile supporre che l'artista abbia voluto inserire tra i santi, dei quali si chiedeva l'intercessione per il defunto, proprio Severo che era sepolto lì vicino. Il *cubiculum*, quindi, secondo il presente studio, non può essere identificato con il luogo della sepoltura di Severo ma con quello di un patrizio romano. Severo, si è detto, doveva essere stato deposto sotto l'attuale altare. Si può ipotizzare, perciò, che la basilica antica fosse sorta sul luogo della sepoltura del Vescovo. C'è da supporre, tuttavia, che, nonostante le modifiche che la chiesa subì nel tempo e che portarono alla variazione e alla demolizione dell'antica struttura, almeno la disposizione dell'altare, sotto il quale per secoli erano state conservate le reliquie del Santo, sia rimasta invariata. La tomba del patrizio, fissa l'attenzione sul fatto che la fama della santità di Severo doveva essere diventata talmente grande che, sin dai primi anni successivi alla morte del Vescovo, l'area si riempì di

sepolcreti non solo di plebei ma anche di nobili, come, appunto, attesta il *cubiculum*. Nella catacomba, oltre alle figure dell'arcosolio centrale, sono ancora ben visibili altri personaggi. Nell'estradosso dell'arcosolio di destra è ben visibile san Protasio, martire milanese, di cui Ambrogio promuoveva il culto. Una fascia rossa sopra la sua testa, infatti, ne riporta il nome. Dall'altra parte dell'arcosolio, dove ora sorge la scala che porta alla canonica, secondo gli schedari superstiti, doveva essere dipinto san Gervasio, in modo da completare la coppia dei martiri milanesi. San Protasio regge con la mano sinistra una croce poggiata sulla sua spalla, mentre la destra è alzata in atteggiamento benedicente. Sul capo è possibile leggere la scritta *S - NCTUS PROTASIV*. È interessante la rappresentazione iconografica di questo santo perché sarebbe il primo esempio in cui la croce indica il martirio in generale e non la sua forma particolare. Nella lunetta dell'arcosolio di sinistra, invece, è presente una croce gemmata, simbolo della vittoria del cristianesimo sul paganesimo e dell'inizio di un'era di pace⁶⁴. Questa croce è un'importante testimonianza dell'arte cristiana napoletana ed è quasi contemporanea alla prima croce gemmata di cui si ha testimonianza: quella presente in un mosaico della Basilica di Santa Prudeniana a Roma, che è della fine del IV secolo. Nei primi secoli del Cristianesimo la croce è spesso gemmata perché vista come simbolo di risurrezione piuttosto che di passione; lo strumento di morte, perciò, diventa segno di gloria. Anche cromaticamente, questa croce ha un'importante spiegazione teologica: è dorata, per indicare la gloria del

⁶⁴ SCANCAMARRA, *La catacomba cit.*, 37.

Figlio di Dio, ed ha le gemme verdi, colore simbolo della risurrezione, della speranza. Oggi è possibile ammirarne solo il braccio orizzontale e quello superiore. Ai due lati della croce, un tempo, erano visibili due santi, spesso identificati con gli apostoli Pietro e Paolo o con gli stessi Gennaro e Severo⁶⁵. In uno degli estradossi di sinistra è ancora possibile riconoscere la figura di sant' Eutichete, riconoscibile dalle superstiti lettere “-CT- EUTY-”; essa è la più antica conservata a Napoli. È possibile supporre che sull'estradosso completamente distrutto fosse rappresentato sant'Acuzio, l'altro martire di Pozzuoli che compare con Eutichete e Gennaro. La presenza di questi santi sembra dare maggior valore all'ipotesi secondo la quale i personaggi sotto gli apostoli sarebbero Gennaro e Severo. In questo *cubiculum*, quindi, ci sarebbe un altro segno tangibile dei rapporti e della stima tra la Chiesa napoletana e quella milanese. In direzione di san Gennaro, posto nell'arcosolio centrale, ci sarebbero, infatti, i martiri puteolani Acuzio ed Eutichete mentre, in direzione di Severo, quelli milanesi, posti ad indicare l'amicizia del Vescovo con Ambrogio e il loro comune interesse nel favorire il culto dei martiri. Lo studio del *cubiculum* lascia, purtroppo, tanta amarezza per la constatazione della grande velocità con la quale l'uomo è riuscito a distruggere e a 'non conservare' una pagina di storia così ricca e importante. I testi presi in esame, alcuni scritti solo negli anni '90, contengono immagini che non è già più possibile ammirare!

⁶⁵ *Ibid*, 41.

Il culto

Si è detto che le fonti principali per la conoscenza della vita di san Severo sono: il *Calendario Marmoreo*, inciso durante l'episcopato di Giovanni IV e, cioè, tra l'842 e l'849 e i *Gesta episcoporum Ecclesiae Neapolitanae*⁶⁶. Il *Chronicon*, o, appunto, *Gesta episcoporum*, è un elenco dei vescovi napoletani redatto tra fine IX e inizi X secolo. È contenuto nel Codice 5007 della Biblioteca Apostolica Vaticana ed è suddiviso in tre sezioni: la prima parte dal vescovo Aspren e arriva sino a Calvo e fornisce importanti riferimenti, anche se non sempre precisi, sulla durata degli episcopati e sulle costruzioni volute dai vescovi; la seconda sezione arriva fino ad Atanasio I e sarebbe stata composta da Giovanni Diacono con scrupolosità e perizia; la terza, scritta da Pietro Suddiacono, si occupa solo della vita di Atanasio II (875-898). Il *Calendario Marmoreo*, invece, fu la fonte cui attinsero gli autori della *Vita Severi* e degli altri *Calendari napoletani*. La morte del Vescovo è fissata al 29 aprile. Il *Calendario* è formato da due plutei incisi. Su di un lato sono rappresentati leoni alati ed ippogrifi mentre sull'altro sono riportate le festività liturgiche di ogni mese. È evidente l'importanza di questa fonte per stabilire con certezza che il culto del santo Vescovo era già molto diffuso nel IX secolo. Il *Calendario Lotteriano*, che risale agli ultimi anni del XIII secolo, mette, invece, in secondo piano la figura dell'Antistite a vantaggio di san Pietro martire, il domenicano inquisitore ucciso a Verona nel 1253 dagli eretici, la cui memoria era stata favorita dagli angioini. Così, per mantenerne ancora

⁶⁶ AMBRASI, *S. Severo* cit., 43.

vivo il culto del Santo, nel 1294 la data della *depositio Severi* fu trasferita al 30 aprile. Già dall’XI secolo, in un testo liturgico napoletano, *l’Ordo ad unguendum infirmum*, il nome di Severo è citato nelle litanie⁶⁷. Il testo per l’unzione degli infermi e la *Vita Severi* sono della stessa epoca perciò è possibile pensare che la traslazione delle reliquie di Severo, dalla basilica cimiteriale *extra-moenia* alla chiesa di san Giorgio Maggiore o, meglio, in un oratorio attiguo, nel IX secolo, abbia riaccessato la devozione per il santo e abbia fatto fiorire leggende e tradizioni. Le ricognizioni svolte sulla pergamena rinvenuta nel sarcofago del Santo hanno dimostrato che essa è del IX secolo. È presente un’invocazione a Severo anche *nell’Ordo commendationis animae* del Rituale manoscritto del monastero di Donna Albina⁶⁸:

*“Domine, peto ut assistant ei omni apostoli Domini nostri Iesu Christi, Petrus, Paulus [...] Et omnes martyres tui, Stephanus, Laurentius, Ianuarius, Sosius, Maximus, Apollinaris et coeteri omnes. Deprecor ut Domina mea Virgo Maria Christi Filii tui Domini nostri genatrix, oret pro te cum his, et coeteris Sanctis tuis, Martino, Nicolao, Aspren, Severo, qui resuscitavit mortuos, Agrippino, Athanasio, Fortunato, Augustino, Hieronymo, Ambrosio [...]”*⁶⁹.

In entrambi i testi, Severo è invocato dopo Aspren, protovescovo napoletano ed è citato come colui che “risuscitò i morti”, anche se, come si è detto, l’agiografia

⁶⁷ AMBRASI, *S. Severo* cit., 44.

⁶⁸ *Ibid*, 43.

⁶⁹ CARACCILO, *De sacris Ecclesiae* cit., 309.

severiana riporta un solo miracolo di resurrezione. Nel 1310, l'arcivescovo di Napoli, Umberto d'Ormont, fece trasferire il corpo del Santo in una zona più decorosa della basilica di san Giorgio Maggiore. Gli studi scientifici condotti dall'Istituto di Medicina legale dell'Università Federico II di Napoli hanno confermato la tradizione, dimostrando che l'iscrizione posta sul sarcofago non può essere anteriore al XIII secolo. Potrebbe essere avvenuto che l'arcivescovo, per dare miglior sepoltura al Santo, lo abbia fatto porre in un sarcofago nuovo e più degno. Internamente, sono stati conservati i resti mortali del Santo, la pergamena e altri oggetti funerari. La festa di san Severo, patrono di Napoli, ormai fissata al 30 aprile, divenne, così, solennità di precetto⁷⁰. Nella prima metà del XIV secolo, l'arcivescovo Caetani Orsini, nei *Decreta Liturgica*, impose di rispettare queste solennità al pari delle domeniche; perciò, per esempio, i mercanti, i barbieri dovevano tenere chiuse le loro botteghe, pena la scomunica.

La *Vita Severi* divenne ufficialmente fonte del culto quando, in epoca moderna, fu inserita nell'Ufficio Proprio dei Santi in uso nella Chiesa napoletana. Il testo fu edito a stampa nel 1525 per volere dell'arcivescovo Mario Carafa.

Il cardinale Decio Carafa, al fine di valorizzare la cultualità locale impose nella *Sanctio Synodalis* che i sacerdoti parlassero delle vite dei santi patroni di Napoli nelle rispettive feste liturgiche. Per lo stesso motivo fece eseguire nel 1621 i busti dei protovescovi napoletani da murare nei pilastri della navata centrale. Il busto di san Severo è inserito alla base del terzo pilastro a destra.

⁷⁰ AMBRASI, *San Severo* cit., 44.

Oltre all'edizione a stampa delle agiografie, offerta dall'Ufficio Proprio, anche la *Vita dei Santi Patroni* di Orazio Salviani, stampata nel 1573, cooperò al rinvigorismento del culto di san Severo, il quale fu proclamato anche patrono del Regno di Napoli nel 1628. Conseguenza della proclamazione fu la realizzazione delle statue di bronzo dei santi protettori del Regno da collocare sul presbiterio attorno a quella di san Gennaro, patrono principale. La statua di san Severo, pronta nel 1646, fu posta nella nicchia centrale, a destra dell'altare. Fu commissionato anche il busto lipsanoteca in argento nel 1673 da collocare nella Cappella del Tesoro. Il reliquiario presenta un Severo benedicente con la destra e recante il Vangelo nella mano sinistra: simbolo, certamente, da un lato della costante opera evangelizzatrice e dall'altra della protezione che il Vescovo esplicò a beneficio del suo popolo sia durante la vita terrena sia *post mortem* attraverso i miracoli. Sul basamento è rappresentata la scena della morte del Santo. È evidente il riferimento alla *Vita Severi*: attorno al Santo morente, infatti, si notano alcuni angeli rappresentati nell'atto di confortarlo mentre gli indicano la gloria celeste che stava per ricevere, insieme a tre personaggi: certamente i santi Gennaro, Agrippino che, secondo la *Vita*, come si è detto, apparvero a Severo nel momento del trapasso, e il diacono Orso, suo nipote, che lo assisteva. Sempre nel 1573, il canonico Paolo Tasso, dopo aver fatto restaurare un'urna funeraria che si credeva contenesse i resti del morto risuscitato da Severo, vi fece incidere questa scritta per perpetrare la memoria del miracolo: "*Ob hoc miraculum brevi encomio S. Severus amicum, cuius filius uxoremque falo aereque*

indebito balneator in ius vocaverat, ut verum diceret ad vitam revocavit”.

Del XVII secolo è la bellissima tela raffigurante san Severo, attribuita a Giovanni Bernardino Azzolino, posta sull'altare della prima cappella dopo il presbiterio nella chiesa di San Giorgio Maggiore a Napoli. È rappresentata la *“Madonna dei Privilegi tra cori di angeli”*; nella parte superiore della tela è ancora ben visibile la colomba dello Spirito Santo; in quella inferiore, invece, san Giorgio sorregge un vessillo e san Severo, in abiti episcopali, è inginocchiato e guarda la Vergine mentre indica con la mano destra un teschio appoggiato su di un libro, allegoria, certamente, della vanità delle cose terrene contrapposta alla eternità offerta dalla Parola di Dio; il teschio, infatti, che richiama l'attenzione sul tema della *vanitas* e sul monito del *memento mori*, non a caso, è posto sulla Sacra Scrittura: si esplica così il rapporto allegorico antitetico tra il tempo e l'eternità, tra la morte e la vita eterna. Sullo sfondo si intravede uno scorcio di Napoli per la quale i Santi chiedono l'intercessione della Vergine Maria. È della metà del XVIII secolo, invece, la tela di Alessio d'Elia, collocata sulla tribuna della chiesa di San Giorgio Maggiore e raffigurante l'emblematica scena della risurrezione del morto. Severo è rappresentato, in solenni abiti episcopali, al centro della scena, davanti al sepolcro. La moglie del defunto è inginocchiata ai suoi piedi in atto di ringraziamento. I figli, una tra le braccia della madre, l'altro prostrato col capo a terra, sono scalzi: probabile riferimento alla condizione disagiata in cui viveva la famiglia del defunto dopo la sua morte e all'attenzione dedicata dal Vescovo agli orfani e alle vedove, in linea con l'atteggiamento dei

profeti veterotestamentari (1 Re 17, 7–16) e, soprattutto, con quello di Gesù (Lc 7, 11- 17). Sul lato sinistro della tela è il ministro crucifero che aveva aperto e guidato la processione. La scena è circolare: alla folla terrena che aveva accompagnato il vescovo e la donna al sepolcro si unisce la schiera celeste degli angeli. La comunione tra la Chiesa celeste e quella terrestre è sancita e sottolineata dallo squarcio del cielo attraverso il quale l'anima del defunto può tornare a dar vita al suo corpo. La scena focalizza l'attenzione sul momento immediatamente successivo alla risurrezione dell'uomo e alla dichiarazione della verità a proposito dell'obolo balneatico. È possibile notare, infatti, in primo piano un uomo, vestito sontuosamente, identificabile certamente con il custode delle terme, raffigurato nell'atto di scappare dopo che è stata pubblicamente svelata la sua menzogna. Egli cerca di allontanarsi dalla scena centrale e il suo movimento è messo in risalto dal piede sinistro posto su un gradino più basso; lo sguardo è spaventato, quasi terrorizzato perché la folla, racconta la *Vita*, minacciava di lapidarlo. Abbraccia la scena centrale il popolo che ha assistito al miracolo e che è diviso tra chi è ancora incredulo, chi prega e chi, curioso, guarda l'uomo risorto che si libera dalle bende. Sempre in primo piano sono ben ritratti due cani dei quali non vi è menzione nella *Vita Severi*. Accanto al simbolismo pittorico che essi rivestono all'interno della pittura barocca napoletana come simbolo di fedeltà e, specialmente nella pittura del D'Elia, in essi è suggestivo rintracciare anche un rimando biblico alla pericope evangelica della Cananea – Siro/Fenicia (Mc 7,24-36; Mt 15,21-28) che chiede a Gesù di aiutarla perché "[...] *etiam catelli sub mensa comedunt de micis*

puerorum”, con un evidente richiamo all’attenzione di Gesù verso le donne e, in modo particolare verso le vedove, spesso poste in una condizione di disagio e di marginalità nella società. Pur non essendo presenti nel Vangelo riferimenti alla condizione di vedovanza della Cananea/siro-fenicia, essa è presentata come una donna sola; non vi è alcuna menzione al marito: egli potrebbe essere morto, assente o, semplicemente, non forte e determinato come lei. Allo stesso modo, la donna della *Vita Severi* reagisce all’ingiustizia, non si ferma davanti al male: sa bene che Severo e la preghiera rappresentano la sua unica salvezza e agisce senza indugio cercando di ottenere almeno le ‘briciole’ della grazia di Dio che, invece, si rivela sempre essere sovrabbondante per i piccoli e i deboli.

Sempre al XVIII secolo risale la fabbrica dell’Altare Maggiore di marmo in san Giorgio Maggiore ad opera del grande maestro marmoraro Innocenzo Cartolano. Un documento conservato presso l’Archivio Storico del Banco di Napoli informa, infatti, che l’esecutore materiale dell’altare avrebbe dovuto terminare i lavori entro giugno 1785, segno del rinnovato culto verso il Santo e dell’attenzione all’arricchimento e abbellimento artistico della chiesa che ne custodiva le spoglie mortali⁷¹. Anche gli studi recentemente condotti dall’Istituto di Medicina Legale, hanno offerto un importante apporto al culto e alla dimostrazione della veridicità della tradizione. In particolare, gli esami condotti sulle reliquie con la metodica del carbonio 14 hanno attestato che esse appartengono ad un individuo di sesso maschile, di età

⁷¹ C. DE LETTERIIS, *Marmi napoletani del ‘700*, Foggia 2005, 136.

superiore agli ottanta anni e di statura 1,58/1,60 metri. Probabilmente, la bassa statura poteva essere dovuta ad una forte cifosi dorsale individuata e ad evidenti segni di osteofitosi. In base agli esami svolti, l'uomo posto nel sepolcro sarebbe morto nel 398. Tale data si discosta leggermente da quella tradizionale del 409/410. Il telo di lino di color avorio, decorato con uccelli, alberi ed occhi di pernice, di derivazione orientale, è quasi certamente del XIV secolo⁷². Le reliquie, dunque, potrebbero essere state avvolte in questo lino durante la traslazione voluta dal D'Ormont.

San Severo è patrono della diocesi di San Severo (FG) dagli inizi del XVIII secolo. Una prima reliquia del santo fu donata alla città nel 1749 dal duca di *Terrae Maioris* mentre una seconda arrivò grazie all'impegno del vescovo della diocesi mons. Bartolomeo Mollo, nel 1753. Nel 1834 fu commissionata allo scultore napoletano Arcangelo Testa la statua di san Severo, che ancora oggi è portata in processione in occasione della festa patronale, la terza domenica di maggio. Nel 1945 mons. Francesco Orlando, con decreto dell' 8 novembre, valido solo per la diocesi di San Severo, ottenne dalla Sacra Congregazione dei Riti, che la festa del santo fosse trasferita dal 30 aprile al 25 settembre. Nel 1946 sempre mons. Orlando donò alla diocesi una terza reliquia del Vescovo, poiché, a causa delle incursioni napoleoniche erano disperse quelle donate nel '700. Nel 1992, infine, su richiesta di mons. Silvio Cesare Bonicelli, il card. Michele Giordano, arcivescovo di Napoli, concesse a San Severo alcune reliquie di san Severo, giunte nel 1993, collocate e,

⁷² SCANCAMARRA, *San Severo, Vescovo a Napoli* cit., 107.

finalmente visibili, sotto l'altare del Santo nella Cattedrale. Secondo il Calendario liturgico della Diocesi di San Severo, approvato dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti il 29 Aprile 2002, san Severo è il patrono dell'eponima diocesi.

Abbreviazioni

AA.SS.	Acta Sanctorum
B.H.L.	Bibliotheca Hagiographica Latina

Abbreviazioni bibliche

Dn	Daniele
Mc	Marco
Gv	Giovanni
Lc	Luca
1Re	Primo Libro dei Re

Bibliografia

AMBRASI D., *San Severo un vescovo di Napoli nell'imminente Medioevo*, Napoli 1974.

DU CANGE C., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, conditum a, auctum a monachis ordinis S. Benedicti cum supplementis integris D. P. Carpenterii, digessit G. A. L. Henschel, editio nova aucta a L. Favre, 1883-1887, t. 6, col. 363c.

CAPASSO B., *Monumenta ad historiam Neapolitani Ducatus pertinentia*, I, Napoli 1881.

- CARACCILO A., *De Sacris Ecclesiae Neapolitanae monumentis*, Napoli 1645.
- CHIOCCARELLI B., *Antistitum praeclarissimae Neapolitanae Ecclesiae catalogus*, Napoli 1643.
- COLANGELO L., *San Severo e il suo patronato. Questioni agiografiche e culturali*. Ariccia 2015.
- C. DE LETTERIIS, *Marmi napoletani del '700*, Foggia 2005.
- DUCHESNE L., *Liber Pontificalis*, I, Roma 1886.
- GALANTE G. A., *Guida Sacra della città di Napoli*, Napoli 1872.
- GALANTE G. A., *Relazione sulla Catacomba di San Severo*, Napoli 1905.
- GALASSO G., *Relazione sulla Catacomba di San Severo*, Napoli 1905.
- HERNANDEZ J. P., *Nel Grembo della Trinità. L'immagine come teologia nel battistero più antico di Occidente (Napoli IV sec.)*, Cinisello Balsamo 2004.
- MAIER J. L., *Le Baptistère de Naples et ses mosaïques*, Fribourg 1964.
- MALLARDO D., *Dispense di archeologia*, Napoli 1938.
- MALLARDO D., *Il Calendario Marmoreo di Napoli*, Roma 1947.
- MALLARDO D., *Il Calendario Lotteriano del sec. XIII*, Napoli 1940.
- MALLARDO D., *Storia antica della Chiesa di Napoli. Le fonti*, Napoli 1943.
- MALLARDO D., *La Campania e Napoli nella crisi ariana*, in «Rivista di storia della Chiesa in Campania», Napoli 1947.
- MALLARDO D., *Ordo ad unguendum infirmorum*, in «Rivista di Scienze e Lettere», VIII,(1937)

MUNOZ A., *I Mosaici del Battistero di San Giovanni in Fonte a Napoli* (con dodici illustrazioni nel testo), in «L'Arte, rivista di Storia dell'Arte Medioevale e Moderna e d'Arte Decorativa», XI, Roma 1908.

PARISET P., *I mosaici del Battistero di S. Giovanni in Fonte nello sviluppo della pittura paleocristiana a Napoli*, in «Cahiers Archéologiques», XX, Paris 1970, 6 - 10.

QUACQUARELLI A., *Ai margini dell'actio: la loquela digitorum*, *Vetera Christianorum* 7, 1970, 199-224.

QUACQUARELLI A., *La simbologia delle lettere istologiche nel battistero degli Ariani di Ravenna*, *Romanobarbarica* 2, 1977, 231-246.

QUACQUARELLI A., *Il monogramma cristologico (Gammadia) Z*, *Vetera Christianorum* 15, 1978, 5-21.

QUACQUARELLI A., *Il monogramma cristologico (Gammadia) H*, *Vetera Christianorum* 16, 1979, 5-20.

QUACQUARELLI A., *Catechesi liturgica e iconologica alla Trinità nei primi secoli. Gammadia (lettera cristologica) Γ*, *Vetera Christianorum* 18, 1981, 5-31.

QUACQUARELLI A., *La Gammadia pietra angolare: L*, *Vetera Christianorum* 21, 1984, 5-26.

QUACQUARELLI A., *La lettera cristologica (gammadia) I nella iconografia dei primi secoli*, *Vetera Christianorum* 23, 1986, 5-19.

QUENTIN H., *Les martyrologes historiques du moyen âge*, Parigi 1908.

SCANCAMARRA V., *La catacomba extra – moenia di S. Severo a Napoli*, Napoli 1997.

SCANCAMARRA V., *S. Severo, Vescovo di Napoli, Le sue basiliche*, Napoli 1995.

SCANCAMARRA V., *La Collegiata S. Severo nella chiesa di san Giorgio Maggiore*, Napoli 2010.

SCHERILLO G., *Archeologia sacra*, Napoli 1875.

SCHERILLO G., *Catacombe napoletane*, Napoli 1869.

SIMMACO Q. A., *Epistula LI*, cap. VII, in MGH, Auct. Antiq., VI, I, Berlino 1883.

MARIO CODA

Per una breve storia dell'anafora eucaristica in prospettiva mistagogica

Decidere di affrontare con la dovuta serietà e con il necessario rigore metodologico e concettuale un argomento di tale complessità quale è la riflessione relativa all'origine, al valore ed al ruolo dell'anafora eucaristica richiede oggettività e rigore scientifico. Corre quindi l'obbligo di seguire il percorso che meglio sottolinea la peculiarità di quella dimensione essenziale della vita e della liturgia che nel suo ambito ecclesiologico è efficacemente rappresentata dalle anafore eucaristiche. A tal fine, la scelta sarà guidata da uno dei tre seguenti ordini di riflessione: *in primis*, tale scelta equivale all'impostazione di un'analisi ben dettagliata ed alla scrupolosa decodificazione di fenomeni storici caratterizzati da evidente complessità, oltre che da innegabile rilevanza, soprattutto se colti nella loro componente di apporti dinamici e rilevanti ai fini della maturazione e dell'evoluzione dell'idea di Chiesa.

In secondo luogo, affacciarsi al dibattito che ha caratterizzato, grazie ad interventi elaborati da raffinati studiosi, la ricerca del metodo di approccio al testo eucaristico, colto in tutte le sue varianti e le sue implicazioni euologiche e teologiche, equivale a riconoscere al confronto in oggetto un carattere

sostanzialmente fondante, soprattutto ai fini dell'elaborazione di un ambito di riferimento per la comunità ecclesiale, oltre che per la società tutta, colta nella sua attuale e decisamente convulsa complessità, frutto di una condizione di profondo disorientamento e di un vuoto culturale e morale al cui interno si è fatto strada un modello di vita assai lontano dai valori della fede e, soprattutto, niente affatto ispirato dalla presenza di Cristo o dal continuo riferimento alla grandezza della chiamata da Lui costantemente rivolta ad ogni cristiano nella quotidianità.

È dunque da prendere in considerazione il presupposto in base al quale ad una visibile fecondità eucaristica possa e debba corrispondere, in particolare sul piano istituzionale, lo sviluppo di canoni di riferimento, necessari ai fini dell'individuazione di un nucleo centrale di testi e di opere grazie ai quali risulti possibile, a prescindere dalle difficoltà che caratterizzano ogni singola epoca, pervenire, finalmente, ad una situazione di equilibrio.

Va tuttavia ricordato che pervenire a tale condizione equivale, di fatto, imparare a muoversi con disinvoltura e con discrezione in merito a quanto è stato individuato, analizzato ed utilizzato in precedenza, ovvero occorre fare un buon impiego dei risultati finora raggiunti, in molti casi d'importante valore storico e liturgico. È quanto raccomanda, di fatto, uno degli studiosi maggiormente qualificati nel campo degli studi relativi all'eucaristia in generale, ma con maggiore e più esplicito riferimento al valore ed al senso dell'anafora eucaristica.

Lo studioso in oggetto, cui si avrà modo di fare assai di frequente riferimento nel corso della presente trattazione,

è Cesare Giraudo¹ ed è a lui che va riconosciuta la novità di un approccio inedito al tema eucaristico, al centro del quale un posto di primo piano è quello occupato dal ruolo e dal valore della tradizione, beninteso non soltanto quello che di solito viene attribuito a quanto di antico ci viene più o meno fedelmente trasmesso, bensì, ed in maniera senza dubbio più significativa, quello che, oggi come oggi, esprime a fondo il senso di una partecipazione diretta e consapevole al mistero eucaristico, al centro del quale tradizione² ed innovazione riescono a fondersi in

¹ Si è ritenuto opportuno, ai fini della completezza della ricerca, oltre che come pregevole riferimento bibliografico, indicare fin da subito alcuni dei titoli che forse più di altri, molti dei quali verranno ripetutamente citati all'interno dei singoli capitoli nei quali si articola il presente lavoro. In forma sintetica, si riportano dunque qui di seguito i titoli dei seguenti testi di Cesare Giraudo: C. GIRAUDO, *La preghiera eucaristica nel solco della tradizione: tra recezione e trasmissione*, 177-222.

C. GIRAUDO, «*Preces eucharisticae de reconciliatione*»: *analisi della progressione tematica alla luce della struttura anaforica*, 299-336.

C. GIRAUDO, *Tradurre la Preghiera Eucaristica*, in *La Civiltà Cattolica* 2008 II 118-131 (19 aprile 2008, quaderno 3788).

C. GIRAUDO, «In persona Christi», «In persona Ecclesiae». *Formule eucaristiche alla luce della «lex orandi»*, in *Rassegna di Teologia* 51 (2010/2) 181-195.

In merito alla mariologia anaforica, invece, cfr.: C. GIRAUDO, *La posizione della «Theotokos» nella tradizione anaforica d'Oriente e d'Occidente*, in *Theotokos* 16 (2008) 183-204.

C. GIRAUDO, *La formula «pro vobis et pro multis» del racconto istituzionale. La recezione liturgica di un dato scritturistico alla luce delle anafore d'Oriente e d'Occidente*, in *Rivista Liturgica* 94 (2007) 257-284.

² Ecco la definizione che dell'idea di traduzione, così come dei meccanismi e delle strategie che la caratterizzano, ci offre lo stesso Giraudo: «Sotto il profilo etimologico, la nozione di tradizione

una sintesi che ha davvero del mirabile, soprattutto perché introducono un'idea ben definita e lineare dei

appartiene all'area semantica del verbo *tramandare*. Letto nella soggiacenza latina, esso suona *trans-mandare*, o più precisamente *trans-manui-dare*, cioè *consegnare qualcosa in mano a qualcuno*, o più brevemente *trans-dare* ovvero *tradere*, cioè *consegnare qualcosa a un altro*. Attraverso l'etimologia propria alla componente *manui-dare*, il verbo latino *mandare* lascia poi emergere la connotazione del comando e dell'ordine impartito, che il *mandante* impartisce appunto a chi è fatto destinatario di un *mandato*.

Se colui che trasmette e colui che riceve si collocano nel presente, il messaggio trasmesso proviene ovviamente dall'esperienza del passato ed è ordinato a prolungare la sua operatività in un presente che è in continuo divenire. La tradizione è come una catena, cui non può mancare alcun anello. La nozione di tradizione, dopo aver detto una sola volta l'inizio assoluto, dice sempre continuità. Infatti chi trasmette, trasmette ciò che ha ricevuto da altri, che a loro volta l'hanno ricevuto da altri ancora. La nozione di tradizione si colloca dunque nel quadro della coppia semantica *ricevere-trasmettere* largamente attestata dalla tradizione rabbinica e da Paolo mediante la formula tecnica che in ebraico suona: *qibbei min (ricevere da)-masàr le (trasmettere a)*, che in greco suona *paralambànein apò (+genitivo)*, oppure *paradidònai (+dativo)*. Affine all'area semantica che fa capo al verbo *tramandare* è quella espressa dal verbo *tradurre*, che deriva dal latino *trans-ducere*, cioè *condurre oltre, far passare*. Quando si parla di traduzione, si pensa immediatamente alla trasposizione di un testo da una lingua a un'altra, e a tutti i problemi di forma che tale trasposizione comporta. Tuttavia, prima ancora di essere una questione di stile letterario, la traduzione dei testi liturgici, non meno che la traduzione dei testi biblici, è un intervento che tocca direttamente la trasmissione del *depositum fidei*, considerato in rapporto alle ricchezze tramandate. Il compito che assume il traduttore risulta pertanto assai delicato e gli impone di guardarsi, da una parte, dalle lusinghe di una pastorale galoppante e, dall'altra, dalle remore imposte dalla fedeltà aprioristica a una formulazione presentata come intangibile» (fonte: <http://www.prexeucharistica.it>).

principi e delle strategie che, di fatto, conducono l'uomo alla salvezza.

Ma ecco come lo stesso Giraudo si esprime in merito al delicato tema della trasmissione dei contenuti e del messaggio della fede in generale, con particolare riferimento agli elementi più direttamente riconducibili alle *preces Eucharistiae*, in merito alle quali si avrà modo di argomentare con frequenza nell'ambito della presente trattazione.

Scrive infatti l'autore:

«Prima ancora di essere una questione di stile letterario o di sensibilità pastorale, - osserva dunque l'autore - la traduzione dei testi liturgici è un fatto che tocca direttamente la trasmissione del *depositum fidei*. Il postulato di una *translatio semper aptanda*, come vale per i testi della Sacra Scrittura, così vale pure per le preghiere della sacra liturgia. La provvisorietà cui va inevitabilmente incontro ogni concreta traduzione, lungi dallo scoraggiare l'autorità competente, deve piuttosto stimolarla a porre in atto ogni sforzo nel tentativo di rendere al meglio, nel vissuto reale di una Chiesa in preghiera, il testo originario, in obbedienza alla tradizione. Qui si vuole richiamare l'attenzione del lettore su alcuni nodi problematici in merito alla traduzione della preghiera eucaristica, che dovranno essere sciolti in vista della terza edizione del messale italiano».³

Ed ecco che le modalità di trasmissione della fede diventano, con il procedere della riflessione e con lo sviluppo delle argomentazioni addotte da Giraudo, il

³ Fonte: <http://www.prexeucharistica.it>.

tema centrale di una riflessione introduttiva, in virtù della quale collocare in maniera adeguata il valore, il senso e l'efficacia di un processo formativo che, tenendo conto dell'importanza del testo tramandato e, quindi, del significato della *translatio*, utilizzi il veicolo linguistico e le peculiarità traduttive come un concreto mezzo per diffondere le verità di fede all'interno di un coerente e bene articolato disegno liturgico connotato da una significativa ampiezza di respiro.

Un esempio che, all'interno delle considerazioni relative al valore ed all'utilizzo della traduzione, si rivela forse più incisivo di molti altri, è da ritenersi appunto il seguente. Trattasi di esempio concreto, tratto da un testo liturgico assai noto e di uso quotidiano nella celebrazione dell'Eucaristia: stiamo parlando del significato e del valore dell'aggettivo *salutare*, utilizzato nell'assai rilevante espressione *aequum est et salutare* che nessun cristiano può aver dimenticato, tanto per il valore simbolico che la stessa riveste, quanto per l'efficacia espressiva che la connota direttamente.

Scriva infatti Giraud:

«Nella *Volgata*, il termine latino «salutare» è spesso un aggettivo neutro sostantivato che equivale in concreto a «salvezza»: eg. *Salutare tuum expectabo, D.ne* (Gn 49,18); *Misericordiam tuam et salutare tuum da nobis* (Sal 84,8); *Notum fecit D.nus salutare suum* (Sal 97,2); *Viderunt oculi mei salutare tuum* (Lc 2,30). Tuttavia, contrariamente all'opinione di B. Botte che traduce il *salutare* dell'incipit prefaziale con salvezza (*c'est notre devoir et c'est notre salut: cf L'ordinaire de la Messe, 74-75*), bisogna dire che *salutare*, più che salvezza in concreto, connota qui un'azione destinata a produrre salvezza. Lo sapeva già Floro di Lione: *Salutare autem dicitur, quod est salubre eo quod salutem conferat*

(*Expositio Missæ*, PL 119, 31). Ne danno atto anche i dizionari: *Salutaris est salutem, vitam, sanitatem afferens. [Dicitur] generatim deis, sive personis, sive rebus, quae incolumitatem, salutem, utilitatem afferunt* (Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis*). Che si tratti di un aggettivo a tutti gli effetti, lo confermano – oltre alle coppie sinonimiche *dignum-iustum*, *dignum-honorificum*, *æquum-salutare*, *sanctum-salutare*, *sanctum-pulchrum*, etc. (cf Cagin, *Te Deum*, 284-286) – taluni incipit prefaziali quali *vere salutare nobis est atque conveniens...* (PL 85, 507). Non direi neppure, come sostiene Botte, che *salutare est propre à la liturgie romaine et n'a de correspondant dans aucune liturgie orientale* (cf *L'ordinaire de la Messe*, 74). Nelle anafore orientali si trovano talvolta formule sinonimiche, per non dire identiche: eg. *sanctumque et decorum, atque nostris animabus utile* (epôphelés) (anaf. greca di S. Marco); «*salvificans (prq) animas nostras*» (anaf. siriana di Timoteo Alessandrino, in AS I, 12-13). L'aggettivo *salutare* va dunque letto in parallelo con *æquum*. Se *æquum* esprime il sentimento del dovere, *salutare* dice il vantaggio che ne deriva, nel senso cioè di *giovevole a noi*. Se, poi, ragioni pratiche consigliano di rendere *æquum* (*equo, doveroso*), con *nostro dovere*, non è però possibile tradurre *salutare* con *nostra salvezza*. Qui si deve ricorrere a una perifrasi che rispetti la valenza dell'aggettivo e la sua connotazione relativa al fine».4

Un esempio di un certo rilievo, quello appena addotto, soprattutto se colto nel suo valore metodologico, anche perché lo stesso riflette con grande evidenza una caratteristica che d'ora in poi risulterà costante all'interno di tale ricerca, ovvero l'utilizzo specifico dei singoli vocaboli e, di conseguenza, l'ambito semantico di riferimento degli stessi, grazie al quale diviene possibile tracciare, di fatto, dei significativi lineamenti di carattere

4 Fonte: <http://www.prexeucharistica.it>.

operativo, peraltro agevolmente desumibili dal metodo di ricerca introdotto, all'interno della copiosa serie di studi condotti da Cesare Giraudo, all'interno dell'analisi delle anafore eucaristiche, con il risultato più evidente di avere avviato una metodologia innovativa nel settore, le cui peculiarità ed i cui punti di forza verranno esaminati nel prosieguo della presente trattazione.

Ecco perché è importante soffermarsi in maniera adeguata sulla valenza e sull'efficacia delle traduzioni dei testi di riferimento, in particolar modo, poi, se gli stessi si rivelano utili, come spesso accade, per lo sviluppo di un'analisi di carattere testuale e filologico che possa essere ritenuta degna di nota.

È quanto lo stesso Giraudo rammenta con evidente chiarezza quando fa presente che:

«Nel periodo intercorso tra l'annuncio e l'effettiva pubblicazione della 3^a edizione tipica del *Missale Romanum*, la Congregazione per il Culto Divino è intervenuta sull'uso delle lingue popolari nell'edizione dei libri della liturgia romana con la *Quinta istruzione per la retta applicazione della costituzione del Concilio Vaticano II sulla sacra liturgia*, che ha per titolo *Liturgiam authenticam*.

Scorrendo le pagine del documento, il liturgista si compiace dell'attenzione prestata alla traduzione nelle lingue moderne (n. 2), perché è importante che Dio Padre e l'assemblea liturgica possano interloquire sulla stessa lunghezza d'onda. Parimenti, si rallegra quando l'istruzione ricorda che «il Concilio ecumenico Vaticano II [...] ha dato grande rilevanza ai riti liturgici [...] delle Chiese particolari, soprattutto orientali, illustri per veneranda antichità e che pertanto manifestano in vari

modi la tradizione ricevuta dagli Apostoli attraverso i Padri» (n. 4).

Accingendosi ad esporre in modo nuovo i principi di traduzione, ai quali ci si dovrà attenere, sia nella preparazione integrale delle future traduzioni, sia nella revisione dei testi già in uso, l'istruzione dichiara necessario che si riconsideri la genuina nozione di traduzione liturgica, di modo che le traduzioni della sacra liturgia nelle lingue vernacole siano con sicurezza la voce autentica della Chiesa di Dio (n. 7).

Ribadisce poi che le traduzioni vanno fatte direttamente dai testi originali, cioè dal latino per quanto riguarda i testi liturgici di composizione ecclesiastica, dall'ebraico, aramaico o greco, se è il caso, per quanto concerne i testi delle Sacre Scritture (n. 24).

Fa inoltre presente la necessità di elaborare, per ogni area linguistica, uno stile sacrale, che si possa riconoscere come linguaggio propriamente liturgico (n. 27).

Raccomanda di non appiattare l'espressione liturgica con termini astratti e vaghi, dal momento che la traduzione letterale di locuzioni che nella lingua popolare suonano inconsuete può di fatto stimolare l'interesse dell'uditore e dare l'occasione di trasmettere una catechesi (n. 43).

Siccome i testi liturgici sono per natura destinati ad essere proclamati e ascoltati durante la celebrazione liturgica, l'istruzione sollecita i traduttori a prestare una particolare attenzione alle tecniche di trasmissione orale, quali sono la sintassi e lo stile, il tono solenne, l'allitterazione e l'assonanza, le immagini concrete e

vivaci, le ripetizioni, il parallelismo e la contrapposizione, il ritmo (n. 59).

Venendo dunque a parlare delle preghiere eucaristiche, il documento non manca di ricordare che «il culmine dell'intera azione liturgica è la celebrazione della Messa, nella quale a sua volta la preghiera eucaristica o anafora occupa il primo posto. Perciò le traduzioni delle preghiere eucaristiche approvate devono essere preparate con somma cura (*summa cum diligentia*) soprattutto quanto alle formule sacramentali» (n. 63).⁵

Può dunque essere ritenuta degna di nota e, quindi, di utilizzo, quest'indicazione di massima, in base alla quale una coerente visione d'insieme delle tematiche di carattere eucaristico, come di molti, altri aspetti dell'orizzonte liturgico di riferimento, risulta effettivamente realizzabile ed attendibile se coerentemente ed efficacemente suffragata da una buona base di tipo testuale e linguistico? Il riferimento all'importanza delle traduzioni, così come ad un loro utilizzo mediato e guidato costituisce, di per se stesso, un importante punto di riferimento.

Nessun dubbio, dunque, sul rigore e sulla validità della metodologia di lavoro introdotta da Giraud, cui va fin da subito riconosciuta l'estrema e marcata limpidezza dell'analisi di un problema assai vasto, la cui radice interpretativa è assai linearmente ricondotta al tentativo di leggere, comprendere ed interpretare l'illimitata potenza dell'azione salvifica di Dio.

Scriva infatti Giraud, prendendo spunto dagli effetti tangibili arrecati dall'irrompere della *nuova primavera*

⁵ Fonte: <http://www.prexeucharistica.it>

della Chiesa originatasi con l'indizione e la solenne apertura del Concilio Vaticano II:

«Non è possibile riassumere in poche righe ciò che rappresenta per la Chiesa di oggi la costituzione *Sacrosanctum Concilium*. Essa ha indubbiamente dischiuso orizzonti velati da tempo. Ci ha ricordato, ad esempio, *che la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua forza*. Ha sottolineato a più riprese la necessità che tutti i fedeli vengano formati *a quella piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche che è richiesta dalla natura stessa della liturgia*».⁶

Tramite la radicale comprensione dell'assoluta novità rappresentata, in un contesto spiccatamente eucologico, dall'incarnazione di Cristo, infatti, ma – soprattutto – grazie al suo farsi continuamente presente attraverso il pane ed il vino, quotidianamente soggetti, per via della transustanziazione, ad una trasformazione nel corpo e nel sangue del Redentore, è possibile accedere, almeno con la potenza del desiderio mistico acceso da Dio stesso nei cuori più attenti alla grandezza del Suo mistero, alla riflessione in base alla quale è agevole sperimentare un'esperienza realmente salvifica della grazia divina.

È dunque importante, in questa fase di avvio della ricerca, precisare che il metodo di approccio al testo delle anfore e, quindi, la ricostruzione dei processi e delle attività di mediazione grazie ai quali si è andata costituendo una corposa letteratura in proposito e,

⁶ C. GIRAUDDO, *Stupore eucaristico*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2008, 13.

soprattutto, si è istituita una vera e propria scuola di formazione, costituisce, a tutti gli effetti, un vero *unicum*, il merito del quale va, essenzialmente, al rigore ed alla serietà con cui il problema è stato affrontato e, soprattutto, caratterizzato, all'interno di un ambito di definizione delle coordinate eucologiche che contribuiscono a rendere efficace e coinvolgente il memoriale della passione e della morte di Cristo.

Risulta inoltre utile dare un'occhiata allo stadio attuale degli studi relativi all'eucaristia ed alle manifestazioni della stessa tanto in ambito liturgico che come fonte di ricerche specifiche e volte alla comprensione di una vicenda istituzionale e, per certi versi, anche letteraria. La rassegna critica pubblicata un trentennio fa da Geoffrey J. Cuning in onore di Arthur Hubert Couratin costituisce, in tal senso, un importante punto di riferimento ai fini di una corretta impostazione della ricerca. La panoramica critico-bibliografica offerta dal Cuning, infatti, si apre con l'opera di Gregory Dix,⁷ per poi arrivare fino al 1977, offrendo così una panoramica ampia e dettagliata degli studi in merito al valore ed al significato delle anafore eucaristiche all'interno di uno o più specifici contesti di tipo liturgico.⁸

Parimenti degno di nota, soprattutto ai fini di una corretta comprensione delle vicende relative alla nascita dell'anafora eucaristica, è il notevole saggio di Albert

⁷ Cfr., in proposito, il testo di riferimento, ovvero: G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, London 1964.

⁸ Un interessante riepilogo degli studi in oggetto, grazie al quale è possibile fare un po' il punto della situazione, è quello delineato dal Mazza in *L'Eucaristia nei primi quattro secoli*, in *Scientia Liturgica, l'Eucaristia*, III, direzione di Anscar J. Chupungo, Roma 1986.

Gerhards⁹ che, come osserva Mazza, «mette in luce quali siano i risultati ottenuti dagli studi eucaristici che hanno indagato le fonti liturgiche delle origini cristiane. Da ultimo, ricordiamo – osserva sempre Mazza – che gli studi e le ricerche sulle anafore siro-orientali sono stati discussi da A.Gelston in occasione dell'edizione critica dell'anafora di Addai e Mari. Bisogna inoltre ricordare le valutazioni critiche di Thomas J.Talley». ¹⁰

Tutto ciò risulta dunque di estrema importanza non soltanto ai fini dell'acquisizione di una visione generale della questione che s'intende trattare nella presente ricerca, ma soprattutto all'interno di un contesto d'indagine relativa alle origini della preghiera eucaristica, ovvero un problema di un certo rilievo e di una significativa consistenza, soprattutto per via della problematicità che caratterizza le origini temporali del rito in oggetto, in merito alle quali, in verità, non si nutre ancora certezza alcuna.

È quanto Enrico Mazza evidenzia quando scrive che «il problema dell'origine della preghiera eucaristica è stato posto già nel XVII secolo, ma senza alcun risultato, dato che non era possibile andare oltre una generica affermazione della sua origine apostolica. A partire dal secondo quarto di questo secolo ci sono stati alcuni fattori che hanno radicalmente trasformato gli studi sull'origine

⁹ A. GERHARDS, *Entstehung und Entwicklung des eucharistischen Hochgebets uim Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung*, in H.HEINZ, H.RENNINGS, (a cura di), *Gratias Agamus, Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1952, 75-96.

¹⁰ E. MAZZA, *L'eucaristia nei primi quattro secoli*, cit., 23.

e lo sviluppo della preghiera eucaristica, dando frutti sempre più ricchi. In tal modo, è nato un vero e proprio metodo di lavoro, che è costituito da quattro componenti principali». ¹¹

Riassumendo e puntando all'essenziale, anche perché si avrà modo ed occasione di tornare sulla questione del metodo con la dovuta attenzione, possiamo aggiungere, parafrasando quanto indicato da Mazza, che uno dei punti forti di tale strategia di approccio è quello che punta a stabilire un efficace confronto tra i riti giudaici e le più antiche, inizialmente quasi indifferenziate, eucaristie cristiane, cui fa seguito il marcato interesse per quella che lo stesso Enrico Mazza definisce «ricostruzione congetturale del racconto originario (*Urtex*) dell'ultima cena», ¹² per cui si punta a prendere in considerazione l'intera celebrazione liturgica eucaristica nel suo complesso, nel suo variegato e composito insieme, evitando dunque di analizzarne soltanto dei segmenti, l'interpretazione ed il valore dei quali, soprattutto se colti ed esaminati nel loro, possibile isolamento, non sembrerebbe giovare alla comprensione del problema nel suo insieme.

Un'altra, assai suggestiva possibilità applicativa è, dal punto di vista più strettamente metodologico, quella che, partendo dalla comparazione dei testi anaforici con le fonti giudaiche, punta ad una reciproca ed organica comparazione dei testi fatti oggetto di studio e di riflessione ed in merito ai quali diviene dunque agevole individuare la forma originaria del testo o, almeno, quella strutturalmente più vicina all'archetipo di riferimento,

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ivi*, 24.

ma risulta anche possibile tracciare i lineamenti essenziali di una mappa concettuale di riferimento, utile per dimostrare la sussistenza di reciproche influenze testuali e linguistiche, grazie alle quali diventa possibile accostarsi in maniera più diretta e mirata allo studio ed alla comprensione delle paleoanafore e delle anafore eucaristiche propriamente dette.

Ne consegue, inoltre, come osserva Mazza, che «l'applicazione del metodo storico-critico al posto di un metodo prevalentemente teologico, ha permesso di conseguire risultati insperati; infatti, questo metodo, che ha già dato buona prova negli studi biblici, consente di dimostrare precisi rapporti tra testi anaforici apparentemente distanti. Il metodo storico critico deve mostrare da dove derivi un testo e quali altri testi generi; inoltre, deve spiegare che cosa contenga una preghiera dal punto di vista testuale, ossia se questa consideri la celebrazione come obbedienza al comando di Cristo, *fate questo in memoria di me*».¹³

Tutto ciò, espressione concreta ed efficace dell'avvenuta acquisizione della portata dell'evento pasquale, trova una manifestazione compiuta attraverso la partecipazione alla grandezza del significato e del mistero rappresentato dal progressivo affermarsi delle anafore eucaristiche, nonché dal loro impiego sempre più diffuso all'interno dei cosiddetti ambiti ufficiali ed istituzionali.

Una volta individuato il metodo e, soprattutto, definiti gli ambiti specifici ai quali lo stesso può venire coerentemente applicato, giova tuttavia tenere in

¹³ *Ivi*, 24-25.

considerazione quanto in merito allo stesso ci ricorda Mazza, il quale scrive che «questo metodo non è altro che una applicazione particolare di un ben noto principio generale: l'ermeneutica delle fonti, anche quella teologica, è successiva alla ricerca storico-critica. Pare giusto che la teologia si avvantaggi del rigore del metodo storico applicato alla liturgia, così come si è avvantaggiata, nel recente passato, del metodo storico critico applicato agli studi biblici».¹⁴

Gioverà dunque accostarsi alla lettura di un brano di carattere interpretativo in merito al tentativo di definire la natura, la validità e l'efficacia del cibo eucaristico, così come la rilevanza del rito che, nel secolare perpetuarsi, lo identifica e lo caratterizza.

«Nella storia della liturgia cristiana – osserva infatti Enrico Mazza - la celebrazione più studiata è certamente l'eucaristia, ma i risultati sono molto diversi a seconda del punto di vista che viene assunto nella ricerca. Il modo usuale di studiare l'eucaristia prende in considerazione anzitutto le parole che Gesù pronunciò nell'ultima cena sul pane e sul vino: *Questo è il mio corpo* e, rispettivamente, *Questo è il calice del mio sangue*. Nella tradizione delle teologia occidentale contavano solo queste parole, che erano studiate in quanto *forma* del sacramento. Ne abbiamo un esempio in Tommaso d'Aquino che, con l'insieme dei teologi medievali, mette alla base della propria trattazione sull'eucaristia non la frase *fate questo in memoria di me*, bensì le parole *questo è il mio corpo, questo è il mio sangue*. Nel pensiero di questo autore, il canone è semplicemente un contenitore e serve a contornare di preghiere e sentimenti devoti le parole consacratrici».¹⁵

¹⁴ *Ivi*, 25.

¹⁵ E. MAZZA, *Rendere grazie*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2010, 36.

A fondamento di tale considerazione, che apre progressivamente la via tanto alla narrazione dei due diversi metodi interpretativi rispettivamente suggeriti e praticati da Cesare Giraudo ed Enrico Mazza, deve essere posta la consapevolezza essenziale in base alla quale la liturgia cristiana, entrata in una dimensione di normatività, esplicita la propria funzione di riferimento. Ciò avviene tramite un evidente processo di stretta e volontaria adesione ai contenuti che la caratterizzano ed alle modalità mediante le quali gli stessi divengono, in tempi e luoghi diversi, effettivi e stabili punti di riferimento nell'ambito del costante esercizio delle prassi liturgiche. I metodi diversi che i due teologi sopra citati seguono, affronta lo sviluppo degli stessi in chiave di confronto teologico.

La liturgia eucaristica non può essere definita, pena un generale e poco proficuo impoverimento del tono generale dell'indagine, soltanto commemorativa,¹⁶ quanto, piuttosto, una scelta profondamente radicata in una dimensione di realtà teologica a sfondo prettamente escatologico dalla cui attenta e consapevole valutazione non è affatto possibile prescindere. Questo soprattutto se si fa riferimento ad una lettura inclusiva e completa della componente salvifica sussistente *in persona Christi* e tesa ad esprimere appunto, tramite la valenza sostanziale dell'Eucaristia, la propria accezione di redenzione e di progressivo accostamento alla maestosa e salvifica grandiosità di Dio.

Si rifletta un attimo sulla particolare valenza assunta dai riti connessi alla conservazione del Corpo e del

¹⁶ Ritenuta, in alcuni, benché specifici, casi, anche di carattere esemplare.

Sangue di Cristo; tale pratica, che la Chiesa ortodossa ha giustamente denominato *riserva eucaristica* e che trova grande spazio e visibilità nei riti latini, grazie ai quali la pratica assume caratteri di evidente solennità, fino a caratterizzare anche l'assetto e la disposizione interna delle singole Chiese, costituisce un punto di partenza per lo sviluppo di una riflessione adeguatamente ponderata avente come principio la permanenza dell'eucaristia e, quindi, l'assoluta centralità dei riti e delle attività che alla stessa si riferiscono, in quanto espressione di un percorso liturgico e di redenzione che trova nel memoriale della cena il proprio senso di appartenenza.

Si pensi, a mò di esempio, ai segni grazie ai quali, la Chiesa ortodossa, ricorda Mazza, «tramite il tabernacolo, l'armadio a muro, la cappella del Santissimo, semplicemente custodisce le oblate santificate o nel tabernacolo posto sull'altare della protesi o nella *sacra colomba* argentata o dorata, sospesa e pendente in modo aleggiante sopra l'altare centrale. Può anche essere conservata – continua dunque Enrico Mazza - sull'altare centrale in un vaso d'oro, che è una casetta simile al tabernacolo. Sulla mensa sacra, al di fuori delle sacre celebrazioni, rimane ordinariamente una croce (senza crocifisso) e un libro dei vangeli (compresenza di Cristo-Parola e di Cristo-Cibo). In ogni caso, come detto sopra, l'uso non è quello della diretta adorazione o della contemplazione-visione esposta al pubblico, ma unicamente per la comunione dei malati».¹⁷

Quanto appena detto può essere a tutti gli effetti ritenuto fondante anche in merito al tentativo di dipanare

¹⁷ E. MAZZA, *L'Eucaristia nei primi quattro secoli*, cit., 403.

in maniera chiara ed essenziale il senso ed il valore delle cosiddette controversie eucaristiche, alcune delle quali incentrate sull'importante motivo della visibilità dell'eucaristia, oltre che sulla particolare tipologia d'interventi da realizzare per approdare ad una visione il più possibile organica e completa della questione.

Nota ancora Enrico Mazza che «L'Oriente ortodosso bizantino ha conosciuto non solo controversie eucaristiche con l'esterno,¹⁸ ma anche dibattiti interni tra varie correnti teologiche. A tale riguardo – osserva dunque l'autore – si possono ricordare *quattro occasioni di controversie*». ¹⁹ Volendo dunque tentare di riassumere le stesse, gioverà ricordare che la prima controversia riguarda, nel dettaglio, la particolare tipologia di presenza eucaristica ed è da ricondursi, dal punto di vista dell'affermazione e della diffusione, ai tempi del clima drammatico venutosi a creare in occasione della seconda ondata iconoclasta.²⁰ La stessa, cronologicamente riconducibile all'VIII secolo, era invece molto più radicata su sottili e cavillose argomentazioni di origine e di carattere teologico, per cui diventa assai difficile penetrarne il senso e, di fatto, renderne operativo ed incisivo l'impatto, tanto all'interno di una dettagliata

¹⁸ Uno spunto senza dubbio interessante risulta quello fornito, in tal senso, dal processo di trasformazione dei sacri doni.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Gioverà ricordare, in particolare, che la prima ondata iconoclasta (l'espressione utilizzata da Don Mazza si rivela assai adatta in proposito), temporalmente riconducibile al VII secolo, «invocava come motivo determinante per l'eliminazione delle icone quello del pericolo dell'idolatria e, quindi, la fedeltà al comandamento anticotestamentario di non fare figure (cfr. *Es.*, 20,4)». (E. MAZZA, *L'Eucaristia nei primi quattro secoli*, cit., 403-404).

indagine di ordine conoscitivo che nell'ambito di un progetto più chiaramente rivolto alla valenza educativa e spiritualmente formativa della riflessione teologica in merito.

Osserva in merito Enrico Mazza che «nel Concilio (detto poi conciliabolo) di Hieria del 754, con argomenti preparati dallo stesso imperatore Costantino V, si sosteneva che una vera icona, se voleva essere appunto autentica immagine di Cristo, doveva riprodurre al contempo la sua divinità e la sua umanità, per esprimere la reale duplice natura divino-umana di Gesù. L'icona su legno non riusciva a tradurre queste due esigenze: se dipingeva l'umanità, la separava dalla divinità, cadendo nell'eresia nestoriana; se si pretendeva che l'icona rappresentasse anche la divinità, si controbatteva che in tal modo la divinità veniva circoscritta e si cadeva così nell'eresia monofisita. Se poi gli iconoduli si difendevano, dicendo che l'icona era un memoriale di Gesù, gli iconoclasti ribattevano che il vero, unico memoriale di Gesù era quello lasciatoci da lui stesso, quello dell'eucaristia. Solo l'eucaristia è il vero *typos* (tipo) e la vera *eikôn* (icona o immagine) del corpo e sangue di Cristo, vera icona non fatta da mani d'uomo».²¹

Emerge dunque, e con evidente chiarezza, il valore di assoluta centralità e, inoltre, di efficacia risolutiva assunto dall'eucaristia (e dalle modalità di conservazione-celebrazione della stessa) all'interno di un dibattito lungo, articolato e complesso, il cui significato e la cui efficacia costituiscono tuttora un ineludibile punto di partenza per una corretta comprensione del significato e del valore di

²¹ *Ivi*, 404.

una riflessione condotta sull'origine strutturale della preghiera eucaristica e sulle sue modalità di organizzazione, conservazione, diffusione e, soprattutto, di sviluppo.

È quanto si può desumere da una rapida analisi delle motivazioni e dei contenuti rinvenibili all'interno delle altre tre controversie eucaristiche che si cercherà di ricostruire e d'illustrare qui di seguito.

«La seconda controversia eucaristica- ricorda Enrico Mazza – è collegata alla controversia palamita. Gli oppositori di Palamas sostenevano che la sua teoria della distinzione, in Dio, tra essenza ed energie, per spiegare il dono divino all'uomo della grazia santificante e divinizzante, se applicata all'eucaristia, era insostenibile. infatti, il fedele che riceve l'eucaristia non riceve soltanto l'energia divina, ma anche l'essenza, perché riceve il vero Gesù nella sua totalità divino-umana. il vero Dio e il vero uomo, il vero e unico Dio nella sua essenza».²²

Poste tali, preoccupanti premesse, ecco che accostarsi all'eucaristia costituirebbe, di fatto, una mera partecipazione al corpo deificato di Cristo, per cui comunicarsi equivarrebbe soltanto a dividerne l'energia, la grazia, il potere, ma non l'essenza più diretta e specifica. Ne deriverebbe, pertanto, il valore soltanto indicativo e simbolico della comunione eucaristica, con la semplice partecipazione alla somiglianza di Dio. Nient'altro che questo. Ciò che verrebbe dunque ad essere messo fortemente e radicalmente in discussione sarebbe, a tutti gli effetti, il vero *ubi consistam* del corpo e del sangue eucaristico di Cristo, per cui allo stesso fedele,

²² *Ibidem.*

ardente e desideroso di cibarsi del corpo di Cristo e di dissetarsi del suo preziosissimo sangue, verrebbe di fatto interdetta ed inibita la possibilità di comunicare con la natura divina.

Ne deriva, pertanto, un'ulteriore occasione di approfondimento della questione ivi trattata e, soprattutto, si favorisce l'intrecciarsi di spunti significativi in merito al tentativo di ricostruire la strutturalità ed il successivo evolversi e stratificarsi dei riti anaforici a partire dalle origini degli stessi, così come si sta di fatto tentando di fare all'interno del presente capitolo.

Va inoltre rammentato che un ulteriore, significativo passo in avanti è stato quello compiuto nel particolare ambito teologico venutosi di fatto a creare con la terza controversia eucaristica, ovvero quella relativa al significato ed al valore del termine *transustanziazione*, colto e valutato in tutte le sue molteplici sfaccettature, di volta in volta evidenziate e sottolineate dai - come ricorda Enrico Mazza - «teologi ortodossi che, consci e quasi trascinati anch'essi nella controversia tra cattolici e ortodossi sul modo di presenza di Cristo nell'eucaristia e sull'opportunità o meno del termine *transustanziazione*, per esprimere il modo del cambiamento dei doni eucaristici, si schierarono chi da una parte, chi dall'altra».

²³

Sembra inoltre superfluo aggiungere che il dibattito in oggetto raggiunse il culmine nei secoli XVI-XIX e che lo stesso vide alcuni dei succitati teologi pronti ad aderire alla dottrina calvinista riferita al valore della presenza

²³ *Ivi*, 405.

simbolica o spirituale, nonché vivificante, di Cristo all'interno dell'Eucaristia, fino alla sostanziale acquisizione del più generico ed adattabile termine *cambiamento* in luogo del tanto dibattuto, quanto controverso, *transustanziazione*.

Ricostruire il percorso d'identificazione e, per così dire, anche di *codificazione* dell'evoluzione strutturale della preghiera eucaristica può dunque stare a significare, di fatto, centrare meglio l'attenzione sul particolare significato del *farsi preghiera*, ogni giorno ed in ogni circostanza, del mistero eucaristico, all'identificazione ed alla puntuale ed efficace caratterizzazione del quale l'anafora eucaristica ha contribuito e continua a contribuire in maniera a dir poco eccellente.

Un altro, importante sviluppo di tale, accidentato e laborioso percorso d'identificazione e di caratterizzazione dell'identità eucaristica,, tuttavia, è da rintracciarsi all'interno di quell'importante e determinante dibattito passato alla storia con la denominazione di quarta controversia eucaristica, che Enrico Mazza ha così ricostruito:

«La *quarta controversia eucaristica* è connessa alla questione del momento del cambiamento o trasformazione dei santi doni (pane e vino) nel corpo e nel sangue di Cristo, che ha avuto il suo culmine nel secolo XVII in Russia. Si formarono allora un *partito latino* e un *partito greco*, che rispettivamente sostenevano che la consacrazione avvenisse al momento e per opera delle parole dell'istituzione (anamnesi) e, viceversa, al momento e per opera dell'invocazione dello Spirito (epiclesi), secondo posizioni già delineatesi nei secoli precedenti nel mondo teologico bizantino. Si arrivò

persino alla convocazione di un sinodo a Mosca nel gennaio 1690, convocato dal patriarca Joachim, radunato allo scopo di mettere fine alla discussione che aveva interessato preti e laici».²⁴

Una situazione a dir poco complessa, dunque, è da ritenersi quella appena illustrata, ma il cui significato ed il cui valore all'interno del processo di ricostruzione dell'analisi strutturale della preghiera eucaristica si rivelano, in realtà, decisivi, in particolar modo se s'intende davvero ricostruire un percorso attendibile e storicamente motivato di quella che si è soliti chiamare, a volte anche con un tocco di genericità, soprattutto se in assenza di ulteriori elementi indicativi e caratterizzanti, *anafora eucaristica*.

Appurata la valenza di tale processo identificativo dei canoni di riferimento, è dunque ammissibile proseguire facendo opportuno riferimento a *quando* ed a *quomodo* tutto quanto ivi ipotizzato, teorizzato ed in molti casi anche dimostrato di fatto avviene o potrebbe avvenire, premesso che i segni attraverso i quali la liturgia è solita esplicarsi ed anche caratterizzarsi non stanno soltanto ad indicare le caratteristiche generali relative all'evento centrale della Resurrezione di Cristo, ma ne contengono, in assoluta e totale pienezza, la grandezza e la rilevanza, intesa, quest'ultima, come un reale e tangibile *farsi carne* di un mistero che conserva, per sua stessa natura, i tratti dell'insondabile.

Mistero salvifico e celebrazione memoriale vanno a costituire, pertanto, una sorta di binomio indissolubile, all'interno del quale diventa necessario agire con cautela

²⁴ *Ivi*, 406.

e circospezione.²⁵ Se davvero si vuole giungere il più vicino possibile ad una comprensione anche minima di tale grandezza, con chiarezza e linearità, è importante riuscire a cogliere i segni di quell'eternità nei tratti dell'*hodie* liturgico e nelle peculiarità che rendono possibile, a tutti gli effetti, un reale prolungamento dello stesso nel tempo.

È inoltre importante tenere presente l'idea centrale in base alla quale attingere al mistero dell'Eucaristia significa, di fatto, entrare nella dimensione celebrativa che fa da riferimento ad ogni altra iniziativa del cristiano e che connota con evidenza ogni suo passo, ogni sua scelta ed ogni suo specifico indirizzo. Così facendo, infatti, il cristiano non partecipa ad un bene più grande di altri, ma partecipa, in realtà, di Cristo stesso, nel quale è possibile cogliere la luce e la salvezza.

Ogni forma d'intercessione, e soprattutto l'intercessione eucaristica realizzata per tramite dell'anafora e mediante il reale compimento di una promessa antica e solenne, costituisce, di fatto, un'importante traccia di riflessione e di studio, grazie alla quale l'uomo può di fatto approdare ad una visione completa del suo essere cristiano che scopre nella partecipazione leale e convinta alla liturgia uno dei motivi più importanti per attingere, di fatto, alla salvezza.

L'ambito liturgico di riferimento, pertanto, diventa il contesto al cui interno è possibile cogliere con chiarezza il senso dell'evoluzione di un percorso di redenzione e di salvezza che la storia dell'anafora eucaristica ci presenta

²⁵ Data l'immensità del contesto e vista, soprattutto, l'incommensurabilità della dimensione salvifica effettivamente e visibilmente realizzata dalla morte e dalla Resurrezione di Cristo.

come un'opzione essenziale in vista del raggiungimento della salvezza e della libertà tipica dei figli di Dio.

Quest'ultimo, come del resto è facile intuire, va fin da subito inteso alla stregua di una vera e propria successione diacronica di momenti diversi, colti nel loro inarrestabile flusso evolutivo, e nello spazio dell'agire cristiano, vero ambito tipologico di azione e d'incremento della spinta iniziale a realizzare la volontà di Dio mediante la contemplazione e l'imitazione dell'incarnazione di Cristo nella storia.

Gli elementi che più (e meglio) degli altri contribuiscono a rendere a tutti gli effetti visibile la componente *sacramentale* sono: la fattualità storica e la modalità liturgica. La prima realizza al suo interno l'evento e la seconda conduce mediante alla composizione dello stesso in chiave di consolidamento del valore del rito e della funzione dei vari simboli.

La componente sacramentale viene dunque colta non soltanto nella sua dimensione storicamente e biblicamente documentata ma, soprattutto, all'interno dell'instaurarsi di una dinamica salvifica, al centro della quale sta il fatto eucaristico come evento degno di memoria e, soprattutto, foriero di nuove intuizioni carismatiche, oltre che di un'idea totalmente rinnovata di sacramento istituzionale e, quindi, di celebrazione liturgica istituzionalizzata e canonizzata in base a dei criteri di riferimento dei quali è importante tenere conto per ricostruire l'origine strutturale della preghiera eucaristica e per connotarne al meglio l'identità e la valenza di tipo storico e liturgico.

Ovvio che, maturata questa tipologia di convinzione, diviene poi progressivamente più agile entrare all'interno

della questione, soprattutto tenendo conto del fatto che all'acquisizione di un determinato linguaggio corrisponde, in sostanza, l'introduzione di un ambito specifico di riferimento, e nel campo della letteratura eucaristica tale tendenza è, decisamente, più diffusa e visibile che altrove.

È dunque per effetto di quest'ultima importante caratteristica che diventa davvero possibile realizzare ed ottenere una categoria interpretativa d'indubbia efficacia, frutto della mirabile sintesi operata tra l'ambito antropologico e quello più strettamente e chiaramente teologico, davanti al quale è effettivamente possibile cogliere la trasformazione del singolo dato o del simbolo prevalente in una categoria interpretativa destinata a realizzare un tangibile collegamento ed un efficace raccordo tra la pratica dell'atto culturale strettamente inteso e la trasposizione dello stesso in una funzione comunicativa con Dio.

Trasportando per un attimo l'indagine in un ambito che, come detto ad apertura di paragrafo, può essere definito in termini storiografici, verrebbe quasi da affermare che, in questo senso, si sta realizzando una coerente azione di vassallaggio che vede in primo piano l'azione di Dio e, subito dopo, l'accettazione, da parte di un'umanità sofferente e dolente, dell'imponente disegno di grandezza e di redenzione in cui consiste l'evento di grazia scaturito dalla travolgente novità energicamente e luminosamente introdotta dal mattino pasquale.

Ecco perché si può agevolmente parlare di assoluta gratuità dell'azione simbolico-rituale, cui fa riscontro, nel contempo, un mistero che tende a farsi contemporaneo e quasi conterraneo dell'uomo, il tutto sempre in vista

dell'acquisizione di un elemento fondante la nostra fede e la pratica della stessa, ovvero il fatto che ogni aspetto della liturgia cristiana, anche quello ritenuto, in apparenza, il più banale è poi, a tutti gli effetti e per tutta una serie di motivazioni fondanti ed accessorie, quello che, invece, garantisce la reale presenza dell'azione divina nell'esplicarsi delle varie forme e dei vari momenti che caratterizzano e connotano più da vicino lo svolgersi e l'affermarsi del rituale.

È forse in questo senso che può risultare utile alla presente ricerca provare a tener conto di quanto, in concreto, Enrico Mazza sostiene nel brano qui di seguito riportato:

*«L'eucaristia viene celebrata per il mandato del Signore, che nell'ultima cena trasformò il pane nella figura del suo corpo, e può essere assunta durante la celebrazione o conservata a casa per essere assunta prima della cena, ma, in ogni caso, essa non viene ricevuta se non da chi presiede. Questa indicazione mostra l'importanza della presidenza del rito eucaristico. Tuttavia, sembra che la funzione sacerdotale resti uno degli elementi di cui è composto il rito e non un costitutivo essenziale della natura sacramentale dell'eucaristia, dato che, in quest'epoca, il laico può presiedere la celebrazione eucaristica in quei posti ove non è stata costituita la gerarchia ecclesiastica».*²⁶

In merito a ciò, però, Tertulliano osserva, ad esempio, che

²⁶ E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica, Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Edizioni Dehoniane; Bologna 2003, 124.

«il primo requisito della celebrazione eucaristica è la Chiesa, ossia l'assemblea dei fedeli, all'interno della quale si trova la funzione della presidenza che, in quanto tale, è una funzione sacerdotale, anche quando la esercita un laico in casi assolutamente eccezionali».²⁷

Testimonianza interessante, questa, che vede, all'interno di una fase storico-temporale connotata come quella degli albori della Chiesa istituzionale ed ufficiale, l'espandersi progressivo di una volontà interpretativa dei canoni e di un loro inserimento all'interno di una tradizione in via di identificazione e di caratterizzazione in senso sistematico.

Vista la presente tipologia di ricerca, tuttavia, sembrerebbe più importante, almeno in questa, specifica sede, provare ad individuare in quale misura e con quali caratteristiche lo sviluppo dell'anamnesi eucaristica in lingua latina sia stata influenzata, in un certo senso, dalle vicende dell'epoca di riferimento, soprattutto in merito alle svariate tipologie di formulazione strutturale della preghiera rituale stessa, ivi comprese tutte le implicazioni ad essa connesse.

La ricostruzione storica dello sviluppo del sistema anaforico, così come individuata e documentata da Valeria Trapani, può costituire un apprezzabile ed utile supporto alla tesi centrale enucleata nel presente capitolo ed in base alla quale risulterebbe possibile cogliere nello sviluppo storico e nell'affermarsi di una determinata tradizione un aspetto funzionale al tentativo di fusione

²⁷ *Ibidem.*

dei due metodi che connotano lo studio delle anafore eucaristiche, ovvero quello tipologico e quello storico.²⁸

Scriva infatti la Trapani:

«I primi secoli della cristianità latina sono caratterizzati da un silenzio sul canone, che rende pressoché impossibile una ricostruzione precisa della genesi del formulario. La prima testimonianza del canone, in quanto preghiera eucaristica del mondo latino, ci viene offerta da Ambrogio nel *De Sacramentis*²⁹. Dato, tuttavia, il carattere compilatorio di tale opera, non siamo certi che si tratti di una citazione letterale del testo, poiché il contenuto della citazione dipenderebbe, infatti, dallo stenografo e non dalla mano stessa di Ambrogio».³⁰

²⁸ Dotate di evidente valenza chiarificatrice sono le parole con cui lo stesso Mazza descrive ed introduce i due metodi in questione. Egli scrive infatti: «Con il metodo tipologico, s'illustra come l'antica legge sia figura della nuova e, di conseguenza, in che modo abbia il suo compimento nelle realtà neotestamentarie. In questa ottica, anch'ella celebrazione eucaristica si presenterà come realizzazione dei tipi anticotestamentari, come Melchisedek, la manna e i vari tipi di sacrificio. Questo metodo, - continua Mazza - è particolarmente atto per illustrare l'eucaristia nel suo valore salvifico. Invece, con il metodo storico si mettono in luce i rapporti tra la liturgia neotestamentaria e i riti anticotestamentari, cercando di mostrare come la liturgia cristiana derivi da quella giudaica, con quali forme e strutture rituali, attraverso quali vie e con quali trasformazioni». E. MAZZA, *L'Eucaristia nei primi quattro secoli, cit.*, 25.

²⁹ Un'interessante e compiuta descrizione del testo in oggetto è in: V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, (= Biblioteca *Ephemerides Liturgicae – Subsidia* 100) CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2003; 651 ss.

³⁰ V. TRAPANI, *Memoriale di salvezza. L'anamnesi eucaristica nelle anafore d'Oriente e d'Occidente*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2006, 114.

Ulteriori, utili notizie relative alla storia ed al valore del Canone possono inoltre essere ritenute le seguenti:

«Non sappiamo esattamente quando abbia avuto origine il testo del Canone romano da noi conosciuto. Certo, non dipende dal canone detto di Ippolito. Gli esemplari più antichi del Canone romano giunti a noi completi si trovano nei manoscritti di due famiglie distinte. Quella iberico-gallicana è rappresentata dal messale di Bobbio, dal *Missale Francorum* e dal messale di Stowe. La famiglia gregoriana, invece, comprende il gelasiano antico, i gelasiani del sec.VIII; il gregoriano adrianeo, il gregoriano riveduto e supplementato da Benedetto d'Aniane e il gregoriano di Padova. Il gregoriano padovano, però, si rifà a una copia fatta forse già nel sec.VI, anche se poi riporta aggiornamenti posteriori. Il gregoriano adrianeo (codice di Cambrai 154) riproduce il sacramentario inviato dal papa Adriano I a Carlo Magno verso il 794. Il codice Ottoboniano ci dà il gregoriano supplementato da Benedetto d'Aniane (verso 750-821)».³¹

Ed è dalla quantità, come anche dalla qualità, delle notizie in oggetto che si può dedurre la portata della questione trattata, all'interno della quale non sono in gioco soltanto le modalità di trasmissione del testo anaforico, ovvero le vie grazie alle quali lo testo è stato conservato e trasmesso, quanto, piuttosto, gli orientamenti che, collocati alla base di tale, importante riflessione, consentono di estendere lo sguardo ben più oltre, fino a raggiungere obiettivi e confini umanamente non percepibili.

³¹ V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, 651.

Ma, anche per non allontanare troppo la riflessione dal tema centrale della ricerca, che in questo stesso paragrafo vede l'enuclearsi di un confronto tra i due metodi concordemente ritenuti come quelli maggiormente incisivi ed efficaci, è il momento di citare un altro documento.

Trattasi di un testo, in realtà, assai rilevante, soprattutto in merito allo sviluppo della pratica dell'eucaristia, ed è quello redatto da Cipriano con molta probabilità nell'autunno dell'anno 235, ovvero la lettera 63, meglio nota con l'appellativo di trattato *Sul sacramento del calice del Signore*.

La missiva, indirizzata da Cipriano a Cecilio, vescovo di Biltha, costituisce, in buona sostanza, l'unico scritto pre-niceno che abbia come argomento e come tema la trattazione e l'esposizione sistematica sull'Eucarestia. Esso, come nota Mazza,

«ha un'importanza capitale, non solo perché il problema affrontato è liturgico, e perché il metodo usato è tipologico, ma soprattutto perché costruisce una vera e propria teoria sull'ultima cena come *norma* che l'eucaristia della Chiesa deve *imitare*, proprio come hanno fatto le paleoanfore e le anfore».³²

È dunque dalla piena e totale consapevolezza del valore e del senso di tale scelta, altresì caratterizzabile come vera e propria *imitatio*, agevolmente valutabile come *sequela*, che si possono desumere le coordinate di riferimento funzionali alla stesura di uno o più trattati sull'Eucaristia, le peculiarità possono arrivare ad estendersi anche alle pratiche rituali e mistagogiche

³² *Ivi*, 125.

connesse allo sviluppo del culto dell'eucaristia ed a tutte le pratiche che ad essa fanno più diretto e documentato riferimento.

L'ambito d'indagine più attendibile, al cui interno si muovono e prendono corpo le riflessioni volte a chiarire il senso dell'appartenenza ad una comunità, ad un'identità ben definita, è, come sembrerebbe opportuno sostenere, quello che fa della riconciliazione verticale ed orizzontale la componente forse maggiormente evidente ed efficace all'interno di un processo di maggiore caratterizzazione dell'identità cristiana che trova nella tradizione le radici di un tronco destinato a gettare rami sempre nuovi, indice di una reale primavera della Chiesa.

Tale consapevolezza, tuttavia, trova la propria ragione di esistere soprattutto nell'ambito di un processo d'identificazione e di legittimazione di quelle che, almeno secondo la *communis opinio*, costituiscono le coordinate di riferimento di un progetto di ricerca. Tale progetto punta a riconoscere l'effettiva, indiscussa oggettività dell'evento salvifico inteso, quest'ultimo, come lineare ed efficace espressione, condotta in ambito liturgico-mistagogico, dell'evento centrale della vita del cristiano, opportunamente celebrato e commemorato il mattino di Pasqua. Il tema della risurrezione è e rimane, pertanto, l'elemento che fa da cardine ad un intero sistema teologico e liturgico che, se esaminato nella sua dinamica complessità, non può non destare riflessioni caratterizzate da un'intensa originalità e da un'evidente trasparenza. La condizione posta è che l'obiettivo centrale della speculazione iniziale si vada caratterizzando, in sostanza, come concreta espressione di una ricerca e non come acquisizione di elementi già dati.

In tal modo, accostarsi allo studio ed alla conseguente comparazione dei metodi utilizzati da Mazza e da Giraudò nell'ambito dello studio e dell'indagine mistagogico-letteraria sull'Eucaristia presuppone, in buona sostanza, la consapevolezza dell'efficacia e dell'imprescindibilità assoluta dei punti fermi via via indicati dalla tradizione e venuti ad esprimersi, con il passare del tempo, con elementi dal carattere sostanzialmente canonico.

Dopo questa generale sorta di sommaria, ma necessaria, introduzione all'intera riflessione relativa al concreto tentativo di elaborare una reale definizione di una particolare strategia di approccio all'anafora eucaristica, risulta quanto mai opportuno accostarsi, vista anche la finalità precipua della ricerca, ad un'analisi maggiormente sistematica e diretta dei due metodi enunciati.

Le considerazioni essenziali in margine agli stessi risultano, infatti, maggiormente fondate se si prova a contestualizzare con maggiore cognizione di causa l'effetto concretamente suscitato dalla riflessione sull'Eucaristia e sulle sue prerogative di tipo istituzionale e formale.

Giova dunque porsi l'interrogativo dal carattere eminentemente propedeutico, ovvero in quale particolare condizione interiore va a trovarsi chi, soprattutto in ambito ecclesiale, si senta realmente chiamato a manifestare, all'interno di una vicenda interiore più ampia e più dettagliata, un reale e concreto interesse nei confronti dell'Eucaristia e, soprattutto, della sua centralità liturgica?

Le più raffinate, dotte ed eloquenti disquisizioni di carattere teologico, benché condotte ed enucleate in base ad autorevoli punti di vista ed in riferimento a prestigiosi

percorsi di carattere anche filologico-letterario non possono di sicuro essere ritenute sufficienti per riprodurre, anche in maniera incompleta, la riflessione che scaturisce da un'attenta e silente meditazione sul mistero dell'Eucaristia, incontrata colta e vissuta nella sua componente contemplativa e nelle sue manifestazioni legate alla concretezza della vita quotidiana. Ecco perché la preghiera eucaristica, elemento di assoluta rilevanza all'interno del presente contributo, rappresenta uno snodo essenziale della trattazione, a tal punto da non poterne essere taciute la grandezza e la sublimità.

Fare, dunque, dei più importanti risvolti teologici orientati in merito al mistero del Cristo che si manifesta, e lo fa visibilmente, nelle specie del pane e del vino significa, in sostanza, collocare l'Eucaristia adorata e vissuta al centro della meditazione e, così facendo, trasformare in azione di lode e di grazie anche il semplice avvertire la presenza del Figlio di Dio nelle spoglie del pane e del vino.

*Vers un traité de l'Eucaristie à las fois ancien et nouveau*³³: è questo l'articolo da cui, forse più che da altri, è possibile desumere un'esposizione chiara e convincente di quel particolare metodo³⁴ applicato allo sviluppo della teologia eucaristica e redatto secondo un'intuizione posttridentina, la quale trova origine nelle definizioni conciliari e nei documenti del Magistero, per

³³ B. BOIENS, *Vers un traité de l'Eucaristie à las fois ancien et nouveau. La théologie de l'eucharistie à l'école de la «lex orandi»*, in N.R.T, 112 (1990), 870-887. Questo il titolo completo dell'articolo, la cui incisività, in realtà, risulta forse maggiormente evidente nelle prime otto-dieci pagine.

³⁴ È il cosiddetto metodo regressivo.

arrivare agli elementi desunti dalla Scrittura ed ai testi redatti dai Padri.

C'è, però, un elemento che non può assolutamente essere passato sotto silenzio, anche in vista dell'elaborazione di una riflessione che tenga nel dovuto conto gli spunti di carattere letterario ed i riferimenti più marcatamente storici e storico-istituzionali.

Il rischio di una ricostruzione non del tutto fedele o, peggio, addirittura ingannevole, del procedimento di riferimento in base al quale è diventato possibile elaborare una letteratura coerente con il principio della definizione eucaristica fonte di comprensione ed origine di un filone di ricerca, costituisce, in realtà, un problema talmente concreto da non poterlo passare sotto silenzio.

I cosiddetti fenomeni d'interpolazione del testo³⁵ (o dei testi), cui viene tradizionalmente affidata la trasmissione della ritualità e la descrizione della singola fase del rito, costituiscono pertanto, un ambito specifico di riflessione e di azione sulla cui importanza non è proficuo, almeno ai fini della realizzazione di una ricerca attendibile, nutrire dubbi o alimentare pericolose e fuorvianti incertezze. Nota in proposito Giraud:

«È assai verosimile supporre che nella composizione dei vari formulari e nei loro ripetuti aggiustamenti vi furono fenomeni di interpolazione, per cui materiale proveniente da un determinato formulario venne trasferito e adattato a un altro formulario. Compito dell'esegeta sarà quindi di porre in rilievo gli indizi utili a sottolineare i riscontri e le affinità letterarie. Ma in questo delicato compito egli dovrà guardarsi dalla

³⁵ Cfr. C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1989, 38.

tentazione di operare interpolazioni nuove, trasferendo di propria iniziativa il paragrafo storico di un formulario a un altro formulario, come se i cosiddetti *credo storici* costituissero materiale praticamente interscambiabile. È interessante constatare come, sia il predicatore che l'orante, furono talmente compresi dalla logica dell'alleanza che, pur operando delle trasposizioni sulla base del patrimonio anamnetico comune, seppero rispettare l'intima connessione letterario-teologica di ogni singolo formulario, il quale esige che ogni protasi sia fatta su misura della rispettiva apodosi e viceversa. Per questo motivo sono da considerarsi procedimenti metodologicamente errati, e peraltro pericolosi, per le conclusioni che ne potrebbero derivare, sia l'analisi di un cosiddetto *credo storico* come se si trattasse di un elemento a sé stante, sia la comparazione di vari cosiddetti *credo storici*, indipendentemente dalle rispettive apodosi».³⁶

Un avvertimento importante, dunque, quello che promana dalla collaudata e comprovata esperienza mediante la quale Giraudo costruisce un autentico paradigma interpretativo della riflessione incentrata sull'anafora eucaristica e sui suoi risvolti di tipo più strettamente e direttamente letterario. Il *credo storico* va infatti a costituire, oltre che un ambito assai specifico e metodologicamente circoscritto di meditazione escatologica, un settore in cui la dinamica propulsiva dell'azione pedagogica si va via via configurando e caratterizzando come un percorso d'identificazione di una coscienza operativa, la cui linearità e la cui trasparenza costituiscono, forse più di ogni altro elemento,

³⁶ *Ibidem.*

un'interessante ed utile chiave di lettura del processo di costruzione dell'identità cristiana colta ed ammirata nel suo essere ontologicamente ben definita e caratterizzata.

In questo senso, gli elementi della tradizione e quelli più strettamente riconducibili all'essenza stessa della fede vanno a fondersi in una prospettiva operativamente efficace. Questi elementi esulano dall'ambito strettamente istituzionale e normativo, finiscono invece per caratterizzarsi come una sorta di azione ingressiva, volta a penetrare il mistero ma non a risolverlo, ad interpretarlo ma non a svelarlo, a conoscerlo ma non a rivelarlo.

Trattasi, in definitiva, della cosiddetta *actio ingrediendi* di cui parlano a più riprese ed in modalità assortite e diverse studiosi del calibro di Brightman e di Budde,³⁷ ma anche autori quali Boselli e Bouyer.³⁸ In base all'interpretazione di questi studiosi è necessaria tutta una serie di attività volte a rendere disponibili ed attente le menti di coloro i quali avvertano in profondità la reale esigenza di lasciarsi pienamente coinvolgere in un cammino di crescita interiore che, iniziato con l'apprendimento dei cosiddetti *rudimenti di tipo tecnico*, intende invece procedere verso orizzonti assai più sfumati e più riccamente, nonché armoniosamente, dettagliati. Si assiste, pertanto, alla progressiva e consapevole

³⁷ Cfr., in proposito: F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, 1, Oxford 1896, 20, nonché A. BUDDE, *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text-Kommentar-Geschichte*, Münster 2004, 152-157.

³⁸ Cfr., in proposito: G. BOSELLI, *Il senso spirituale della liturgia*, edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2011 e L. BOUYER, *Eucaristia. Teologia e spiritualità della preghiera eucaristica*, in "Scienza liturgica" n. 60, tr. di Melotti L., Elledici, 1983.

definizione di una strategia metodologica che, in quanto volta a realizzare un approccio sistematico, ma sostanzialmente arido e giuridicamente organizzato, vorrebbe evitare di essere unicamente finalizzata a scomporre il mistero, posto alla base della riflessione, in tanti piccoli segmenti, all'interno dei quali rintracciare dei dettagli e dei meccanismi che regolano il funzionamento degli stessi.

Una strategia opposta a questa è, invece, quella del metodo progressivo che muovendo dal dato biblico punta, al contrario, alla rapida ed esplicita formulazione di un'autorevole dichiarazione di carattere magisteriale. Ma che cosa caratterizza concretamente il metodo di Giraudo?

La domanda si pone, a questo punto, come necessaria, visto che è proprio dall'oculato ed attento confronto tra i due metodi enunciati che è possibile pervenire, peraltro in tempi abbastanza brevi, ad una visione del problema che risulti esaustiva.

Per entrare meglio nella specifica volontà che animò e guidò lo stesso, nonché nello spirito da cui lo stesso è tratto, gioverà ricordare la monumentalità dell'opera³⁹ in cui l'autore, oltre a caratterizzare, esplicitare e definire al meglio la struttura⁴⁰ della dinamica orazionale, colta –

³⁹ Cfr, in proposito: C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'Eucaristia a partire dalla 'lex orandi'*, Editrice Pontificia Università Gregoriana-Morcelliana, Roma-Brescia 1989; dello stesso anno è, inoltre, anche l'interessante libretto: A. CATELLA, G. CAVAGNOLI, *Le preghiere eucaristiche. Analisi dei contenuti e indicazioni catechistiche*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, in particolare alle pp. 5ss.

⁴⁰ Cfr., in proposito: C. GIRAUDO, *La struttura letteraria*, cit. Senza dubbio degne di nota si presentano, inoltre, le varie recensioni

quest'ultima – nella sua sconfinata grandezza espositiva e nella sua innegabile efficacia. Non a caso, infatti, il problema ha contribuito a suscitare numerosissime riflessioni ed ha contribuito, nel contempo, a provocare sempre più numerosi e fecondi dibattiti di grande portata. All'interno di tale disputa risulta comunque importante iniziare a configurare una traccia di lavoro che valga come riferimento generale di una scelta volta a caratterizzare la *lex orandi* come un'efficace ed al tempo stesso coinvolgente forma di partecipazione non solo alla vita della Chiesa ma anche, e soprattutto, alle svariate ed assortite modalità all'interno delle quali essa è solita esplicarsi e manifestarsi in tutta la sua rigogliosa pienezza.

Ma un altro, significativo tratto che connota la ricerca portata avanti da Giraudò è quello che, di fatto, punta a contrassegnare tale, portentoso sforzo anche come una peculiarità direttamente riconducibile alla realtà spirituale e liturgica del nostro Paese: è quanto si può agevolmente desumere dalla lettura del seguente passo:

«Un'intercessione propria per la Chiesa italiana: perché no? Un passo dell'istruzione *Eucharistiæ participationem* illustra bene sia il contesto che ha visto sorgere le preghiere eucaristiche rispettivamente della Chiesa svizzera e della Chiesa zairese/congolese, sia quello che ancora potrebbe vederne sorgere altre. Così si

dedicate al problema della struttura dell'anafora ed alle funzioni svolte dalla medesima all'interno della celebrazione eucaristica colta nel suo insieme e nella sua totalità liturgica. Cfr., in proposito, il seguente, significativo contributo: I. CARDELLINI, *I sacrifici dell'antica alleanza. Tipologie, rituali, celebrazioni*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2001.

esprimeva nel 1973 la Congregazione per il Culto Divino:

Salva restando l'unità del rito romano, [la Sede Apostolica] non mancherà di prendere in considerazione (considerare non renuet) le legittime richieste ed esaminerà benevolmente (benigne perpendet) le domande che le saranno rivolte dalle Conferenze episcopali in vista dell'eventuale redazione e introduzione nella liturgia, in particolari circostanze, di una nuova preghiera eucaristica. Essa proporrà le norme da seguire nei casi particolari (Eucharistiæ participationem 6, in AAS 65 [1973] 342).

A cominciare dal 1973, la porta fu dunque aperta alla redazione di nuove preghiere eucaristiche, una redazione lasciata non già alla discrezione di qualunque sconsiderato innovatore, bensì all'iniziativa prudente delle Conferenze episcopali che ne avessero fatto richiesta alla Santa Sede.

Tuttavia, se si considera il lavoro al quale si sobbarcarono, al loro tempo, gli esperti tanto della Conferenza episcopale svizzera quanto della Conferenza episcopale zairese, bisognerà convenire che la redazione di una preghiera eucaristica è impresa assai impegnativa. Essa richiede molteplici competenze, che ci dovremmo augurare di trovare riunite in una stessa persona. Infatti coloro che si dedicassero a questo compito dovrebbero avere familiarità sia con le risorse dell'antropologia religiosa della propria area, sia con le ricchezze della *lex orandi*, colta ai diversi strati della tradizione delle Chiese. Qualora l'una o l'altra di queste competenze venisse meno, il risultato sarebbe sicuramente compromesso.

È dunque di primaria importanza – prosegue Giraudò - che le Conferenze episcopali che desiderano impegnarsi in questo senso prendano tutte le precauzioni necessarie per garantirsi la riuscita. Il documento romano precisa che un simile progetto potrebbe essere messo in cantiere, non in qualsiasi circostanza, ma in alcune circostanze (*peculiaribus in adiunctis*), cioè quando lo suggerisce una situazione particolarmente importante. Potrebbe essere il caso di un Sinodo nazionale o di un insieme di diocesi che fanno capo a una regione conciliare». ⁴¹

Il tema ivi trattato, inutile negarlo, si va facendo di passo in passo sempre più rilevante e, perché no, foriero di ulteriori spunti interpretativi ed metodologici, soprattutto in virtù dell'attenzione per il caso *italiano*, laddove l'aggettivo che caratterizza la riflessione in senso, per così dire, un po' più spiccatamente *territoriale* sta anche ad indicare una gloriosa tradizione ed un lungo, articolato e ben calibrato processo d'identificazione in un cammino di conoscenza e di consapevole valorizzazione delle peculiarità della tradizione, nonché degli sviluppi ad essa più direttamente riconducibili.

Va inoltre detto che l'analisi condotta da Giraudò va ben oltre tali presupposti e si rivela chiaramente sorretta da criteri di consistente valore scientifico, alcuni dei quali risultano senza dubbio più evidenti quando, soprattutto in merito al valore ed al significato della tradizione romana, si legge che:

«Ma che cosa prevede la normativa romana in circostanze più ordinarie? La risposta si trova più oltre nello stesso documento *Eucharistiae participationem*: la

⁴¹ Fonte: <http://www.prexeucharistica.it>.

tradizione romana, pur distinguendosi dalle altre per la fissità del testo eucaristico, ammette tuttavia la possibilità di accogliere alcune varianti. Dopo aver ricordato il caso dei prefazi mobili, il cui numero è stato aumentato largamente allo scopo di arricchire l'azione di grazie, il documento romano menziona la variante rappresentata dalle intercessioni proprie:

... i nuovi libri liturgici offrono pure alcune formule variate di intercessione, che si possono inserire in ogni preghiera eucaristica, in rapporto alla sua specifica struttura, in celebrazioni particolari e in primo luogo nelle messe rituali. In tal modo si tiene conto di ciò che è proprio a una celebrazione particolare e si sottolinea che questa supplica è elevata in comunione con tutta la Chiesa... Nulla impedisce che le Conferenze episcopali per la loro regione, il Vescovo per il rituale proprio alla sua diocesi e l'Autorità competente per il rituale proprio alla sua famiglia religiosa, provvedano alla redazione degli elementi sopramenzionati (cioè prefazio e intercessioni), che sono suscettibili di variazioni, e che ne chiedano conferma alla Sede Apostolica (Eucharistiæ participationem 9-10, in AAS 65 [1973] 343-344).

La possibilità di redigere un'intercessione propria a talune situazioni deve attirare l'attenzione di quanti sognano di poter inculturare i formulari romani⁴² nella

⁴²Degno di nota si presenta, senza dubbio, l'intervento con il quale Cesare Giraudo ha inteso sgombrare definitivamente il campo da rischi di *pneumatizzazione eccessiva*, o comunque realizzati fuori luogo e fuori tempo, così come si può evincere con chiarezza dal passo seguente. Scrive infatti Giraudo: «Non è raro incontrare qualche liturgista che, giustamente ammirato davanti alla pneumatologia delle anafore orientali (nonché delle nuove preghiere eucaristiche romane), ipotizza una possibile riformulazione delle due epiclesi del Canone Romano, tale cioè da dotarle di quella

storia e nella spiritualità della loro propria Chiesa locale o della propria famiglia religiosa». ⁴³

Ed ecco perché le motivazioni che Giraud adduce a sostegno di tale tesi possono essere ritenute senza dubbio valide ed efficaci:

«Per la fisionomia spirituale di una Chiesa locale o di una famiglia religiosa è più vantaggioso poter disporre di un'intercessione propria che non di un prefazio proprio. Trattandosi – ad esempio – della memoria di un Santo, l'intercessione è fatta apposta per domandare al Signore di poterne imitare le virtù. L'adozione poi di intercessioni proprie, in rapporto sia al santorale come al temporale, consentirebbe di liberare numerosi nuovi prefazi da quelle tematiche indebitamente parenetiche che oggi li invadono.

Dato che ogni tradizione religiosa dispone di un potenziale eucologico originale e profondo, sarebbe conveniente che all'interno di ogni Chiesa diocesana e di

pneumatologia che loro manca. In tal modo, forzando la mano al redattore antico, gli si potrebbe far dire (per il *Quam oblationem*) *Santifica questa offerta con la potenza del tuo Spirito...* e (per il *Supplices te rogamus*) ... *scenda il tuo Spirito Santo, che ci ricolmi di ogni grazia e benedizione del cielo.*

Pur apprezzando la sensibilità che muove queste proposte, dico: Di grazia, no!

Anzitutto: *non ogni epiclesi deve necessariamente essere pneumatologica* (esiste pure l'epiclesi del Verbo: nell'anafora di Serapione e nelle nuove anafore ambrosiane V e VI, redatte però a partire da materiale antico).

Inoltre: l'assenza di configurazione pneumatologica delle epiclesi del Canone Romano è indice di antichità. Infatti il Canone Romano è troppo antico per disporre già di epiclesi pneumatologiche!» (Fonte: <http://www.prexeucharistica.it>).

⁴³ Fonte: <http://www.prexeucharistica.it>.

ogni istituto religioso liturgisti competenti si impegnassero a studiare le espressioni di fede che hanno caratterizzato e caratterizzano tuttora la crescita delle proprie comunità, al fine di raccogliere, vagliare e inserire nel patrimonio dell'eucologia cristiana quanto di fatto già gli appartiene». ⁴⁴

Viene dunque ad essere sostanzialmente riconfermata l'idea centrale del discorso fin qui condotto, ovvero quella in base alla quale a ciascuna tradizione o forma di culto locale corrisponde, quasi per una forma di coerenza spirituale e morale, un forte e motivato aggancio con quella che viene indicata come l'architettura fondamentale ed essenziale di ogni forma di prassi liturgica, ovvero quella che, definita attraverso lo studio e l'utilizzo dei singoli canoni, risulta poi di fatto maggiormente aderente e connessa alle singole realtà religiose, istituzionali, civili e religiose.

Degno di nota si presenta, in questo senso, l'esempio del *Canone Romano*, il cui utilizzo ed il cui impiego in ambito strettamente liturgico coincide con un'esplicita esigenza di chiarezza e di rispetto della tradizione, secondo un motivo conduttore che vede nella correttezza della traduzione, oltretutto che in un suo corretto utilizzo, come peraltro si è già tentato di fare presente nelle prime pagine del presente capitolo, una fonte inesauribile di conoscenza e, soprattutto, un'indubbia garanzia di linearità e di coerenza del metodo impiegato.

L'esempio qui di seguito riportato, relativo alle problematiche insorte in merito alle concrete possibilità di

⁴⁴ Fonte: <http://www.prexeucharistica.it>.

traduzione dell'importante espressione *hostiam puram*, *hostiam sanctam* e frutto degli studi condotti da Cesare Giraudo, può forse risultare utile in merito:

«Come tradurre *hostiam puram*, *hostiam sanctam*? Siccome nel Canone Romano la terminologia sacrificale – come si sa – è già fin troppo abbondante, converrebbe rispettarla e, in ogni caso, non maggiorarla ulteriormente con traduzioni fantasiose.

Se prescindiamo da espressioni piuttosto generiche (“*hæc dona*”, “*hæc munera*”, “*munera pueri tui iusti Abel*”, “*de tuis donis*”) o da locuzioni pronominali che in una traduzione richiedono di essere svolte (“*supra quæ*”, “*hæc perferri*”), la terminologia sacrificale fa capo ai seguenti tre gruppi semantici:

1. *offerre/oblatio* (“*quæ tibi offerimus*”, “*pro quibus tibi offerimus*”, “*qui tibi offerunt*”, “*hanc igitur oblationem*”, “*quam oblationem*”, “*offerimus præclaræ maiestati tuæ*”, “*quod tibi obtulit*”)
2. *hostia* (“*hostiam puram*, *hostiam sanctam*, *hostiam immaculatam*”, “*immaculatam hostiam*”)
3. *sacrificium* (“*sacrificia illibata*”, “*sacrificium laudis*”, “*sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ*”, “*sanctum sacrificium*”.

Converrebbe pertanto - osserva sempre Giraudo – tradurre sempre *hostia* con *vittima* (occhio al *cursus* dell'anamnesi!), ma anche, e subito dopo, rinunciare a rendere *tradetur* con la perifrasi parafrasata *che sarà offerto in sacrificio*, dato che la sola espressione *sarà offerto* risulta, e senza ombra di dubbio, più che sufficiente!

Per rispondere, inoltre, al dilemma se l'espressione *pro multis* significhi *per molti* o *per tutti*, ci si interroga sull'*iter* che ha portato alla sua fusione anaforica con *pro vobis*. Si scopre, allora, che la liturgia, preoccupata di non perdere nulla del dato scritturistico, ha composto la tradizione lucano.paolina *pro vobis* con la tradizione matteoano-marciana *pro multis*, riguardate come due varianti che si confermano e si rafforzano a vicenda. Solo in un secondo momento, in un contesto parenetico, la teologia ha invece postulato l'esistenza di una contrapposizione allo scopo di proporre una riflessione etico-spirituale. L'osservazione di tutte le anafore d'Oriente e d'Occidente conferma che non è possibile immaginare che il *pro multis* intervenga a restringere l'ampiezza del *pro vobis*. Il valore inclusivo di *pro multis*, sostenuto da tutta l'esegesi. Trova dunque esplicita e chiara conferma nella variante giovannea *pro mundi vita*, che figura in numerose anafore orientali». ⁴⁵

⁴⁵ Fonte: <http://www.prexeucharistica.it>. Va inoltre aggiunto il fatto che riflettere sull'ipotesi di una corretta traduzione di *hostisam puram, hostiam sanctam* porta inevitabilmente con sé un altro, interessante spunto di riflessione, peraltro assai simile a questo, e così illustrato da Giraudo: «Come tradurre l'*Ipse nos tibi perficiat* della PE III? È evidente che l'attuale traduzione *Egli faccia di noi un sacrificio perenne a te gradito...* è almeno ambigua (come peraltro ambigua è la redazione latina): infatti, tanto il pronome latino **Ipse** quanto il pronome italiano **Egli** sembrano riferirsi logicamente all'ultimo nome di persona menzionato (*in Christo / in Cristo*). Perciò è necessario **esplicitare il pronome in riferimento allo Spirito Santo**, cioè alla Persona Divina la cui azione è appena stata richiesta nell'epiclesi.

Per evitare una ripetizione poco gradevole
... la pienezza del suo **Spirito Santo**,
perché diventiamo in Cristo

Per tornare, invece, alla trattazione relativa alla teologia dell'Eucaristia articolata in stretto e diretto riferimento ai canoni ed alle peculiarità della *lex orandi*, inoltre, è sempre un'altra, importante riflessione di Girauda a venirci incontro, fornendoci degli utili elementi di approfondimento. Scrive infatti l'autore:

«Nell'apprestarci a passare in rassegna i formulari anaforici, giova precisare che ne imposteremo l'analisi su due livelli di struttura. Anzitutto, a un primo livello, coglieremo l'articolazione fondamentalmente bipartita in sezione *anamnetico-celebrativa* e *sezione epicletica*. Quindi, a un livello di strutturazione subordinato al precedente, porremo in luce l'articolazione interna alle due sezioni. Allo scopo di analizzare tutte le anafore secondo una medesima griglia di lettura, prospetteremo la loro struttura, considerata a questo secondo livello, attraverso un'articolazione di nove elementi».⁴⁶

Si fa dunque riferimento ad una struttura complessa, bene elaborata, minuziosamente articolata in ogni sua parte e decisamente incisiva, soprattutto ai fini dell'enucleazione di un trattato dal sapore e dal valore prevalentemente ed essenzialmente mistagogico.

L'approfondimento curato da Girauda prevede, inoltre, una vera e propria rassegna di antiche anafore

un solo corpo e un solo spirito.

Lo Spirito Santo faccia di noi.

si potrebbe dire (trasferendo l'aggettivo suo alla ripresa successiva):

*... la pienezza dello **Spirito Santo**,*

perché diventiamo in Cristo

un solo corpo e un solo spirito. Lo stesso suo Santo Spirito faccia di noi...». (Fonte: <http://www.prexeucharistica.it>).

⁴⁶ C. GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'Eucaristia*, Edizioni S.Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 267.

caratterizzate dalla presenza di una dinamica anamnetica, ovvero l'Anafora delle *Costituzioni Apostoliche*⁴⁷, quella della tradizione apostolica⁴⁸, quella denominata di San Giacomo⁴⁹, nonché l'anafora alessandrina di San Basilio, basata sulla recensione greco-alessandrina edita da Eusebe Renaudot⁵⁰, ma non può di sicuro passare sotto silenzio l'importante anafora di San Giovanni Crisostomo, seguita, a ruota, da un'anafora della tradizione ispanica, così introdotta, quest'ultima, da Cesare Giraudo:

«Approvando in data 17.7.1989, il *Missale Hispano-Mozarabicum*, la Congregazione per il Culto Divino ha nuovamente immesso nell'uso liturgico ben settantasette antiche preghiere eucaristiche. Si tratta di formulari che provengono dalla tradizione ispanica, detta pure visigotica o mozarabica».⁵¹

⁴⁷ Suddivisa in sezione anamnetico-celebrativa ed in sezione più strettamente epicletica.

⁴⁸ Al cui interno è agevole individuare la presenza di un'effettiva forma di teologia del dialogo invitatorio, a sua volta suddiviso ed articolato nella fase del saluto, ovvero il primo elemento dialogico, e nell'invito alla tensione del cuore, ovvero il secondo elemento dialogico, mentre il terzo elemento è da ritenersi, in maniera decisamente più incisiva, quello che si configura dettagliatamente e concretamente nell'invito all'azione di grazie. Seguono, pertanto, la sezione anamnetico-celebrativa e la sezione epicletica.

⁴⁹ Articolata, anch'essa, in sezione anamnetico-celebrativa e sezione epicletica.

⁵⁰ Cfr., in proposito, C. GIRAUDO, *In unum corpus*, 313ss. anche in questo caso, la suddivisione tra sezione anamnetico-celebrativa e sezione epicletica è essenziale.

⁵¹ *Ivi*, 337.

Ma trattasi, avverte subito dopo l'autore, di una situazione strutturale e teologica piuttosto articolata e complessa, dallo studio attento ed approfondito della quale emerge, in buona sostanza, una posizione che si potrebbe definire seminterlocutoria, dalla cui indagine si può evincere un'effettiva, tangibile prevalenza della componente a dinamica anamnetica sulle altre componenti che, invece, in casi assai diversi possono caratterizzare la struttura, lo svolgimento e l'applicazione del sistema delle anafore. L'elemento più direttamente ed esplicitamente legato al cosiddetto blocco racconto-anamnesi si fa presente, infatti, soprattutto nell'ambito della sezione anamnetico-celebrativa, e contribuisce a rendere maggiormente cospicui e rilevanti i testi di riferimento.

Seguono, infine, le cosiddette due nuove anafore a dinamica anamnetica, ovvero le Anafore V e VI della Chiesa Ambrosiana, in merito alle quali Giraudo scrive:

«Nel *Messale Ambrosiano*, le preghiere eucaristiche V e VI sono precedute dal canone romano e dalle preghiere eucaristiche II, III e IV, mutate dalla tradizione romana. Le anafore V e VI, invece, sono specifiche della Chiesa ambrosiana». ⁵²

Un panorama senza dubbio complesso è, dunque, quello che va progressivamente e costantemente emergendo, soprattutto dal punto di vista descrittivo e normativo, in merito all'evoluzione ed alla progressiva caratterizzazione del genere letterario dell'anafora, ivi compresa l'identificazione della stessa con la fase

⁵² *Ivi*, 341.

culminante del sacrificio eucaristico e con il momento essenziale che s'individua all'interno della liturgia della Messa. Resterebbe ora da inoltrarsi all'interno di un reale e, forse, fecondo tentativo di definire le coordinate essenziali di una dimensione teologica dell'Eucaristia, letta e compresa alla luce di un coerente e consapevole processo di rivisitazione dei canoni della *lex orandi* esaminati in funzione di un'ulteriore e più ampia comprensione della valenza delle anafore a dinamica epicletica.⁵³ Ma come viene presentata, descritta, ed infine analizzata, l'Eucaristia, all'interno dell'opera di Giraud?

Il semplice fatto che il titolo risulti già abbastanza espressivo di per sé non può, in realtà, trarci in inganno in maniera così diretta ed evidente, o almeno non potrebbe farlo con tale disinvoltura, se non prima di averci concretamente indicato una via o una strada da percorrere all'interno di un dibattito tutt'altro che irrilevante⁵⁴.

Va dunque riconosciuta *in primis* a Giraud l'importanza e la valenza, intesa soprattutto come elemento d'innovatività, del metodo da lui impiegato: questa è dunque la componente grazie alla quale, in ambito teologico e liturgico, egli dimostra di saper agire ed interagire in maniera consapevolmente critica

⁵³ Ed è quanto Giraud enuclea e sviluppa, nel dettaglio, all'interno di: *Ivi*, 351-424.

⁵⁴ Per una trattazione completa del problema cfr., e con particolare attenzione, oltre alle recensioni appena citate, anche quelle di A. PETTI, in *Asp.*37 (1990), 484-492; E.R. TURA, in *St.Pat.*37 (1990), pp.62-166, E. LODI, *Riv.Bibl.It.*, 38 (1990), 391-396, DE HALLEUX, *Eph. Theol. Lov.*, 66 (1990), 225-227.

all'interno di una strategia operativa comunque destinata ad imprimere una svolta decisiva al confronto nato in seno alla disquisizione sulla natura e sulla particolare rilevanza con cui si è soliti configurare e ritrarre i benefici effetti derivanti dal dono dell'Eucaristia.

L'interazione che Girauo propone tra la visione teologica definita del II millennio, in realtà considerata e riprodotta come piuttosto statica⁵⁵ e quella, invece, del I millennio, da lui stesso invece descritta come più dinamica⁵⁶ è distintamente frutto, soprattutto se singolarmente prese, la prima della *lex credendi* e la seconda della *lex orandi*, chiara ripresa, quest'ultima, dalla metodologia mistagogica ideata e praticata da Ambrogio.

La preghiera eucaristica si andrebbe progressivamente figurando, pertanto, come una sorta di *lex orandi* e l'Eucaristia, una sorta di necessario preambolo introduttivo al percorso d'innalzamento verso il trascendente e di conseguente purificazione. Il fine precipuo appare, nella sostanza, quello di condurre per mano verso una comprensione radicale e globale dei processi interiori e mistici posti alla base del cammino cristiano.

«Solamente se accettiamo di considerare l'alleanza come struttura centrale – osserva dunque Girauo – intorno a cui si cristallizzarono varie forme, allora apparirà più comprensibile l'esistenza di fenomeni d'interferenza letteraria e di scambievoli sovrapposizioni sulla base del materiale anamnastico comune, il quale prende corpo attraverso, la considerazione delle

⁵⁵ C. GIRAUO, *Eucaristia*, 1-6.

⁵⁶ *Ivi*, 6-14.

variazioni nell'uso dei pronomi personali gioca il ruolo di rivelatore». ⁵⁷

Forme letterarie in apparenza assai diverse, ma in realtà assai affini, in rapporto alle esigenze di ogni particolare *Sitz im Leben*. Ora, che cosa si può pensare, che non sia connotato almeno dall'entusiasmo, nei confronti di simile *differenziazione organizzata*, ideata e concepita proprio a partire da un centro comune qual è il formulario di ingiunzione e di alleanza?

Ci sarebbe dunque da affrontare un vero e proprio problema di carattere linguistico, che a sua volta è destinato a sommarsi repentinamente ad una peculiarità di tipo formale, fedele e costante indicatrice dell'effettiva sussistenza di una sovrumana tensione di tipo intellettuale e mistagogico. Ma in assenza di quest'ultima risulterebbe davvero poco agevole lasciarsi introdurre e guidare all'interno del mistero dell'anafora eucaristica e dei suoi effetti in termini di storia della salvezza e della redenzione?

Trattandosi dell'Eucaristia, infatti, ecco che inizia gradualmente a realizzarsi ed a configurarsi, con tutta la complessità del caso, un vero e proprio percorso di consapevole e motivata adesione all'Alleanza. Questa alleanza si caratterizza e si esplicita mediante tutta una serie d'importanti indizi di progressiva e diffusa liturgizzazione⁵⁸ quali ad esempio, la formula di adesione all'Alleanza⁵⁹, il cui testo, ivi compresi i vari, articolati

⁵⁷ C. GIRAUDDO, *La struttura letteraria*, 38.

⁵⁸ Cfr., in proposito, *Ivi*, 39.

⁵⁹ Declinata attraverso; la risposta del popolo, la tua risposta, la risposta della comunità e, soprattutto, l'adesione volontaria e consapevole al progetto di Dio, colto nella sua radicale essenzialità.

indizi di struttura, conduce appunto, alla progressiva elaborazione di un vero e proprio *credo storico*, peraltro così articolato, secondo l'attenta ricostruzione che ne fa Giraud:

«Passando quindi a esaminare il contenuto della preghiera, l'Autore dice che esso consiste in una breve ricapitolazione dei principali fatti dell'opera salvifica. La si potrebbe perciò chiamare *una confessione di fede* o, meglio, una enumerazione dei fatti salvifici, i quali si presentano come asserzioni di fede. Tali fatti, dal momento che sono raccontati a partire dalla chiamata dell'antenato (o eventualmente dalla creazione del mondo) fino alla conquista della terra, caratterizzano ancor più la natura del genere di appartenenza quale *storia di redenzione*. La si potrebbe ugualmente chiamare un *credo*, nel senso di un sommario dei principali fatti dell'azione redentrice di Dio, considerati come materiale storicamente credibile».⁶⁰

Il brano appena esaminato contiene, e ciò è qualcosa d'immediatamente evidente, un elemento tutt'altro che trascurabile: il necessario tentativo di caratterizzare il senso dell'appartenenza alla comunità cristiana come risultanza di un effettivo ed efficace processo di consapevolizzazione progressiva dell'azione di redenzione posta in essere con l'istituzione dell'Eucaristia. Con l'istituzionalizzazione della stessa, infatti, si finisce per entrare davvero in una dimensione di salvezza storicamente identificata e letterariamente configurata.

Ecco perché risulta senz'altro importante, all'interno di tale riflessione, individuare un modello cui fare costante riferimento in vista dell'attivazione di una *sequela Christi*

⁶⁰ *Ivi*, 44.

che, tenendo conto dell'elemento storico, ne valorizzi l'apporto ai fini della realizzazione di un processo di innalzamento della nostra umanità verso gli orizzonti di una dimensione più strettamente e palesemente escatologica.

Il modello scelto ed indicato da Giraudo è dunque, quello rinvenibile all'interno dell'anafora delle *Costituzioni Apostoliche* VIII; è inoltre comprensibile il perché di tale riferimento, in quanto lo stesso trova nell'estensione testuale della preghiera eucaristica un valido motivo di certezza, ivi compreso il fatto che una tipologia di orazione abbastanza simile è rinvenibile anche nella liturgia della sinagoga e si trova congiuntamente a fondamento di svariate forme di preghiera eucaristica praticate in Oriente. L'esame sostanzialmente retrospettivo del problema riguarda, infatti, la questione metodologica preposta alle *Costituzioni Apostoliche* ed il confronto della stessa con alcune categorie bibliche⁶¹. Sono tali categorie a dare vita agli schemi di riferimento che caratterizzano al meglio ad esempio aspetti essenziali della vita cristiana quali la relazione, la riconciliazione e, soprattutto, la funzione ed il valore inerenti l'articolazione e lo svolgimento del rito. È fin da subito evidente, tra l'altro, la simpatia, anzi l'empatia, con cui l'autore guarda alla seconda forma di teologia, considerata come vissuta e praticata, in particolare dai Padri del I millennio, e quindi radicalmente diversa dalla strategia metodologica interamente riflessa, ovvero quella concepita, elaborata e suggerita dai vari teologi del II millennio.

⁶¹ Sulla validità e sulla rilevanza delle quali non è dato dubitare. Trattasi, in particolare, di *Gn* 2-3.

Si potrebbe dunque azzardare l'ipotesi che soggiace a buona parte dell'elaborata riflessione suggerita da Giraud e che presenterebbe evidenti e notevoli affinità con l'idea di fondo contenuta nella strategia condensata nel motto: *legem credendi lex statuit supplicandi* di Prospero d'Aquitania⁶². Il precetto di quest'ultimo sarebbe da inserire nel più vasto e generale confronto relativo al rapporto sussistente tra la liturgia ed i vari ambiti di carattere teologico⁶³, dove è concretamente possibile individuare degli interessanti *loci teologici*, particolarmente adatti a fornire e a sostenere interessanti ipotesi di carattere dogmatico e speculativo.

In questo senso, sarà più facile accettare, e quindi ammettere, l'integrazione, evidente e costruttiva, delle peculiarità della *lex orandi* nella *lex credendi* e, di conseguenza anche della concreta possibilità che si realizzi il processo esattamente inverso.

L'effettiva, documentata sussistenza di un repertorio, stabile ed attendibile, dei formulari utilizzati per esprimere contenuti e linguaggi della preghiera eucaristica costituisce, a tutti gli effetti, un importante ed imprescindibile prontuario di tipo memoriale e liturgico.

⁶² Prospero d'Aquitania, o Prospero Tirone o *Prosper Tyro* (Limoges, 390 – Roma, 463), è da inserire nell'elenco dei *digni memoratu*, un quanto lottò strenuamente per tutelare e fa conoscere la meglio gli scritti di S. Agostino, con particolare riferimento ed attenzione a quelli aventi come oggetto la grazia e la predestinazione. Dall'analisi delle opere di Prospero si può comprendere che egli si formò secondo l'intero corso di studi classici in vigore a quei tempi. Il suo poema in 122 versi, il *Poema coniugis ad uxoris*, dimostra che quasi sicuramente ebbe famiglia.

⁶³ L'ambito privilegiato di riferimento è, come risulta agevole comprendere, quello della teologia dogmatica.

All'interno del prontuario è agevole individuare svariati temi di riferimento e, soprattutto, argomenti di riflessione in merito allo stretto rapporto effettivamente sussistente tra la professione di fede, realizzata e portata avanti tramite i formulari venutisi a consolidare nell'ambito della tradizione, e l'esercizio della stessa nell'ambito della sfera delle relazioni pubbliche e private.

La diretta conoscenza dei formulari anaforici, così come il loro costante utilizzo in contesti ufficiali e non, costituisce una modalità efficace per comunicare contenuti, peculiarità ed aspetti caratterizzanti della fede, soprattutto perché contribuisce a rendere il fedele maggiormente consapevole delle proprie scelte, ma accresce anche la componente di visibilità legata ad alcune sue scelte e decisioni di carattere pubblico.

Lo stretto legame venutosi ben presto a creare tra questi due ambiti, ovvero la sfera della preghiera, connotata dalla sussistenza di un evoluto e ben organizzato apparato cerimoniale, e l'approfondimento della dimensione in cui si colloca la sfera operativa del credente, costituisce un ambito di ricerca che merita la creazione e lo sviluppo di un percorso autonomo.

L'articolazione e la caratterizzazione dello stesso, inoltre, può arrivare a costituire e ad attivare le linee guida di un interessante settore di ricerca e di approfondimento. Le dinamiche di settore potranno essere relative ad una maggiore e più evidente contestualizzazione delle singole opere, ivi compresa una riflessione sul contesto che ha visto la genesi e lo sviluppo del singolo repertorio anaforico, nonché l'utilizzo iniziale dello stesso; ad un'analisi mirata del linguaggio specifico impiegato nei singoli testi, in base alla finalità precipua

dell'individuazione delle tipologia di comunità cui questo o quel testo era stato in origine destinato; ad un prolungato ed articolato raffronto tra i linguaggi impiegati nella stesura dei vari formulari, in base ai quali è possibile stabilire un rapporto diretto tra l'autore (o gli autori) delle opere, i possibili committenti delle stesse e le comunità alle quali gli stessi erano destinati; alla necessaria definizione di una sorta di *regula maior*, cui attenersi in vista del tentativo di conoscere a fondo le modalità comunicative da utilizzare; dalla comprensione e dall'applicazione delle stesse, infatti, può emergere un interessante profilo di *miles Christi*, chiamato ad operare in un contesto di grande rilievo, ovvero quello che Angelo Scola definisce nei seguenti termini:

«La concezione delle cose che, realizzandosi ed oggettivandosi nel sacro rito eucaristico, come nella settiforme struttura sacramentale della Chiesa, non è una magia perché, come abbiamo visto, essa interpreta e radicalizza la struttura normale dell'esistenza. Non c'è circostanza, non c'è rapporto – se è ben inteso secondo le note leggi dell'analogia – che non riveli di possedere, in ultima analisi, la stessa struttura simbolica del sacramento. In ogni circostanza e in ogni rapporto il fondamento, il tutto, l'essere, il cui nome proprio è la Trinità e che Gesù ci ha rivelato (*Nomen Trinitatis publicando*), interpella la mia libertà. Così che ogni circostanza, ogni rapporto è quasi sacramento (il *quasi* è d'obbligo per non dimenticare che la forma perfetta della circostanza è la circostanza sacramentale; così come la forma perfetta dei rapporti è il rapporto con Cristo, che si inaugura nell'Eucaristia, ma per analogia lo possiamo dire di tutte le circostanze e i rapporti). Possiede questa

stessa forma simbolica, veicola l'essere. E l'essere è la Trinità. A partire dall'Eucaristia ogni circostanza e ogni rapporto sono il modo con cui l'avvenimento di Gesù Cristo si *abbrevia* perché la mia libertà possa essere dilatata». ⁶⁴

Libertà dell'uomo e sua dilatazione, concepita come legittima espansione della capacità di autodeterminazione, ma in riferimento alla volontà di Dio. Forma sacramentale come forma perfetta per garantire l'intervento della grazia divina, rafforzamento dell'eucologia sacramentale volta ad indicare una strada di salvezza facilmente percorribile e, soprattutto, agevolmente percorribile dopo l'acquisizione degli elementi necessari per la realizzazione del viaggio in oggetto.

A fondamento di tale, infallibile strategia sta, dunque, l'Eucaristia, facendo riferimento alla quale l'uomo scopre di trovarsi a percorrere un cammino più agevole, più lineare e, soprattutto, maggiormente connesso e rispondente all'ansia quotidiana con cui lo stesso è solito ricercare una risposta alle inquietanti domande che si presentano davanti agli occhi.

Allora trattasi, di una nuova modalità di accesso all'individuazione delle opzioni fondamentali che connotano e caratterizzano in senso eucaristico la vita quotidiana?

Quest'interrogativo, che potrà ripresentarsi più volte, anche se diversamente formulato o variamente articolato, all'interno della presente ricerca, potrà inoltre costituire

⁶⁴ A. SCOLA, *Eucaristia*, 41-42.

un'ulteriore, possibile chiave di lettura dei metodi d'interpretazione- lettura-decodifica dei linguaggi eucaristici impiegati nelle anafore e, quindi, espressi in ambito istituzionale e liturgico.

Un'interessante serie di riflessioni in merito deriva ancora una volta, e soprattutto per il lettore attento, dall'analisi puntuale di alcune pagine di un saggio di Cesare Giraudo⁶⁵, dove vengono dettagliatamente analizzati i vari e possibili sviluppi tematici della liturgia eucaristica, colta, quest'ultima, nelle sue molteplici e variegate manifestazioni.

Una buona fonte di considerazioni utili, ai fini di una riflessione più ampia sul problema, è quella che Cesare Giraudo evidenzia nel testo *Stupore eucaristico*, al cui interno è possibile individuare il senso di un'*ecclesiologia eucaristica*⁶⁶ frutto di una mirabile sintesi intercorsa tra la dimensione locale e quella universale della Chiesa. Qui leggiamo, infatti:

«Si può dire che, in fatto di teologia e di prassi, il secondo millennio ha conosciuto il paradosso della *coincidentia oppositorum*, poiché, insieme a una grande convergenza di fedeltà ecclesiale e di fede eucaristica, ha sperimentato una divergenza altrettanto grande tra una Chiesa compresa in chiave sempre più giuridica e un'Eucaristia vissuta attraverso forme sempre più devozionali. Eucaristia e Chiesa che nel primo millennio procedevano di pari passo e di comune accordo, nel secondo millennio si sono incamminate per vie diverse, senza più avvertire il bisogno di incontrarsi. Fu proprio la

⁶⁵ Trattasi, nel dettaglio, di: C. GIRAUDO, *La celebrazione eucaristica*, 71 ss.

⁶⁶ Cfr. C. GIRAUDO, *Stupore eucaristico*, 137ss.

percezione di questo stridente divario a suscitare, nel corso del XX secolo, quelle due correnti di pensiero, di fatto indipendenti, che vanno sotto il nome, rispettivamente, di *movimento liturgico* e di *ecclesiologia eucaristica*». ⁶⁷

Un'altra pietra miliare nel processo di definizione e di estrinsecazione del rapporto sussistente tra Chiesa ed Eucaristia è quella tracciata nell'importante documento indirizzato ai vescovi da chi, come Joseph Ratzinger, ha per lungo tempo diretto le attività della Congregazione per la dottrina della fede. In esso possiamo constatare infatti che

«L'accresciuto apprezzamento manifestato oggi nei confronti di un'*ecclesiologia eucaristica*, pur avendo prodotto indubbiamente frutti di grande valore, ha tuttavia indotto talvolta ad accentuare in maniera unilaterale il principio della Chiesa locale. Taluni affermano che tutto il mistero della Chiesa si fa presente là dove l'Eucaristia è celebrata, così da rendere superfluo ogni altro principio di unità e di universalità. Altre opinioni, poi, sotto l'influsso di teologie diverse, tendono

⁶⁷ *Ivi*, p.137. Gioverà, inoltre, fare opportuno riferimento agli studiosi che hanno collaborato alla realizzazione di quella che Giraud stesso definisce duplice rinascita. Trattasi, in particolare, di Nicolaj Afanasieff, uno degli osservatori ortodossi del Vaticano II, nonché di Georgij Lorovskij, di Alexander Schmemmann, Iannis Zizioulas, anch'essi ortodossi, mentre vanno ricordati, per la parte cattolica, Henri de Lubac, Yves Congar, Jean-Marie Tillard e Bruno Forte. Un interessante tentativo di conciliazione tra la parte cattolica e quella ortodossa è stato realizzato da Kallistos Ware, nel saggio *Come la Chiesa è eucaristica? Ecclesiologia eucaristica (Chiesa ortodossa)* in M. BROUARD (ed.), *Eucaristia. Enciclopedia dell'Eucaristia*, Bologna 2004, 760.

a radicalizzare ancora di più tale visione particolare della Chiesa, al punto da sostenere che radunarsi nel nome di Gesù (*Mt.*, 18,20), equivarrebbe a generare la Chiesa, come se il raduno, che nel nome di Cristo si è fatto assemblea, porti in sé i poteri della Chiesa, non escluso quello concernente l'Eucaristia: la Chiesa, come dicono alcuni, nascerebbe *dal basso*. Incorrendo in questi e in altri, simili errori, costoro non tengono sufficientemente conto del fatto che è l'Eucaristia stessa a far sì che la Chiesa particolare non possa in alcun modo bastare a se stessa». ⁶⁸

Ecco perché risulta quanto mai importante entrare a fondo nella dimensione mistagogica e contemplativa della liturgia eucaristica, *conditio sine qua non* per afferrare con la dovuta e necessaria chiarezza il valore mistagogico strettamente connesso ad ogni affermazione riaffermazione del divino presente nelle pratiche liturgiche, dalle più comuni alle più ricercate e complesse.

«La preghiera eucaristica non va letta, né recitata: va pregata. Bisogna mettersi davanti al mistero trinitario che professiamo, avere la consapevolezza della Chiesa in preghiera che noi siamo, immedesimarsi con la profondità di sentimenti che si esplicano nel dialogo filiale e nella preghiera che è pure azione sacrificale, offerta sacramentale e conviviale. Il principio della *mente che deve concordare con la voce* è qui più opportuno che mai. Non si tratta, pertanto, di andare

⁶⁸ C. GIRAUDDO, *Stupore eucaristico*, 139. Il passo riportato nel testo, inoltre, è tratto da: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera «Communiois notio» su alcuni aspetti della Chiesa intesa come Comunione* 11, in *EV* 13, n.1794.

soltanto alla ricerca di nuove preghiere eucaristiche, fuori dalla tradizione e dalla disciplina della Chiesa, ma di permettere allo Spirito di ricreare in noi, con il suo soffio nuovo, la preghiera, sua e nostra, detta mille volte e sempre nuova nel momento presente. Diventa invece più che mai necessaria l'adozione di un autentico spirito di contemplazione per entrare davvero nel mistero delle cose che si dicono a Dio; è parimenti richiesta, in altre parole, l'adozione di una capacità di stupore per ringraziare, una immensa fiducia ed audacia per chiedere l'effusione dello Spirito, una densità di sentimenti come quelli di Cristo per offrire la vittima ed impegnarsi a fare della propria vita un'offerta al Padre e ai fratelli; si richiede un cuore aperto sulle gioie e le speranze, i dolori e le angosce della nostra umanità, per premere con audacia presso il Padre con l'intercessione per la salvezza di tutti. Bisogna quindi capire che cosa possa significare e rappresentare, nel concreto, tentare di allearsi con lo Spirito Santo, affinché quest'ultimo tenga sempre desta la nostra attitudine sacerdotale e supplisca le molte mancanze di tensione teologale, di comunione e di contemplazione nella preghiera eucaristica». ⁶⁹

Supponiamo, dunque, ma potrebbe anche trattarsi di un passo più esteso della semplice supposizione, che tale forma di alleanza con lo Spirito costituisca, di fatto, una realtà già operante e costitutiva. Ciò consentirebbe un ingresso più immediato e più efficace, per così dire, *nelle cose di Dio*, dimensione che rende più agevole e più celere, a tutti gli effetti, la comprensione del mistero

⁶⁹ J. CASTELLANO CERVERA, *La spiritualità della preghiera eucaristica*, in: *Proclamiamo la tua risurrezione. «La preghiera eucaristica»*. Atti della XLII settimana liturgica nazionale, Senigallia (An), 26-30 agosto 1991, Roma 1992, 87.

dell'assoluta radicalità dell'essere per la vita posto alla base della speranza cristiana. Si assisterebbe, pertanto, e soprattutto in questo specifico caso, alla totale ridefinizione di quei contorni dove si configurano gli elementi storici della fede e le componenti, invece, più strettamente e chiaramente liturgiche, tra le quali i riti eucaristici costituiscono, a tutti gli effetti, il vero ed essenziale *leit motiv*. Risulterebbero dunque utili, in tal senso, le numerose e documentate acquisizioni dogmatiche inerenti la questione e, soprattutto, si configurerebbe come assai rilevante l'azione volta a riassumere l'articolato e complesso sistema dei dati biblico-teologici dei quali abitualmente si può disporre, in un sistema che si configuri sistematicamente valido, credibile ed efficace.

Nell'ambito del Congresso Internazionale tenutosi a Roma il 25-26 ottobre 2011⁷⁰ emerge, dunque, tra gli altri punti degni di nota, quello dell'effettiva necessità di un riavvicinamento ecumenico attualmente in fase di sviluppo e di articolazione tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Assira d'Oriente. Tutto ciò si è reso concretamente

⁷⁰ Nato dalla collaborazione tra il Pontificio Istituto Orientale e la Pontificia Università Gregoriana, il Congresso in oggetto ha fornito un interessante contributo alla definizione della genesi anaforica ed alla sua valenza propedeutica all'interno della comunità religiosa e civile. Uno dei punti di forza che lo caratterizza più da vicino ed in maniera più evidente consiste, ad esempio, nell'aver elaborato una visione completa ed organica dei rapporti e delle interrelazioni sussistenti, soprattutto nell'ambito della teologia eucaristica e, quindi, del valore dell'anafora, tra la Chiesa caldea e la Chiesa assira d'Oriente. E qui il discorso rischia di divenire assai complesso, il tutto per una lunga serie di motivi che, in buona sostanza, finirebbero per esulare dal tema centrale della presente ricerca.

possibile in seguito all’emanazione, da parte di Giovanni Paolo II, della cosiddetta *Dichiarazione comune cristologica*, stipulata nel 1994 e debitamente controfirmata dal Patriarca Mar Dinkha IV. Si è così risolta l’annosa questione del più rilevante problema di carattere dogmatico ancora sussistente tra il mondo cattolico ed il mondo assiro. A riprova di quanto detto, infatti, si può citare la firma comune, da parte del Patriarca Mar Dinkha IV e del Patriarca Mar Raphaël Bidavid, di un elenco di proposte comuni, ampiamente finalizzate ad ottenere il pieno ristabilimento dell’unità ecclesiale tra le due Sedi.

L’approvazione di tale strategia, confermata dai Sinodi riuniti delle due Chiese in oggetto è avvenuta il 15 agosto 1997 ed è stata confermata dalla tempestiva e funzionale emanazione di un *Decreto sinodale Congiunto*. In tal senso, è venuta dunque a cadere qualunque forma di preclusione nei confronti della validità dell’Eucaristia celebrata con l’Anafora di Addai e Mari, ovvero una delle tre Anafore in uso, secondo la tradizione, nella Chiesa Assira d’Oriente.

L’oggetto del contendere, riassunto, nella questione del racconto dell’Istituzione, considerata essenziale ed imprescindibile in ambito cattolico, ed invece *dimenticata* in ambito assiro, veniva dunque ad essere rimosso. Lo stesso come si può agevolmente desumere dall’analisi di quanto espresso, in merito, dalla *Congregazione* per la Dottrina della Fede in data 17 gennaio 2001, per cui tale Anafora, anche in considerazione del particolare carattere di antichità e, quindi, di autenticità e di solennità che la connota in più punti, può essere facilmente ritenuta, a tutti gli effetti,

valida. Tale Anafora era infatti nata con il pieno e dichiarato intento di celebrare l'Eucaristia in reale, effettiva continuità con l'Ultima Cena, per cui non possono essere avanzati dubbi di sorta né sulla sua autenticità, né sul suo effettivo valore. Ne è dunque scaturito, come primo ed immediato effetto, il pieno e totale riconoscimento della Chiesa Assira d'Oriente come autentica Chiesa particolare, eretta sulla fede ortodossa e sulla successione apostolica.

La valutazione generale dell'intera vicenda, che meriterebbe, in realtà, vista l'importanza delle questioni ivi trattate, ben altro spazio ed attenzione, suggerisce che al centro del processo di valutazione-valorizzazione dell'Anafora sia insita, per la stessa natura della questione trattata, un'importanza tutta particolare al tema dell'unità e dell'efficacia dello stesso in ambito dogmatico ed ecclesiologico. Anafora eucaristica, dunque, come fattore di unità e riflessione sulla stessa come motivo imprescindibile di formazione. Soltanto un sistema teologico bene strutturato e, per forza di cose, complesso, fornito della necessaria, imprescindibile chiarezza e sistematicità, potrà allora favorire un approccio unitario, caratterizzato da una necessaria componente d'interdisciplinarietà e frutto di un'intelligente e ponderato impiego dell'esegesi biblica, nonché di quella liturgica e dogmatica.

È inoltre agevole intuire come, all'interno di un dibattito così articolato e variegato, Liturgia e Scrittura finiscano per diventare, a tutti gli effetti, una dimensione ideale per sollecitare e favorire una disamina di tematiche afferenti a problemi di carattere speculativo, ricchi di spunti e di occasioni di riflessione. Ecco perché è

possibile parlare, soprattutto in merito ad alcune pagine di Giraud, di *fontes theologicae*, la maggior parte delle quali, inoltre, si configurano progressivamente come strade che conducono, soprattutto se imboccate secondo il principio del *kairós*, verso una rinnovata, più matura e pienamente consapevole immensità del mistero dell'Eucaristia.

Un rinnovato e più oculato approccio alla stessa, inoltre, favorirà anche la lineare e proficua acquisizione di un profilo interpretativo adeguato e coerente con le indicazioni contenute in merito all'interno della copiosa e variegata letteratura intertestamentaria giudaica e della produzione patristica cristiana, in fondo alla stessa assimilabile almeno nella poliedricità e nella complessità delle motivazioni volte a sorreggerla e a renderla effettivamente praticabile.

In questo senso, teologia ed antropologia sembrerebbero davvero chiamate a convergere, una buona volta, verso un fine unico e, soprattutto, condiviso a più livelli.

Interessante ed articolato si presenta inoltre, soprattutto per l'ampiezza e la vastità della prospettiva metodologica che lo caratterizza e lo accompagna, un articolo pubblicato da Giraud nel 1985⁷¹, nel quale si legge sostanzialmente che è assolutamente necessario cogliere in via preliminare, e farlo con la dovuta, necessaria attenzione, gli elementi basilari posti a fondamento del formulario essenziale che è sempre, a tutti gli effetti, la preghiera eucaristica, colta nelle sue

⁷¹ Trattasi, in particolare, del seguente contributo: C. GIRAUO, *Conoscere la liturgia giudaica per comprendere la liturgia cristiana*, in Riv.C.It., 66 (1985), 124-136.

varie, molteplici ed assortite manifestazioni e rivelazioni. Osserva infatti l'autore:

«Il giorno in cui gli apostoli e le comunità dei primi discepoli iniziarono a pregare formalmente come cristiani, non inventarono di punto in bianco i loro formulari e neppure la loro preghiera eucaristica, ma continuarono a pregare come pregavano precedentemente, servendosi dei formulari tratti dalla loro liturgia giudaica domestica e sinagogale, nei quali tuttavia infondevano dei contenuti tematici nuovi». ⁷²

Trattasi, come peraltro verrebbe facile intuire, dei contenuti più specifici del Cristianesimo e che meglio di tanti altri caratterizzano il nostro credo per efficacia e visibilità. Soprattutto perché opportunamente e sapientemente innestati in contenuti ed in assemblaggi di tipo testuale, con peculiarità del linguaggio formulare già ampiamente praticati e diffusi nell'ambito della liturgia giudaica e, forse, maggiormente evidenti nel rituale della *ḥrakah* giudaica, ovvero: la benedizione dopo la cena, le *Diciotto Benedizioni* colte nel loro insieme e, infine, le benedizioni dello *Shemá*.

Risulta così evidente la madornalità dell'errore in base al quale molti liturgisti pretendevano di poter ricondurre sempre e comunque tutte queste varie formule all'unica struttura del Canone Romano. Mentre risulta assai evidente la sussistenza, alla base dell'intera procedura rituale, di tutta una serie di modelli giudaici di ampio spessore e di evidente rilevanza. E se, invece, le preghiere giudaiche fossero soltanto, vista anche la loro peculiarità, una sorta di estesissimo arcipelago, suddiviso in tanti

⁷² *Ivi*, 127.

paragrafi razionali, considerati alla stregua di brani sostanzialmente isolati all'interno dell'insieme che caratterizza la composizione e che è volto ad esprimere una chiara intenzione liturgica innestata su formule tradizionali?

La ricerca del modello veterotestamentario, in seguito erroneamente standardizzato, all'interno di uno stereotipato modello imitativo e catalogativo, costituisce dunque un reale ed effettivo stimolo a recuperare la struttura della preghiera giudaica, oltre la quale è possibile cogliere la preghiera veterotestamentaria.

Si sancisce, pertanto, e con maggiore chiarezza, l'asse di reale, effettiva continuità sussistente tra la comunità israelitica dell'Antico Testamento, la comunità giudaica e, quindi, quella cristiana. Tale asse è inoltre da intendersi come un qualcosa da estendere con la massima consapevolezza possibile a tutta la riflessione teologica che considera l'interesse per la prassi eucaristica come concreta, reale espressione di una componente marcatamente mistagogica.

E quale ruolo assegniamo al racconto cosiddetto istituzionale della preghiera eucaristica? Esso è da leggersi essenzialmente come rito. Lo stesso inteso come efficace espressione di una ritualità elaborata e complessa, per connotare e definire meglio la quale diventa dunque assai importante riconoscere tale tipo di preghiera come elemento rilevante all'interno di una serie di elementi volti ad incorniciare armonicamente ed in maniera assai compiuta l'elemento altamente drammatico strettamente afferente a quanto Gesù aveva vissuto ed inaugurato nel cenacolo. Questa, dunque, la posizione di Giraudou, o almeno tali sembrano essere i

punti fermi della sua valutazione globale sulla questione. Senza dubbio, Mazza si presenta come un autore assai attento al testo, al valore dello stesso, alla funzione attribuitagli dalle esigenze liturgico-letterarie più diffuse e praticate; in tal senso, la struttura, la successione, lo schema, l'attività si manifestano e si esplicitano, nel dettaglio, come un'attività che favorisce e stimola una sempre più coinvolgente attività investigativa all'interno dei testi sacri e dei codici liturgici.

Va però aggiunta la riflessione sulla cui base uno degli aspetti forse maggiormente degni di nota del metodo impiegato da Giraudò è, nella sua sostanza, quello di aver condotto in porto una convincente ed esauriente analisi in ambito biblico. Mentre, soprattutto a giudizio del Mazza, meno forte, o comunque meno incisiva, appare quella relativa al contesto più strettamente liturgico-anaforico. È forse possibile che, con un tale intervento, si sia causata ed ottenuta una sorta di neutralizzazione dei dati puramente biblici posti a raffronto con l'elemento più strettamente liturgico? La liturgia, infatti, per sua stessa natura non può essere considerata alla stregua di un parallelo della Sacra Scrittura, essendone, in realtà, l'ambito privilegiato di esercizio e di azione⁷³. Come appare anche dall'analisi di alcuni aspetti dell'Ultima Cena, evento, come sappiamo, oggetto dei contrasti e dei dissidi che sfociarono nella riforma luterana e definita da Mazza come una celebrazione costruita secondo lo schema liturgico di un pasto rituale giudaico slegato dai vari riti veterotestamentari.

⁷³ Ciò risulta in realtà assai chiaro anche in merito a quanto espresso nell'opera di E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche. Struttura, fonti, teologia*. Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, 5-415 e 5-147.

Dall'attenta lettura delle opere di ambedue gli autori si può infatti dedurre una spiccata propensione, da parte di ognuno di loro, per il metodo d'indagine e per la particolare strategia con cui lo stesso è, effettivamente, realizzato ed applicato. Sarà dunque opportuno, ma in realtà risulterà anche utile, puntare ad una valutazione di una reale e tangibile convergenza, o almeno analogia, non solo tra i due metodi⁷⁴, intesi – questi ultimi – come l'effettivo dispiegarsi di una strategia tutta ancora *in itinere* e decisamente volta a realizzare un profilo adeguato di studiosi dell'Eucaristia e delle Sue manifestazioni, ma anche tra i due mondi spirituali⁷⁵ che fanno riferimento ai due autori e che costituiscono, nel complesso, un proficuo e consapevole intreccio di cultura biblico-teologica e di accurata, saggia ed oculata disamina delle Sacre Scritture.

Ecco perché degli esiti, che apparentemente si presentano irriducibili, soprattutto se colti nella loro, effettiva reciprocità, così come nella loro speculare simmetria, possono invece assumere, se adeguatamente posti all'interno di una dimensione favorevole, dei contorni di omogeneità e di affinità. Per cui è proprio dagli stessi che non si può e non si deve prescindere, se davvero si vuol puntare alla costruzione di un vero e proprio sistema teologico di riflessione sull'Eucaristia e su tutto quanto la riguardi.

Ma come avviare una riflessione che, conservando – all'interno della prescritta generalità - i requisiti di una ponderata indagine teologica, riesca nel frattempo a configurarsi anche in qualità di allestimento di un

⁷⁴ Dopo che gli stessi saranno stati adeguatamente posti a confronto.

⁷⁵ E, in verità, anche teologici.

metodo proceduralmente corretto, volto a caratterizzare in pienezza ed autonomia un itinerario di approfondimento scientifico? È possibile riuscire a praticare ancora una vera, efficace e visibile partecipazione al mistero eucaristico? Tutto, intorno a noi ed all'interno della realtà presente, sembrerebbe ribadire la sostanza di un *no* irremovibile, ma l'analisi comparata dei due metodi che verranno presentati e resi oggetto di riflessione e di approfondimento dovrebbe riuscire anche a dimostrare l'importanza di una metodologia che è anche, all'interno del suo stesso esplicarsi, una struttura di riferimento dalla quale non si può, o almeno non si potrebbe, facilmente prescindere. Ma davvero si può parlare, in merito al metodo di Giraud, di un vero, attendibile processo di maturazione della ricerca storica? Interessante, ma anche concettualmente motivato e coerente, si presenta il seguente giudizio in merito:

«La sua linea metodologica appare veramente capace di prospettare una corretta genesi della preghiera eucaristica (non meccanicistica, ma individuata a livello di continuità di struttura letteraria orazionale dei formulari facenti capo alla *confessione* veterotestamentaria); nonché di dare luce a problematiche filologiche e teologiche rilevanti».⁷⁶

Il fatto che, poco più di venti anni fa, si sia parlato di preghiera eucaristica come di una problematica liturgica e pastorale sostanzialmente irrisolta⁷⁷ non fa altro che

⁷⁶ A. CATELLA, G. CAVAGNOLI, *Le preghiere eucaristiche*, 22.

⁷⁷ Cfr., in proposito: A. CATELLA, G. CAVAGNOLI, *Le preghiere eucaristiche*, cit. Già dalla lettura di alcune pagine di questo

incentivare, come peraltro è accaduto in questo ventennio, gli apporti e le riflessioni ad un problema di così vaste proporzioni e di così grande importanza, all'interno della vita ecclesiale, da non ammettere, in realtà, molti tentennamenti o particolari riserve.

Si può ammettere, allora, così come vorrebbe la posizione maturata dal Mazza, che una buona ricerca storica sull'anafora debba necessariamente condurre ad una struttura tripartita della stessa, ovvero, nel dettaglio, due eucaristie ed una supplica? Se le cose stessero davvero così, ecco che si tratterebbe d'identificare la cena rituale giudaica ed i testi di alleanza dell'Antico Testamento in un ambito sostanzialmente estraneo alla liturgia cristiana e, quindi, di ricondurla più direttamente ad un ambito di per sé strettamente giudaico.

È sempre Mazza, inoltre, a ribadire che la struttura bipartita, in prevalenza caratterizzante l'ambito veterotestamentario, non può essere presa in considerazione come una dimensione *apriori*, in un certo senso applicabile ad una particolare tipologia di anafore cristiane prescindendo, però, da un reale e rigoroso approfondimento del procedimento che, di fatto, portò alla loro stesura. In tal caso, infatti, sarebbe davvero necessario far riferimento al valore ed alla particolarità della funzione svolta da un lungo elenco di testi intermedi, alla cui base sta l'esplicito, dichiarato intento di stabilire un raccordo tra le opere dell'Antico

contributo, infatti, emerge un'apprezzabile tendenza alla sintesi, nonché un'indubbia attenzione nei confronti di un settore tutt'altro che secondario nella vita della Chiesa e della rispettiva comunità ecclesiale, ovvero quello direttamente riconducibile alle manifestazioni eucaristiche ed al culto dell'eucaristia stessa.

Testamento⁷⁸ ed i libri di carattere più strettamente anaforico. Il ruolo dei vari riti di alleanza risulterebbe, a questo punto, semplicemente decisivo. Né si può ragionevolmente credere, vista anche la difficoltà di ordine interpretativo che viene a porsi, che un singolo testo, soprattutto se isolato⁷⁹, possa in un certo senso concorrere in maniera organica ed efficace alla genesi di un vero e proprio genere letterario, ivi compresa un'attenta e veritiera disamina delle singole e differenziate unità che vanno a comporre la preghiera eucaristica.

Assai interessante risulterebbe, invece, passare in rassegna i testi intermedi⁸⁰, aventi il compito in dettaglio di documentare una sorta di maturazione progressiva e tangibile della struttura dei testi come della funzione degli stessi, soprattutto in merito all'effettiva necessità di delineare le caratteristiche generali di un nuovo modo d'intendere la preghiera liturgica e, quindi, quella eucaristica. L'espressione orazionale dei riti di Alleanza trattati nell'Antico Testamento costituisce un ulteriore e

⁷⁸ All'interno delle quali, giova ricordarlo, sussiste un'idea centrale di struttura, a sua volta espressione fondamentale di un movimento letterario e teologico da ritenersi almeno bipartito ed assai praticato anche all'interno di testi di orazione a carattere prevalentemente formulare, la peculiarità delle quali risulta appunto essere l'utilizzo continuo e diversificato delle anafore cristiane. Non è dunque difficile riuscire ad attribuire alle stesse i connotati prevalenti di un genere letterario ascrivibile all'ambito prettamente teologico, elemento fondante del singolo testo liturgico-letterario, peraltro colto ed analizzato nella sua più immediata concretezza possibile. I riti relativi al pasto ed al sacrificio giudaico, ad es., costituiscono un elemento fondante in merito alla definizione dei canoni rituali di riferimento.

⁷⁹ E nonostante i suoi eventuali caratteri di concretezza.

⁸⁰ Letterari e non.

significativo apporto in merito. In questo senso, l'apprezzamento con cui Mazza guarda al valore ed alla funzione del cosiddetto racconto istituzionale elaborato da Giraudò costituisce l'effettivo riconoscimento dapprima della base storica e, subito dopo, della base teologica su cui si fondano le incontestabili, indiscutibili prerogative del cosiddetto *locus theologicus*.

Prese ed esaminate con la dovuta attenzione le precedenti premesse, diventerebbe davvero difficile riuscire anche soltanto a sminuire la strategia, decisamente curvata verso un procedimento investigativo caratterizzato da ampiezza e da larghezza di vedute, oltre che dal necessario ed opportuno senso critico di riferimento con l'accusa superficiale di genericità e di settorialità e, quindi, di parzialità o di limitatezza, dato che tutto appare semmai, all'interno della riflessione elaborata da Giraudò e rivisitata da Mazza.

Verrebbe però anche da chiedersi se, a tutti gli effetti, l'approfondimento teologico curato dal Mazza non tenga conto anche del rapporto sussistente tra l'Eucaristia cristiana ed il pasto giudaico⁸¹, ivi compresa

⁸¹ Degna di nota appare, in proposito, la trattazione, accurata ed attenta, realizzata attorno alla pratica della cosiddetta *birkat-hamazôn*, ovvero l'atto di ringraziamento con cui, dopo il pasto, gli ebrei rendono lode a Dio. È forse possibile rinvenire in tale azione una liturgicità così elevata e caratteristica da essere ritenuta a fondamento della preghiera eucaristica? Il tema è decisamente ambizioso, né si può pensare di esaurirlo o concluderlo in tempi e spazi così brevi e ridotti. Onde pervenire ad una trattazione più dettagliata ed approfondita dello stesso, gioverà forse ricordare che la preghiera in oggetto si articola, di fatto, in tre strofe, ovvero una iniziale, riferita al cibo vero e proprio, la seconda ascrivibile, invece, al dono della madre terra, mentre la terza va a ribadire l'importanza della *redditio Ierusalem*.

l'illustrazione-spiegazione di un vero e proprio formulario orazionale effettivamente divisibile in tre paragrafi; comunque riconducibile ad una struttura teologico-letteraria sostanzialmente bipartita, ovvero suddivisa in una sezione di lode, detta anche *anamnetica*, ed una, invece, caratterizzata da una vera e propria domanda di fondo e, quindi, più strettamente *epicletica*⁸².

Sarebbe inoltre opportuno, a questo punto, domandarsi se i formulari giudaici, caratterizzati da una spiccata componente di tipo teologico-letterario, siano stati tenuti nel dovuto conto, anche facendo riferimento alla loro variabilità ed alla loro spiccata *varietas*, comunque contemplata all'interno di un processo di canonizzazione e di successiva stratificazione delle varie formule rituali. Conducendo ed indirizzando i lavori in questo senso, ovvero in base a tale, specifica direzione, non risulterebbe del tutto fuori luogo, né aprioristico, sostenere che la stessa struttura tripartita verrebbe a porsi e a configurarsi «solamente come schema utile per entrare nell'argomento, ma insufficiente in sede di discussione dei testi»⁸³. Allora si configura come estremamente opportuno il non scegliere come riferimento per un confronto con l'anafora⁸⁴ la struttura e la composizione dei tre paragrafi razionali nei quali si articola e si dipana la *Birkat hammazôn*.

Resterebbe poi da ricostruire il procedimento in base al quale si sarebbe pervenuti da un originario e più ampio testo tripartito all'introduzione ed alla successiva assunzione di un'unica e ben più corposa strofa.

⁸² Cfr., in merito alla questione, C. GIRAUDDO, *Eucaristia per la Chiesa*, cit., 1989, XXII.

⁸³ E. MAZZA, *Le odierne*, 35.

⁸⁴ La quale, giova ricordarlo, è per sua stessa natura tripartita.

«La cristianizzazione del testo giudaico avviene a livello di contenuti, ma, talvolta, proprio a causa di ciò, la modificazione si riflette anche sulla struttura del testo»⁸⁵,

il che, in sostanza, pone il problema della tipologia e della classificazione dei testi che devono essere fatti oggetto di esame e di ricerca. Vengono dunque a collocarsi al centro della riflessione testi come la *Didaché*⁸⁶ IX e X, posti dal Mazza al centro di una riflessione più generale e completa sul sistema letterario di riferimento e sulla struttura comparata dello stesso.⁸⁷ Sarebbero infatti questi due testi a stabilire celermente un tramite importante e significativo tra l'orazione di stampo giudaico ed il valore dell'eucaristia cristiana.

Utile, puntuale ed estremamente rigorosa è la ricostruzione che, dal punto di vista storico-critico, il Mazza elabora fornendo, altresì utili spunti di riflessione in merito all'utilizzo degli elementi testuali e della

⁸⁵ E. MAZZA, *Le odierne*, 36.

⁸⁶ L'ipotesi di datazione che colloca la *Didaché* tra il 48 ed il 49 d.C. implica, per forza di cose, uno stretto e diretto rapporto della stessa con le più chiare ed evidenti posizioni neotestamentarie. Tutto sta ad esaminare i testi in oggetto con la dovuta e necessaria attenzione per la strategia metodologica e per la linea dogmatico-dottrinale di riferimento. Tutto sta a vedere, inoltre, se un approccio di tipo storico-rituale possa davvero essere ritenuto, in concreto, efficace anche in questo senso.

⁸⁷ *Ivi*, 37-48, ma cfr. anche: E. MAZZA, *Didaché IX e X: elementi per una interpretazione eucaristica*, in Eph.Lit.92 (1978), 393-419. Quest'opera riflette, in realtà, un'impostazione ed una trattazione sostanzialmente diverse del problema dell'origine e della funzione dell'anafora, a sua volta posta in stretto rapporto con la *Birkat hammazôn*.

funzione degli stessi ai fini di un attendibile processo di ricostruzione del percorso diacronico dell'opera, sulla cui possibile datazione sono sorti, in effetti, non pochi problemi. Si può dunque parlare di preghiera eucaristica vera e propria, ma senza in realtà fare riferimento in maniera esplicita ad una celebrazione tipo logicamente caratterizzata e sacramentalmente definita? O, forse, si tratta – piuttosto – di una fase di effettiva transizione tra l'*agape* fraterna e l'Eucaristia vera e propria?

Il dubbio, in effetti, sorge spontaneo e richiede, per sua stessa natura, un approfondimento più dettagliato e maggiormente definito, decisamente più idoneo se sviluppato attraverso un costante ricorso ai testi di riferimento. Come affrontare il problema, mettendo a tema un argomento di così vaste proporzioni?

La dimensione sostanzialmente sacrale del pasto giudaico, in effetti, porta con sé un'ulteriore serie di riflessioni che evidenziano come, la *Didaché* non conservi in sé forma alcuna di racconto istituzionale, con particolare riferimento alla preghiera eucaristica, cuore e centro della presente riflessione.

È però estremamente necessario, giunti a questo punto della riflessione, ricorrere all'impiego di testi cronologicamente successivi quali, ad esempio, la *Gratiarum actio mystica* presente nelle *Constitutiones Apostolicae*⁸⁸. Va inoltre detto che il confronto tra queste due fonti così rilevanti concorre sostanzialmente a stabilire un importante schema di riferimento della preghiera eucaristica, benché colta e riprodotta, in sostanza, in una fase ancora troppo arcaica del suo

⁸⁸ Al cap. VII, chiara ed evidente ripresa di *Didaché*, IX-X.

incipiente sviluppo. Ma, sempre secondo quest'importante prospettiva, la cosiddetta *pasqualità* dell'Ultima Cena è davvero un elemento così efficace e così chiaro, nella sua totalità, da costituire e da suggerire, nel contempo, un concreto e valido elemento di raffronto con il rituale ebraico? In altre parole, quanto di veramente ebraico e, al contrario, di veramente cristiano emerge da un rapido e costruttivo confronto tra le due ritualità?⁸⁹

Senza dubbio, la novità cristologica di un pasto rituale dai connotati giudeo-cristiani spicca maggiormente rispetto alla descrizione dell'Eucaristia, realizzata *sic et simpliciter* ed in evidente sintonia con il solco tracciato all'interno dell'Antico Testamento. Ne deriva, in sostanza, un'ulteriore, evidente conferma del dato cristologico colto nella sua essenziale ed irriducibile *pasqualità*, a sua volta connessa ad una consistente esplicitazione storico-salvifica⁹⁰.

La dimensione strettamente conviviale e sonora, l'energica e dinamica presenza dell'elemento cristologico vanno direttamente a costituire una strategia interpretativa e contemplativa che si presenta degna, a tutti gli effetti, della massima attenzione possibile. Posto che l'azione salvifica dello Spirito si caratterizza, per sua stessa natura, come un intervento mediato dalla grazia santificante, che rende la creatura in grado di recepire un

⁸⁹ Utile sarebbe, in proposito, far riferimento alla citazione di *1Cor.*, 11, cui si appella Mazza, esprimendo però in merito delle considerazioni frutto di una certa rigidità metodologica, la cui contraddittorietà si esprime, in buona sostanza, nei termini di una sottile definizione teologica.

⁹⁰ Importante e decisivo risulta, in merito, il confronto con *Dt.*, 8,10.

intervento così radicale e così sconvolgente per la sua stessa tipologia, oltre che per l'assoluta atipicità del suo esistere e del suo effettivo sussistere.

Ultima Cena e racconto istituzionale si configurano, pertanto, all'interno di un rapporto di grande arricchimento reciproco, di cui lo spessore sacramentale nel frattempo acquisito è, sostanzialmente, indizio e causa. Anche nel momento in cui, infatti, si andasse irrimediabilmente profilando l'inevitabile rottura tra giudaismo e Cristianesimo, ecco che la Cena del Signore andrebbe comunque tutelata e praticata con la maggiore frequenza possibile. Ecco perché sono legittime le affermazioni con le quali Mazza⁹¹ parla di *Birkat hammazôn cristiana*⁹² e di *Quiddush* cristiano⁹³, ovvero, nel dettaglio, fa riferimento ad evidenti elementi eucaristici giudeo-cristiani, frutto di un'antica e consolidata riflessione di tipo liturgico e teologico.

Ma l'Eucaristia e l'Ultima Cena sono celebrazioni identiche dal punto di vista ontologico? La domanda è interessante e coinvolge, a tutti gli effetti, anche il valore ed il significato della struttura *calice-pane*. Emerge poi la reale necessità, non sempre posta al centro della riflessione elaborata da Mazza, d'individuare un criterio strutturale che si presenti adeguatamente unitario e che sia costituito da caratteristiche di univocità e di reciprocità.

Che debba (o possa) poi trattarsi, nel concreto, di una successione, di una struttura o di uno schema, questo è, fuor di dubbio, un problema che afferisce ad una fase

⁹¹ E. MAZZA, *cit.*, 37; 42.

⁹² Cfr., in merito, *Didaché*, IX-X.

⁹³ *Didaché*, IX.

decisamente successiva dell'intera riflessione. Andrebbe poi aggiunto il fatto che la *Didaché*⁹⁴ presenta una perfetta e diretta coincidenza tra la prospettiva eucologica e quella tematica⁹⁵, situazione che va ad essere poi confermata se si esamina il testo in merito ad una riflessione focalizzata sull'azione più strettamente rituale⁹⁶. Per addivenire, tuttavia, ad una sintesi attendibile e completa del problema è necessario realizzare un approccio convincente con un coerente metodo interdisciplinare, volto a stabilire *in primis* validi e stabili principi d'intercomunicazione e di reciproca interconnessione tra le varie discipline di carattere teologico, bisognose in un certo senso, di una sintesi reale ed efficace.

Ne deriverà, pertanto, un'evidente e sostanziale modifica, intesa come slancio verso la luce della redenzione apportata dall'attenzione eucaristica, dell'idea centrale di Chiesa, che senza dubbio uscirà più rafforzata nella sua identità pastorale, ma anche, per effetto traslato, di una visione dell'unità che identifica e caratterizza il progetto di una preghiera liturgica accogliente nei confronti della teologia e nell'ambito di una necessaria riqualificazione della pratica liturgica stessa. Al repentino mutare dei contenuti o dei metodi che caratterizzano la teologia, tuttavia, potranno forse

⁹⁴ Con particolare riferimento a IX, 2-4.

⁹⁵ Particolarmente evidente e rinvenibile all'interno di una struttura tripartita.

⁹⁶ In quest'altro caso, invece, andrebbe fatto esplicito riferimento ad una struttura più semplice, più leggera, più snella, ovvero, nel dettaglio, bipartita. Per ogni considerazione in merito, tuttavia, cfr. E. MAZZA, *Didaché* IX e X, *cit.*, 218.

subire delle modifiche, in realtà necessarie e legittime, anche gli ambiti di riferimento di vocaboli e di entità quali, ad esempio *Chiesa* ed *unità*? La domanda, di per sé assai impegnativa, esige, a sua volta, una risposta non da poco⁹⁷.

Il fatto che, inoltre, *Didaché* IX-X presenti, a tutti gli effetti, peculiarità specifiche che, oltre a configurarsi come inerenti il testo, si configurano, chiaramente e visibilmente, in guisa di fasi alternate sicuramente attendibili, è comunque indice di uno sviluppo storico ben definito⁹⁸ e posto in essere all'interno di una Chiesa che è chiamata a distinguersi progressivamente (e con tutta la necessaria chiarezza) dal contesto storico-politico del giudaismo, al cui interno essa aveva trovato origine e caratterizzazione.

L'analisi, attenta e scrupolosa, della struttura portante delle *Constitutiones Apostolicae* e la loro sempre più evidente, marcata differenza rispetto alla *Didaché*, costituisce, di fatto, un elemento di sicura differenza tra l'Ultima Cena di Cristo ed il più comune e frequente pasto

⁹⁷ Cfr., in proposito, V. RAFFA, recensione a E. MAZZA, *Didaché* IX e X, *cit.*, in Riv. Lit.66 (1979), 698-699. Il testo riporta una serie di osservazioni al metodo di Mazza che si configura come oggetto di stimolanti approfondimenti.

⁹⁸ Cfr. *Constitutiones Apostolicae*, VII, 25-26. Davanti a quanto rappresentato dal testo in oggetto, inoltre, la *Birkat hamazôn* viene sostanzialmente rimaneggiata e rimodulata ai fini del raggiungimento di un modello interpretativo degno di una necessaria e puntuale chiarificazione di tipo induttivo. Scompaiono, pertanto, le cosiddette dossologie intermedie, così come il testo assume, almeno nei suoi connotati generali, una struttura ed una dimensione decisamente più unitarie. Ma perché, in sintesi, questa puntuale ricerca di un fattore di unità e di coesione?

giudaico, per cui diverrebbe infine possibile stabilire un efficace raffronto tra i due testi⁹⁹, azione rivolta, peraltro, a cogliere le fattezze di un eventuale, preciso parallelismo e di un'inevitabile, anche perché connessa, modifica della *fons* e del suo modo di relazionarsi e di porsi in un contesto altamente interattivo.

Ma trattasi, in realtà, di vera, effettiva continuità? O, piuttosto, di semplice, quanto effimero e scarno, parallelismo? O, piuttosto, siamo forse davanti ad un chiaro esempio di linearità concettuale, teologica e catechetica? Verrebbe inoltre da chiedersi se non si tratti soltanto (e già, in questo specifico caso, non sarebbe davvero poco), di una strategia in realtà primariamente volta ad indicare un limite, un confine preciso ed a costruire con la dovuta chiarezza un'identità già configurata ed ontologicamente definita all'interno degli stessi? La diversità teologica effettivamente sussistente farebbe più pensare, in realtà, ad una linearità comunicativa ed espressiva chiamata a distinguersi ed a smarcarsi per la sua intoccabile coerenza di pensiero e chiarezza di contenuti.

Considerare, dunque, questo specifico e singolo caso come l'emblema, concreto ed efficace, di un metodo in fase di formazione e comunque già di per sé soggetto ad un uso costante, può non aiutare, in realtà, a reperire il motivo, così come può contribuire ad ingenerare l'illusione provocata da un metodo sostanzialmente non corretto e necessariamente contraddittorio non solo nella forma ma, anche e soprattutto, nello specifico della sostanza vitale.

⁹⁹ E quindi, nella fattispecie, tra *Constitutiones Apostolicae*, VII, 25-26 e *Didaché X*.

Il rapporto realmente sussistente¹⁰⁰ tra la *Birkat hamazôn* e l'anafora cristiana costituisce dunque a tutti gli effetti l'esempio di una situazione variegata e complessa, che deve effettivamente essere valutata e classificata caso per caso, onde raggiungere una forma di codificazione destinata a divenire sublimemente paradigmatica. Esisterebbe dunque, e la cosa sarebbe appunto da prendere in seria considerazione, una teorizzazione generale e specifica del genere letterario dell'anafora cristiana.

Tutto starebbe, in questo specifico caso, a saperlo effettivamente e adeguatamente rinvenire e a sapergli attribuire, nel contempo, lo spazio e la funzione ritenuti, a tutti gli effetti, necessari, soprattutto se adeguatamente finalizzati al raggiungimento, reale ed effettivo, di una strategia di lettura ed interpretazione dei testi volta a scandire un'abilità di analisi-interpretazione di non facile definizione.

Diventa, inoltre, decisamente importante, anche ai fini dell'attivazione di una ricerca attendibile e fruttuosa, non voler necessariamente raggiungere un archetipo unico, quasi esemplare, cui fare sempre e comunque riferimento, magari anche con il rischio di equivocarne la natura, la tipologia e, soprattutto, le finalità. Dice in merito Giraud:

«Applicando per la prima volta ai testi liturgici il metodo biblico della *Storia delle Forme*, il quale non procede mai per modelli esemplari, bensì per serie di modelli ugualmente esemplari, ho progettato la ricerca della

¹⁰⁰ E l'esistenza di numerose e dettagliate prove ne dà, a tutti gli effetti, conferma.

genesi letteraria della preghiera liturgica, partendo anzitutto dallo studio della confessione veterotestamentaria per passare, quindi, allo stadio della benedizione giudaica e, infine, allo stadio dell'anafora cristiana».¹⁰¹

Possono forse bastare queste considerazioni per entrare adeguatamente all'interno della metodologia complessa volta a coniugare l'area liturgica e quella biblica?

L'interrogativo è assai stimolante e contiene in sé numerosi spunti di riflessione, nonché svariati ed insopprimibili stimoli per andare avanti nella ricerca e nella comprensione del mistero. L'assenza di un metodo globale di approccio alla realtà liturgico-sacramentale e ad una dimensione teologica interdisciplinare costituisce, infatti, un pesante limite in merito alla gestione delle problematiche interpretative connesse al particolare rapporto sussistente tra la definizione della prassi liturgica e l'effettiva, coerente "messa in pratica" della stessa. Tale valutazione coinvolge infatti, e lo fa con la massima pienezza, l'idea stessa di una Chiesa che campeggia al centro degli studi condotti da Giraudou e da Mazza, nonché la pratica dell'unità che essa stessa, a tutti gli effetti, permette e realizza.

All'inevitabile, quanto repentino e necessario, mutare dei presupposti teologici posti a fondamento della metodologia liturgica, potrà dunque corrispondere, nel dettaglio, una correlata e strettamente connessa modifica dell'orizzonte di unità e degli effetti che su tale, stessa unità, la prassi liturgica potrebbe causare?

¹⁰¹ C. GIRAUDO, *La struttura, cit.*, 130.

Il dubbio è di proporzioni notevoli e non è facile rinvenire, all'interno delle coordinate a disposizione, una risposta univoca e convincente, o almeno non nel senso della linearità e della chiarezza. Sussistono inoltre, all'interno di tali lineamenti metodologici, delle costanti strutturali sostanzialmente destinate a durare, nonostante l'inevitabile e necessario evolversi delle situazioni e delle valutazioni alle stesse connesse o comunque riconducibili. Tutto ciò equivale, forse, ad un semplice artificio di carattere artistico-estetico, oppure è la maniera sistematica con cui si esprime una chiara e ben definita teologia?

Subentra dunque, e con la richiesta necessaria chiarezza, il nucleo di riferimento dell'intera speculazione, colta nella sua complessa totalità. Al centro della riflessione si colloca, infatti, il tema dell'Alleanza tra Dio ed il popolo; sussiste, pertanto, una sezione di lode ed una di domanda-richiesta, al cui interno è possibile individuare una dimensione teologica strettamente connessa ad un'inserzione di tipo storico-letterario. Ecco perché la dinamica orazionale biblica è in grado di condurre e di accompagnare, grazie anche alla dinamicità che la caratterizza, verso l'anafora cristiana, riuscendo inoltre a risolvere il problema del rapporto e della connessione sussistenti tra il racconto istituzionale dell'Eucaristia e l'inevitabile incontro progressivamente realizzatosi tra l'ambito liturgico e quello più spiccatamente neotestamentario.

A conferma di ciò, infatti, si può fare riferimento ad un procedimento di analisi filologica relativa ai verbi *euloghein* ed *eucharistein*, da intendersi nella reciproca valenza del benedire e del rendere grazie. Secondo questa

logica analitica di fondo, anche il *Sanctus* tornerebbe così ad occupare, e ben presto, il posto di grande, indiscusso rilievo assegnatogli fin dai primordi.

Esso, infatti, è davvero tutt'altro che un'inserzione tardiva della preghiera eucaristica, per cui si configura, semmai, come un vero e proprio anello di congiunzione tra i più antichi e consolidati formulari ebraici ed i nascenti formulari cristiani.

In questo senso, ecco che anche l'*epiclesi* si riproporrebbe, in buona sostanza, come la versione riformulata, secondo l'ottica cristiana, della domanda di fondo che contraddistingue ed accompagna la domanda di fondo della formula veterotestamentaria.

Esaminando, infatti, *Didaché* IX-X e rinvenendo l'influsso di queste pagine sulle *Constitutiones Apostolicae*¹⁰², non sembrerebbe poi così difficile, in

¹⁰² VII, 25-26. La fonte da cui dipendono questi libri è, in realtà, la *Birkat*. Come fase intermedia di sviluppo della prassi indicata in ambito ebraico, inoltre, si è preferito abolire le dossologie intermedie, puntando, così, ad un'evidente semplificazione del testo e ad una sua caratterizzazione in senso pedagogico-catechistico, in stretta omogeneità con quanto richiesto dalla dossologia iniziale. L'obiettivo era, in sostanza, quello di dare effettiva unità non solo al testo ma, nell'insieme, a tutta la visione liturgico-esperienziale, al cui centro è collocata, come punto di massimo interesse, la preghiera eucaristica. Ecco perché il rapporto sussistente tra l'anafora cristiana e la *Birkat* non può essere definito in maniera rigida e statica, né può venire caratterizzato una volta per tutte, dato anche che la casistica che lo riguarda, lo coinvolge e lo definisce si presenta assai ampia e, in qualche caso, persino controversa. È dunque essenziale, giunti a questo punto della ricerca, stabilire i termini del rapporto sussistente tra i due ambiti anche in base ad un rigorosa ed attenta disamina del genere letterario dell'anafora cristiana. Il che è attuabile soltanto grazie ad un'attenta e consapevole escursione realizzata all'interno dei vari

realtà, almeno tentare di stabilire l'attendibile profilo di un testo storico di riferimento, al cui interno individuare un rigoroso principio di metodo, volto a favorire la contestualizzazione di una strategia che, dopo aver provveduto a definire le differenze reciprocamente sussistenti tra il pasto giudaico e l'Eucaristia, favorisca anche, nel contempo, la legittima comprensione della sussistenza di un effettivo parallelismo tra le fonti.

Importante sarà, inoltre, individuare, e ciò andrà fatto seguendo rigorosamente i principi metodologici teorizzati, la lineare continuità tra descrizione della pratica eucaristica ed effettiva, reale e riscontrabile applicazione della prassi liturgica, al cui interno elementi giudaici ed elementi cristiani tendono a fornire l'idea centrale di Dio e della caratterizzazione delle sue peculiarità in ambito biblico e canonico. Se, invece, s'intende realmente optare per un'analisi che si attui e si realizzi tramite la scelta, la valutazione e l'utilizzo degli *argumenta*, allora il rischio è che il procedimento utilizzato non brilli né per linearità, né per efficacia o, tantomeno, per validità scientifica¹⁰³.

Enrico Mazza ritiene, in proposito, che sarebbe senza dubbio necessario ricorrere all'utilizzo di testi intermedi, caratterizzati da validità, efficacia, trasparenza ed incisività espressiva, onde evitare, ad esempio, che il ricorso alle pur necessarie fonti giudaiche si realizzi in

testi soggetti ad analisi filologica e ad esame dossologico.

¹⁰³ Tale espressione è da intendersi in merito al rigore ed alla chiarezza con le quali potrebbero essere in realtà condotte le indagini, previa formulazione degli intenti che le animano e degli obiettivi che le caratterizzano. E che cosa dire delle finalità individuate?

maniera disordinata, arruffata ed incerta, così come nel rischio che possa accadere in certi, specifici casi.

Si andrebbe infatti profilando, almeno all'interno di tale, particolare condizione, una sostanziale frammentazione della visione teologica posta a fondamento del problema, oltre che delle componenti accessorie volte a sorreggere e a rendere efficace ed incisiva la stessa. Bisognerà dunque almeno tentare di analizzare e studiare a fondo, ed *in primis*, le varie parti che compongono e caratterizzano l'anafora, per poi insistere, invece, sugli apporti che ne caratterizzano l'evoluzione e lo sviluppo e, quindi, sulla componente evolutiva che ha contribuito a trasmettere uno o più testi dal carattere strettamente e spiccatamente liturgico. L'aver fatto luce a poco a poco sulle singole parti del problema, infatti, e l'averlo fatto con la necessaria chiarezza ed oggettività, potrà in un certo senso contribuire a realizzare un percorso di chiarificazione e d'illuminazione relativo all'intero testo anaforico ed a tutte le sue più evidenti peculiarità.¹⁰⁴

In nome di tale, efficace principio di unità e di unitarietà, infatti, si potrà gettare la necessaria luce sull'intera, per così dire, *questione anaforica*, cogliendovi all'interno una strategia di fondo che punti a cogliere la continuità pur sussistente, ed in un certo senso anche evidente, tra *Birkat*, *Didaché* e *Constitutiones Apostolicae*¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Per il problema, cfr. anche: V. RAFFA, Recensione a E. MAZZA, *La Gratiarum actio Mystica*, in Riv. Lit., 69 (1982), 759.

¹⁰⁵ Risulterebbe, inoltre, di estremo interesse, soprattutto ai fini di una migliore e più oggettiva definizione dell'intera questione, entrare in possesso del famoso testo intermedio di cui parla Mazza (cfr. Le

L'intento di Mazza si può dunque intendere come un concreto invito ad esplicitare, dopo averne intrapreso l'uso, il cosiddetto principio della rielaborazione, strategia senza dubbio assai utile e necessaria per reperire i testi che derivano dalla *Didaché* attraverso le *Constitutiones Apostolicae*¹⁰⁶. Resterebbe dunque da stabilire se questa modalità, soprattutto se così realizzata ed applicata, potesse configurarsi come una strategia davvero vincente. Sorge invece spontaneo il dubbio che essa non contribuirebbe, in un certo senso, a rendere ancor maggiore la difficoltà legata ad ogni singolo passaggio, visto che nella stessa dimensione attuativa della prassi liturgica della preghiera eucaristica sembra comunque apparire un evidente vizio di fondo.

L'interconnessione esplicitamente sussistente tra l'anafora di Basilio e quella di Ippolito potrebbe infatti, in un certo senso, ma soprattutto se opportunamente individuata e catalogata, garantire una sostanziale uniformità di vedute, se non di conclusioni. Tutto questo avverrebbe, tuttavia, all'interno di un dibattito così importante e, nel contempo, foriero d'interventi così significativi. Ma come coniugare tale postulato con la

odierne, cit., 46 e 30), che però non è giunto fino a noi, ed in base al quale sarebbe effettivamente possibile ricostruire, dopo averla opportunamente individuata, la cosiddetta *paleoanafora* di *Constitutiones Apostolicae*, VII,25, della quale ci si potrebbe in effetti concretamente avvalere, anche ai fini di una radicale revisione del problema in senso più sistematico e, probabilmente, anche risolutivo. Qual esito avrebbero, giunti a questo punto del discorso, i cosiddetti *anelli intermedi* dei quali Mazza invita a servirsi? (cfr. *Le odierne*, ,30) Il problema resta effettivamente aperto e non smette di recare apporti interessanti e suggestivi.

¹⁰⁶ Trattasi, in particolare, di VII, 25-26.

debita, necessaria e persino ineludibile distinzione sussistente tra strategia applicativa del metodo e relativi contenuti? Sorge spontanea, a questo punto, una particolare tipologia di domanda: è utile, ai fini del raggiungimento degli obiettivi primari della presente ricerca, analizzare separatamente le varie fasi dell'anafora ed i vari elementi che la caratterizzano?

Risulterebbe invece assai proficuo, sempre se ci si muove all'interno di tale contesto¹⁰⁷, rinvenire nelle singole parti che concorrono egregiamente a definire il ruolo e le peculiarità dell'anafora, individuando nella stessa elementi ed influssi derivanti da una pluralità di fonti che, colte nella loro interezza, contribuiscono a comunicare il reale senso del mistero. La posta in gioco è alta ed i temi oggetto di riflessione sono di una rilevanza assoluta, davanti alla quale non è opportuno tergiversare.

Secondo l'opinione di Mazza, peraltro, è necessario separare il problema della struttura da quello dei contenuti e da lì procedere in vista dell'acquisizione di un paradigma completamente modificato e rinnovato.

Le analogie di struttura sussistenti tra l'anafora e la struttura della *Birkat Hamazon*, in sostanza riconducibili ad una terna di elementi, non possono sicuramente andare a costituire la struttura portante di una riflessione teologica ben impostata, né riuscirebbero a giustificarne in qualche modo l'andamento circolare ed analogico. Risulterebbe inoltre possibile, in questo specifico senso, agire ai fini di un più generale riassetto della struttura della preghiera eucaristica, distinguendo la stessa tra

¹⁰⁷ Il quale, appunto, sembra essere stato individuato come foriero di sviluppi concreti, volti a caratterizzare in maniera chiara le vicende e la natura dell'anafora.

cornice (ovvero forma) e contenuti, soprattutto se non si è fatto niente per procedere, particolarmente in fase preliminare, ad una reale e significativa chiarificazione del linguaggio e della terminologia da individuare e da scegliere.

I dubbi in merito, in realtà, risultano assai copiosi, né si presenta facile portare avanti un discorso globale ed organico sulla struttura prescindendo del tutto dai contenuti, ai quali si riconosce un'importanza più che diffusa.

L'inadeguatezza di una posizione metodologica non ben formulata, né adeguatamente realizzata, costituisce, pertanto, uno spunto al quale Mazza riconosce una fondatezza non comune. Oggetto di approfondimento in un articolo¹⁰⁸ in cui l'autore fa esplicito e chiaro riferimento al fatto che la *gratiarum actio* con cui si apre, nel dettaglio, l'anafora di Ippolito, sarebbe in realtà derivata direttamente dagli spunti della tradizione elaborati all'interno delle *Omelie Pasquali*.¹⁰⁹

La prima parte di ogni forma di *gratiarum actio*¹¹⁰, inoltre, non può non tener formalmente conto di tutti gli

¹⁰⁸Trattasi di: E.MAZZA, *Omelie pasquali e Birkat hamazon: fonti dell'anafora di Ippolito?*, in Eph. Lit.97 (1983), 409-481.

¹⁰⁹ Cfr. *Ivi*, 412-458.

¹¹⁰ Il fatto che la stessa sia divisibile, ad es., in due strofe, o che abbia assunto, nel tempo, le evidenti caratteristiche di un testo dal profilo pasquale, contribuisce, in un certo senso, a rendere la *gratiarum actio* assai simile, nella sostanza, ad una struttura narrativa organica e compiuta. Si può dunque parlare della preghiera eucaristica come di un'espressione del particolare genere letterario delle *omelie pasquali*? A tale, ambiziosa domanda è opportuno rispondere con delle parole altrettanto ambiziose, all'interno delle quali è possibile cogliere, in sostanza, un anticipo di tutto quanto sarà più o meno visibilmente

apporti forniti dalla tradizione, che trovano al suo interno uno o più elementi di chiarezza e di nettezza, proprio come capita quando s'interpretano, traducendole sotto forma di omelie, le profezie divine. La sussistenza, inoltre, di espressioni simili e/o coincidenti, può contribuire a caratterizzare meglio i due generi letterari di riferimento che, posti alla base di una riflessione teologica sistematica, introducono la fase preliminare dell'*epiclesi*¹¹¹ e, così facendo, conducono velocemente, ed efficacemente, *in medias res*. Sarebbe forse possibile pensare anche ad una struttura quadripartita¹¹² dell'*epiclesi* da cui, con l'aggiunta di un ulteriore, importante elemento derivante dalla dossologia, si potrebbe anche pervenire ad un'articolazione strutturale pentapartita della preghiera, ulteriore conferma della sostanziale e dichiarata autonomia che riguarda, nel dettaglio, le due parti dell'*epiclesi* stessa.

Verrebbe poi da chiedersi se tale impostazione metodologica del discorso non debba essere in un certo qual senso considerata come il frutto di una struttura parcellizzata, frammentata e frammentaria nonché, per forza di cose, poco dinamica.

Un testo di carattere teologico si può infatti articolare in tal modo¹¹³, ed è quanto, in effetti, giova alla

contenuto all'interno del decorso rituale ed esperienziale fatto oggetto di riflessione specifica.

¹¹¹ La stessa, agevolmente divisibile in due segmenti principali in base all'oggetto, afferisce alla discesa dello Spirito Santo sull'offerta della santa Chiesa ed al dono dell'unità, resa possibile e praticabile grazie al supporto realizzato dalla presenza dello Spirito.

¹¹² Ovvio, si tratterebbe, in questo caso, di due strofe epicletiche.

¹¹³ Trattasi, infatti, di un utile ed efficace criterio redazionale di massima.

pubblicazione ed alla diffusione dello stesso, ma se si entra nello specifico e nel dettaglio dei contenuti che lo caratterizzano o che lo contraddistinguono, ecco che non può essere invocata, a sostegno della riflessione, la stessa strategia interpretativa, anche perché entrano subito in gioco l'utilizzo delle fonti e le loro rielaborazioni critiche.

Ma il metodo utilizzato da Mazza va ben oltre tali, doverose premesse strategiche. L'autore si sofferma, infatti, e lo fa con estrema abilità, sulle peculiarità rinvenibili all'interno dei testi del martirio di Policarpo, del Libro dei giudei e di Ippolito ed introduce, così, l'ipotesi di una presunta seconda strofa di quest'ultimo. Si tratterebbe dunque, in questo specifico caso, della ricerca esplicita di una struttura che, in precedenza presupposta e parziale, è destinata ad ampliarsi e a configurarsi in un'ulteriore valorizzazione e conferma dei presupposti e dei *fondamenta per argumenta*¹¹⁴.

Un cenno a parte, ed anche non del tutto trascurabile, è quello che merita l'anafora alessandrina, nei confronti della quale Enrico Mazza dimostra di accettare e

¹¹⁴ Resta dunque da capire se, nel dettaglio, le tre parti dell'*epiclesi* possano essere chiamate anche strofe e, soprattutto, se i legami reciprocamente sussistenti tra le singole parti possano interagire e favorire l'instaurazione di una riflessione più ampia, più completa, più efficace e teologicamente valida. Si tratterebbe, dunque, della riflessione operata in merito alla successione: *epiclesi* vera e propria, *gratiarum actio*, anamnesi e dossologia; al tutto, come si può agevolmente immaginare, va poi aggiunta l'espressione offertoriale, colta nella sua componente dossologica fondamentale. Il criterio unificatore di fondo dell'intera riflessione, che richiede di per se stesso di essere compreso, praticato e rispettato, costituisce, nel dettaglio, uno degli indici più chiari delle competenze espresse dagli autori all'interno della Bibbia e dei criteri più diffusi e stabili di conoscenza e di studio della stessa.

condividere, in sostanza, l'idea di una tripartizione¹¹⁵ realizzata tramite una coerente giustapposizione delle fonti e mediante la constatazione di un sacrificio interno alla *gratiarum actio* e necessario per attualizzare il messaggio derivante dalla preghiera eucaristica, derivante – appunto – dalla liturgia giudaica, il che starebbe anche a spiegare il perché della presenza e del particolare valore assunto dal *Sanctus*¹¹⁶ all'interno dell'anafora. Ma perché non pensare al reale, indiscusso valore di una globalità totale della struttura stessa dell'anafora? Un efficace parametro di riferimento potrebbe dunque essere, fuor di ogni metafora, l'applicazione della struttura tripartita a due delle anafore

¹¹⁵ In realtà, trattasi di un presupposto alquanto debole e fallace, davanti al quale è difficile restare, effettivamente, convinti, ma che può forse contribuire a fornire un'idea attendibile della vastità e della rilevanza del problema, colto nella sua integrità.

¹¹⁶ Da leggersi, quest'ultimo, in una dimensione unitaria con l'*epiclesi*, di cui il *Sanctus* è espressione. Ma è vero che le preghiere giudaiche di benedizione della mensa, poste all'origine ed a fondamento dell'anafora giudaica, non avrebbero nesso alcuno con il *Sanctus*, né con la genesi, lo sviluppo e l'applicazione dello stesso? Resterebbe da stabilire se davvero il *Sanctus* possa aver tratto la propria origine da un preesistente testo anaforico, caratterizzato, peraltro, da bellezza letteraria e rigore espressivo. L'anafora commentata nelle catechesi di Teodoro di Mopsuestia può essere considerata un *locus theologicus* di un certo spessore e di un'evidente efficacia persuasiva ed espressiva. L'esito di tale ricognizione starà dunque a dimostrare che può esistere anche una struttura anaforica particolare, fuori dall'uso quotidiano, limitata ed impoverita nella sua struttura di fondo ma, soprattutto, assai indicativa di un'evoluzione liturgica caratterizzante e specifica. Tali peculiarità si caratterizzano per il loro essere presenti ubiquitariamente a Gerusalemme e a Mopsuestia, ma non ad Antiochia.

più arcaiche, ovvero quella del Crisostomo e quella dei XII Apostoli.

Applicando, dunque, il metodo interpretativo all'analisi proposta, porterebbe alla tradizionale¹¹⁷ sequenza del racconto istituzionale-anamnesi-offerta che subirebbe, con una mutazione degna della migliore attenzione possibile, attenta alle differenze ed ai punti deboli del discorso, davanti ai quali l'esistenza di dati comuni non contribuisce a semplificare o, peggio, ad indebolire la ricerca ma, semmai, la rafforza e la caratterizza in senso più sistematico ed organico. Ne deriva, pertanto, che il racconto istituzionale inizia ad esercitare, con il progressivo trascorrere del tempo, un influsso sempre più diretto e chiaro, ma lo fa non solo sulla struttura stessa dell'anafora, bensì sul processo di reciproca comparazione sussistente tra i testi cosiddetti *concreti* e resi necessari dalla particolare, suggestiva tipologia di ricerca posta in essere.

Tripartizione o bipartizione delle strutture prese in considerazione? Il dubbio esiste ed è reale, soprattutto se colto nella sua grande problematicità. Si potrebbe forse pensare, vista l'inconfutabile problematicità della vicenda affrontata, ad una struttura bipartita, che fosse in grado di garantire le peculiarità di un settore di azione che, mantenendo intatti i presupposti di fondo, si articolasse poi in esercizio di grazie e di petizione.

Ecco perché è e risulta assai stimolante porre a confronto il metodo di Giraud e quello di Mazza, rinvenendo in ambedue una peculiarità dal sapore schiettamente teologico ed un'attitudine a realizzare la

¹¹⁷ E sostanzialmente condivisa.

pienezza del bene in uno degli ambiti più favorevoli al bene stesso: la preghiera eucaristica, appunto.

Ma c'è un'ultima opera di Mazza che merita essere posta al centro della presente riflessione, e si tratta di un testo che, analizzando nel dettaglio il problema delle origini, è interamente dedicato alla questione metodologica ed alle applicazioni della stessa, il tutto in una strategia volta a favorire un ingresso consapevole nella preghiera eucaristica.

Nell'opera in oggetto¹¹⁸, Enrico Mazza affronta una trattazione sistematica di *Didaché* IX-X e, cosa di somma importanza nel contesto relativo alla definizione della natura e della particolare tipologia dell'anafora, lo fa rielaborando, ma in sostanza non modificando, né tantomeno alterando, quanto aveva già detto in un'opera precedente¹¹⁹, alla quale si era peraltro già fatto riferimento nel corso del presente contributo.

Un elemento nuovo, rispetto a quanto già dichiarato ed argomentato in precedenza dall'autore, tuttavia, potrebbe essere il fatto che quanto definito¹²⁰ come celebrazione eucaristica svolta ed attuata in pienezza non sarebbe, in realtà, tale, bensì soltanto un rito eucaristico non contrassegnato dalla più totale sacramentalità, ma contraddistinto solo ed esclusivamente dall'ordine d'iterazione con cui Cristo aveva ribadito l'importanza di un'azione biblico-liturgica basata sulla forza del "fate questo in memoria di me".

¹¹⁸ Trattasi di: E. MAZZA, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Roma 1992, pp.5-397. (Biblioteca *Ephemerides liturgicae, Subsidia*, 62).

¹¹⁹ Trattasi, in particolare, di: E. MAZZA, *Le odierne*, 37-48.

¹²⁰ Il riferimento è esplicitamente diretto a *Didaché*, 9-10.

È altresì evidente come, in realtà, tutto ciò non possa essere ritenuto concretamente sufficiente a definire le effettive peculiarità di una evidente rielaborazione parziale del tema di fondo, alla cui entità ed alla cui importanza si può accedere, in realtà solo facendo opportuno riferimento alla reale struttura delle preghiere anaforiche, dell'importanza delle quali, in effetti, si è già detto a sufficienza.

Resta ora da capire quanto, effettivamente, l'autonomia delle singole strofe che caratterizzano l'anafora possa risultare applicabile all'interno di un contesto già di per se stesso caratterizzato da una non evidente linearità, né da un'immediata consequenzialità nell'elaborazione del procedimento deduttivo in atto¹²¹.

Ma la novità della riflessione sviluppata da Enrico Mazza, che è poi quella che si è in un certo senso tentato di ricostruire in queste pagine, è quella relativa alla costruzione di un'ipotesi ragionevole sulle modalità in base alle quali ha avuto origine e si sarebbe andato costituendo e formando il Canone Romano.

¹²¹ Oltremodo interessante si rivela, in merito, il tentativo d'inserire il *Sanctus* e l'*epiclesi* all'interno dell'anafora alessandrina, visto il carattere di sostanziale accessorietà che, in sintesi, andrebbe a connotare dettagliatamente la scelta liturgica in oggetto. Secondo Teodoro e, soprattutto, in base all'*Ordo* da lui effettivamente teorizzato, si potrebbe invece parlare di modalità costitutiva in merito all'inserimento di tale unità all'interno di una prassi più ampia e dettagliata. L'utilizzo del cosiddetto 'embolismo' di matrice ebraica, dunque, favorirebbe l'utilizzo del racconto istituzionale nella sola componente riassuntiva ed illustrativa, ivi compresa la necessaria elasticità intellettuale e mentale che rende possibile un'efficace e dettagliata comprensione delle modalità mediante le quali possibile realizzare la vera *commendatio sacrificii*, frutto dell'applicazione di una reale componente liturgica di derivazione prettamente angelica.

Questo processo, tuttavia, merita un significativo approfondimento in base ad un'ottica puramente metodologica¹²², data anche la complessa ed articolata vicenda legata alla storia del testo, alla sua genesi, alla sua trasmissione, alla sua identificazione ed alla conseguente analisi sistematica concretamente realizzabile all'interno di una tale riflessione, etc. Anche in questo specifico caso, pertanto, l'attenzione per la struttura rappresenterà un interessante chiave di lettura non solo del valore del testo, ma anche della posizione assunta dallo stesso all'interno di un dibattito così ampio ed interessante. Ciò non ha tuttavia impedito all'autore di ritracciare e di recuperare, concretamente, il testo originario, ovvero quello più antico, non aggravato, né appesantito, da aggiunte o da interpolazioni di vario genere e di dubbia causa.

Mettendo dunque a confronto il Canone e l'anafora alessandrina, ecco che emergono fin da subito delle evidenti e significative analogie almeno a livello tematico.

È anche altrettanto vero, tuttavia, che le stesse, non potendo acquisire una componente di tipo strutturale, né rivestirsi di un valore determinante o volto ad orientare le scelte di fondo degli addetti ai lavori, costituiscono un'ulteriore chiave di lettura dell'intenzione più segreta raggiunta dall'autore (o dagli autori?) del testo del Canone, dalla quale diventa poi possibile attingere con una certa linearità alle modalità poste alla base del racconto istituzionale inteso come effettiva fonte di ricerca e di modelli interpretativi, canonici e non.

¹²² Per ulteriori dettagli in merito, cfr. E. MAZZA, *Le odierne*, 94-100; 131-179.

Ugualmente interessante si fa, in questa stessa fase dell'analisi, il confronto impostato tra il *De sacramentis* di Ambrogio ed altri testi di carattere liturgico, tra i quali non possono non essere inseriti anche i passi tratti dal discorso sull'anafora alessandrina o di San Marco¹²³.

Se, invece, si vuol tentare di afferrare e, quindi, anche di dimostrare la presunta compatibilità sussistente tra questi due ambiti, allora il discorso si fa, per forza di cose, maggiormente complesso e sfuggente, soprattutto perché da esso scaturiscono ulteriori elementi di riflessione ed ulteriori apporti critici, dei quali non si può non tenere debitamente conto, anche in vista di un'opportuna valorizzazione della presenza del tema del *Memento* dei defunti¹²⁴, ovvero di un elemento che si è propensi a credere essere stato aggiunto al Canone in una fase temporalmente e dia cronicamente successiva a quella della stesura e della prima diffusione dello stesso.

Altro punto di attrito e di più attenta riflessione, invece, è quello che afferisce al tema dell'altare celeste¹²⁵, ovvero uno dei punti di forza del Canone¹²⁶, in realtà

¹²³ Cfr., in proposito, E. MAZZA, *L'anafora*, 268-274.

¹²⁴ Cfr. Papiro *Strasbourg*, gr.254.

¹²⁵ Noto anche con l'emblematico appellativo di *Supplices*.

¹²⁶ All'interno del Canone non trovarono spazio, però, nè il racconto istituzionale, nè l'anamnesi, nè l'offerta. Osserva in merito il Mazza che non esiste fase alcuna di stesura del Canone, neppure in epoca più arcaica, che risulti privo del racconto dell'istituzione, il che conferma l'ipotesi centrale di un testo già completo nel momento della sua stessa comparsa e rielaborato soltanto in una fase più avanzata e per meri fini istituzionali. O, forse, il Canone Romano va ricondotto allo stadio di sviluppo del Papiro *Strasbourg*, gr.254? L'ipotesi non sembrerebbe poi così improbabile. Ma come saranno state le anafore prima che il racconto dell'istituzione entrasse nell'anafora come parte finale del prefazio? La domanda reca in sé un'intuizione non da poco ed è alla

attestato nel *textus receptus* dell'anafora di San Marco, ma del tutto assente, ad esempio, nel Papiro *Strasbourg*¹²⁷. È inoltre degno di nota, ai fini della riflessione più generale in atto, il fatto che il racconto istituzionale sarebbe entrato a far parte dell'anafora soltanto in una fase successiva rispetto all'introduzione della prassi della preghiera eucaristica.

O, forse, è da ammettere l'idea centrale, in base alla quale il racconto istituzionale sarebbe stato davvero assente, almeno nella fase iniziale di diffusione e progressivo radicamento del Cristianesimo? Oppure, assai più semplicemente, esso sarebbe stato in un certo senso eliminato perché emergesse la struttura essenziale del testo?

Interrogativi, questi, ai quali è, nel contempo, difficile, ma importante, tentare di rispondere, soprattutto perché è la struttura più antica e maggiormente fedele del Canone¹²⁸ a dover essere rispettata, ed in questa fase il

valutazione di fondo che la anima che diventa essenziale fare opportuno riferimento. Per tutte le altre osservazioni del caso, cfr. E. MAZZA, *L'anafora*, 276.

¹²⁷ Cfr. E. MAZZA, *L'anafora*, 275-276. In tal caso, il riferimento al *textus receptus* dell'anafora alessandrina risulterebbe non soltanto utile, ma necessario.

¹²⁸ In tal caso, verrebbe ribadita, e con estrema chiarezza, l'appartenenza del Canone alla medesima radice dell'anafora alessandrina, ivi compreso un diverso radicamento delle differenze (e delle connesse motivazioni) effettivamente sussistenti tra tradizione romana e tradizione alessandrina. Il testo romano e quello alessandrino, pertanto, avrebbero avuto origine da una stessa, identica tradizione, la quale si evidenzia con assoluta particolarità nell'ambito della struttura e dell'applicazione degli schemi essenziali della trilogia. L'arcaica ed altamente consolidata successione in tre strofe, ovvero due volte a realizzare la *gratiarum actio* ed una finalizzata a rendere

nesso tra racconto istituzionale, anamnesi ed offerta non poteva non essere noto e praticato.

Forse, e con le dovute attenzioni del caso, l'anafora alessandrina potrebbe davvero essere messa a confronto con una redazione del Canone priva del racconto dell'istituzione, né si tratterebbe, in un certo senso, soltanto di un'ipotesi non del tutto remota e, come tale, da ritenere degna di approfondimento. Il discorso rimane aperto ad ogni ipotesi possibile, soprattutto se si eviterà con cura ogni forma di precipitazione e di prevenzione davanti ad un problema di tale portata. Porre una questione di tale entità e di tale rilevanza, infatti, equivale già, in un certo senso, ad avviare dei concreti e reali presupposti di soluzione del tema proposto.

Resterebbe invece da capire (e, forse, anche da dimostrare) il grado di affidabilità del procedimento seguito dall'autore, così come delle finalità da lui perseguite o, più semplicemente, intuite. O, forse, nell'elaborare questi particolari passaggi il Mazza sembrerebbe aver effettivamente non tenuto nel debito conto la strategia introdotta e praticata da Giraud.

La domanda riveste un'importanza ed un rilievo tali da suscitare intorno a sé una lunga serie d'interrogativi afferenti e paralleli e tutti, necessariamente, da dimostrare con la dovuta e richiesta compostezza strategica di fondo. Se, inoltre, si accetta l'idea centrale, in base alla quale l'Eucaristia cristiana è nata all'interno dell'Ultima Cena, ovvero dalla ritualità della cena ebraica,

possibile la supplica è, pertanto, un'ulteriore prova volta a confermare la validità e l'essenzialità della stessa struttura nella quale il Canone era stato ideato, concepito e realizzato. (Cfr., in proposito, E. MAZZA, *L'anafora*, 306).

ecco che la fonte liturgico-letteraria dell'evento è rinvenibile nella struttura necessariamente tripartita della *Birkat*. Quest'ultima, non avendo, appunto, una struttura bipartita, non può essere messa direttamente in relazione con il particolare genere letterario della *todah*, al cui interno prevale, semmai, una benedizione di apertura, cui segue, secondo la serie argomentativa, una narrazione eucaristica ed una connessa supplica. Uno sguardo sintetico rivolto alla valutazione che delle riflessioni elaborate da Mazza offre Cesare Giraudo potrà forse far capire che la scelta del metodo è anche frutto delle particolari esigenze dettate dal momento, oltre che delle necessità interpretative connesse alle difficoltà di lettura e di analisi del testo.¹²⁹

In merito all'idea ed alla funzionalità del concetto di struttura, inoltre, va detto che Giraudo punta con molta chiarezza e trasparenza alla particolare dimensione di dinamicità e di compattezza organica che, in effetti, contraddistingue, nella maggior parte dei casi, il totale e radicale coinvolgimento delle fasi e degli elementi necessari per costruire un efficace sistema di riferimento, al cui interno emerge il significato storico-letterario implicito al ricorrere della formularità di riferimento.¹³⁰

Se, inoltre, si condivide l'idea di fondo, in base alla quale la preghiera eucaristica è caratterizzata da una struttura saldamente unitaria, come sarebbe poi possibile, nel contempo, accettare l'effettiva separazione tra il *prefazio* ed il canone, così come sembrerebbe invece

¹²⁹ Cfr., in proposito, C. GIRAUDO, *Struttura e unità dinamica. Annotazioni in margine a un recente studio sulle odierne Preghiere Eucaristiche*, in Riv.Lit.72 (1985), 619-621.

¹³⁰ Cfr.*Ivi*, 619.

necessario fare nel caso contrario? La contraddizione risulterebbe, in questo caso, assai evidente, oltre che di difficile risoluzione.

Il *prefazio* può dunque restare tale soprattutto se sussiste la reale, concreta, effettiva preoccupazione di cogliere, in esso ed al suo stesso interno, l'implicita ed importante valenza di lode iniziale, necessariamente preposta alla sezione anamnastico-celebrativa¹³¹ di cui, in realtà, è possibile avere maggiore e più evidente contezza.

E cosa dire in merito all'analisi del testo del *Sanctus*, oltre che a proposito dell'origine dello stesso? Parrebbe dunque legittimo individuare la stessa all'interno del Canone Romano, grazie al quale sarebbe anche possibile ricostruire fasi e tempi della particolare tecnica di conduzione-riconduzione cui s'ispira, concretamente, la stesura del *Sanctus*.

Altro punto di riflessione può essere quello che cerca di cogliere l'origine, la struttura, la funzione e gli inevitabili limiti della cosiddetta *sezione di supplica* della preghiera eucaristica,¹³² con particolare attenzione nei confronti

¹³¹ Non si dimentichi, infine, l'importanza dell'Eucaristia letta come continua, costante e duratura azione di grazie, innalzata da un cuore grato che canta le lodi di Dio. *Fare Eucaristia*, pertanto, equivale a comprendere a fondo la validità e l'efficacia del carattere storico-salvifico del sacramento, al cui interno è dunque possibile attingere alla cosiddetta teologia del dono, dimensione dalla quale non è possibile prescindere, se davvero si vuole comprendere a fondo la questione qui trattata. Interessante sarebbe, in proposito, la ricostruzione dell'ambito semantico della radice veterotestamentaria *ydh*, foriera di una dimensione laudativa, confessionale e storico-salvifica del vocabolo in oggetto.

¹³² Alla base del processo, si badi bene, è possibile rinvenire un'adeguata chiave di lettura dell'*epiclesi consacratoria*, realizzata a partire da una strategia di utilizzo (e riutilizzo) dei dati letterari, in

dello stretto rapporto sussistente tra la sezione anamnastico-celebrativa e quella epiletica; sarebbe pertanto verosimile anche la possibilità di suddividere la struttura delle attuali preghiere eucaristiche in un'unità articolata in ben nove elementi, all'interno dei quali la *varietas* terminologica e quella argomentativa costituiscono dei validi punti di riferimento, nonché degli efficaci stimoli di carattere ermeneutico.

Ne deriva, pertanto, la ferrea e inderogabile necessità di ribadire che un discorso soltanto (e puramente) letterario non può rivelarsi sufficiente a chiarire il senso del discorso, in quanto la sostanza della riflessione è e deve essere di carattere prettamente e specificatamente teologico. Struttura e tema, pertanto, in realtà assai lungi dal poter venire reciprocamente equiparati, possono soltanto concorrere a fornire, nel dettaglio, una chiave di lettura e di analisi dei vari, importanti elementi della preghiera eucaristica e del suo sviluppo liturgico-sacramentale.¹³³ E che cosa s'intende, soprattutto se ci si muove in un ambito più strettamente metodologico,

alcuni casi letti ed analizzati in base ad una strategia estrapolata dalla metodologia tipica della teologia patristica dinamica. E cosa dire del rapporto inevitabilmente sussistente tra le intercessioni e l'*epiclesi di comunione*? La dossologia del Canone, in realtà, propenderebbe per una lettura separata, ma ciò non sembra affatto coincidere con la sussistenza di motivazioni considerate accettabili.

¹³³ In questo senso, i vari elementi che vanno a comporre la preghiera eucaristica potrebbero anche essere letti ed esaminati come forme di unità razionali autonome e discontinue. Ma ciò rappresenterebbe, nel dettaglio, un vantaggio o un danno? E l'anafora riveste valore consacratario o deve limitarsi (e già ciò non sarebbe poco!) a caratterizzarsi come fase di annuncio e di diffusione del motivo della risurrezione di Cristo?

quando si parla di *embolismo*, cercando di coglierne la valenza terminologica e semantico-espressiva?

Oppure, trattasi soltanto di un processo di riduzione di significato? Non sarebbe inoltre impossibile, né infruttuoso, parlare di quasi-*embolismo*, data anche la funzione teologica specifica che caratterizza l'intero ragionamento. Ma non sarà forse il caso di leggere l'*embolismo* come una manifestazione concreta del racconto istituzionale, colto in una sua accezione completa ed organica? Indubbiamente, una certa prassi teologica comporterebbe senza ombra di dubbio utile una sorta di svalutazione del quasi-*embolismo istituzionale*, il quale diverrebbe, in tal caso, così precario e pericoloso da essere ritenuto come uno dei rischi che potrebbero in un certo senso invalidare la consacrazione eucaristica¹³⁴.

Potranno dunque essere ritenute sufficienti le considerazioni fin qui esposte a rendere l'idea di una riflessione omogenea e ben articolata sulla metodologia complessa che ha guidato, indirizzato e canonizzato una serie di procedure volte, nel loro stesso insieme, a comprendere l'effettiva importanza del raggiungimento di un'unità di vedute e di strategia?

L'aver tentato di analizzare i due metodi¹³⁵ e, in più fasi, l'aver rintracciato, negli stessi, elementi degni di

¹³⁴ Un'ulteriore considerazione di carattere metodologico potrebbe infine essere quella relativa a delle considerazioni su *Constitutiones Apostolicae*, VII, 25-26: trattasi, come alcuni sostengono, di un testo davvero paleoanaforico, oppure no? Il dubbio sussiste ed è, a tutti gli effetti, assai reale, oltre che di difficile e contorta soluzione. In *Constitutiones Apostolicae*, VII, 26, 1, ad es., il testo sembra acquisire un taglio prevalente da *gratiarum actio* dopo la Comunione, ma non per tutto il prosieguo del testo si può ritenere valido lo stesso principio.

¹³⁵ Trattasi, rispettivamente, del metodo di Giraud e di quello di

riflessione teologica e di accostamenti sistematici¹³⁶, può aver costituito, in un certo senso e nonostante tutte le difficoltà e le incertezze del caso, una prova efficace dell'importanza che, nonostante il fiorire ed il diffondersi di studi di vario genere, la preghiera eucaristica continua a rivestire all'interno del complesso, dinamico e multiforme contesto liturgico e biblico-teologico che caratterizza l'affermarsi della fede del III millennio.

Ma in quale, dinamico e reciproco rapporto si collocano e si configurano il senso della legge e la volontà di appartenenza ad una dimensione di carattere eucaristico ed eucologico? Enrico Mazza introduce, in proposito, il significativo postulato *della fonte della fonte*, all'interno della quale si desume che:

«Il metodo della *fonte della fonte* fa evolvere i testi anaforici verso nuove forme, nuove strutture e nuovi contenuti, pur tenendoli legati alla tradizione dalla quale hanno origine. Io ritengo – osserva dunque l'autore – di conseguenza, che sia insufficiente parlare di *tendenza*, *principio*, o solamente di *tecnica*: si tratta di qualcosa di più, di un vero e proprio metodo, che può essere definito con il termine *legge*. Il fatto che non sia una legge di sviluppo, ma solo una legge della tecnica di costruzione di un'anafora – continua infatti l'autore – mi mette al riparo dagli argomenti usati nella critica alle *leggi* di Baumstark». ¹³⁷

Mazza.

¹³⁶ Previa analisi deiunti di contatto e degli elementi di maggiore e più evidente divergenza.

¹³⁷ C.GIRAUDO, *Rendere Grazie*, cit..261.

Ma risulta altrettanto interessante vedere come, effettivamente, prosegue la riflessione di Giraud:

«In questa ricerca esamino anzitutto l'anafora del libro VIII delle *Costituzioni Apostoliche*, nella parte che rielabora l'anafora della *Tradizione apostolica*, perché il caso più chiaro, ove si vede con maggior evidenza l'utilizzo della *fonte della fonte*. Dopo viene esaminato il caso dell'anafora di Crisostomo, che viene messa a rapporto con l'anafora dei *Dodici apostoli* e con le loro fonti comuni». ¹³⁸

Sembra dunque iniziare a profilarsi, all'interno di un contesto letterario sostanzialmente istituzionale e non scevro da un'evidente componente di tipo giuridico, un'idea sostanzialmente nuova di *lex*, la cui importanza, confermata dall'analisi dei testi di riferimento, e soprattutto se opportunamente inserita all'interno di un dibattito che da teologico-istituzionale qual era al momento della sua nascita, può invece iniziare a divenire gradualmente etico e, quindi, a configurarsi come un progressivo e sempre più attento esercizio della volontà, al cui interno si esplica la libertà dell'agire umano inteso come affermazione di un disegno provvidenziale escatologicamente orientato e biblicamente documentato, cui si è tentato di fare in qualche modo cenno all'interno del presente contributo.

¹³⁸ *Ivi*, 262.

MARIANNA IAFELICE

La ‘Libreria’ del Convento dei Cappuccini di Santa Maria delle Grazie di Apricena nell’inventario della soppressione murattiana (1806-1815)

La provincia religiosa dei Cappuccini di Sant’Angelo nella fase immediatamente antecedente a quella che sarebbe stato poi il periodo storico denominato come “decennio francese” (1806-1815), rifletteva ancora la sistemazione espressa con il decreto che padre Erardo da Radkersburg aveva emanato per la Provincia, il 7 gennaio del 1779 a tutti i capitolari riunitisi per l’elezione dei superiori, «in un latino accettabile, di snella fattura, ma senza rifiniture sintattiche»¹.

Il decreto, pur lasciando immutata la suddivisione della Provincia in tre custodie, ridistribuì proporzionalmente queste ultime, attribuendo ad esse quasi lo stesso numero di conventi.

A partire da questa data dunque, sarebbero rientrati nella custodia di San Michele i conventi di Apricena, Bovino, Cerignola, Foggia, Larino, Lucera, Serra, San Severo, Torremaggiore e Troia.

¹ R. BORRACCINO, *La Provincia di S. Angelo nelle due soppressioni: centovent’anni (1779-1903) di storia e vita cappuccina*, Foggia, Curia Provinciale dei Cappuccini, 1997, p. 26.

Nella custodia di San Gabriele quelli di Guglionesi, Montefalcone, Monte San'Angelo; Manfredonia, Rodi, San Giovanni Rotondo, Vico, Vieste e Vasto.

All'ultima custodia, quella di San Raffaele avrebbero dovuto appartenere invece i conventi di Agnone, Campobasso, Frosolone, Isernia, Morcone, Riccia, San Marco La Catola, Sant'Elia, Trivento e Venafro.

Questa era dunque l'organizzazione provinciale prima di quel periodo storico che avrebbe rivoluzionato e modificato per sempre la storia del regno di Napoli, in quanto avrebbe segnato storicamente la crisi del vecchio regime borbonico e l'inizio di un processo di ammodernamento del Regno che, in ambito ecclesiastico, secondo il Morfini, sottopose la Chiesa ad un «sistema di riforme secondo lo sperimentato tracciato francese ispirato ai principi liberali e borghesi della rivoluzione».² Anche se poi, l'azione più evidente si manifesterà quando il governo dei napoleonidi decreterà la dolorosa soppressione degli ordini conventuali, sia possidenti che mendicanti. Il governo francese infatti, il 7 agosto 1809, emanerà ben due decreti, il primo dei quali, entrato in vigore immediatamente sopprimeva gli ordini religiosi possidenti, il secondo quelli mendicanti. In Terra di Capitanata gli effetti del secondo decreto, quello dell'agosto 1809, determinarono la soppressione delle quattro famiglie francescane ovvero degli Alcantarini, Cappuccini, Osservanti e Riformati. Questo significò, per i Cappuccini, la soppressione, dopo alterne vicende, dei

² D. MORFINI, *Parrocchia e laicato cattolico nel Novecento meridionale*, Bari, Edipuglia, 2006, p. 94.

conventi di Apricena, Foggia, Guglionesi, Lucera, Manfredonia, Rodi, San Giovanni Rotondo e Vieste.³

Molteplici gli inventari redatti in quest'occasione, quando cioè le autorità prima della soppressione di un convento inviavano funzionari affinché potessero inventariare tutto quanto fosse presente nelle singole stanze e nelle chiese, per poi sequestrarlo e venderlo. Oggetto di questo nostro studio però, sarà l'inventario relativo alla biblioteca o 'Libreria', con questo termine infatti venivano indicate le biblioteche conventuali, del convento cappuccino di *Santa Maria delle Grazie* di Apricena.⁴

Un primo *Inventario* della biblioteca di questo convento è datato 10 agosto 1808,⁵ ed è firmato dall'allora padre guardiano fr. Andrea di Serra⁶ che si impegnava a tenere presso di sé tutte le «annotate robbe

³ In questa data il governo francese emanò ben due decreti, il primo dei quali sopprimeva tutti gli Ordini religiosi possidenti, entrò in vigore immediatamente. Cfr. G. CLEMENTE, A. CLEMENTE, *La soppressione degli Ordini Monastici in Capitanata*, Bari, Ed. Tipografica, 1993, p. 41.

⁴ Per l'analisi delle altre librerie della Provincia religiosa di Sant'Angelo cfr. M. IAFELICE, *Le librerie dei conventi cappuccini della Provincia di Sant'Angelo (Foggia) dagli inventari della soppressione murattiana ai ritrovamenti nelle biblioteche pubbliche*, Foggia, 2013.

⁵ ASFG, *Amministrazione interna*, Fascio 141, fasc. 34.

⁶ Con ogni probabilità si trattava di Gaetano Ferrara, che vestì l'abito cappuccino il 9 marzo del 1793 e che fu vicario a Serracapriola nel 1805. Morirà proprio a Serra, all'età di sessantanove anni il 20 marzo del 1815 alle ore undici. Va però detto per correttezza, che un altro Andrea da Serra presbitero, muore invece il 1 gennaio del 1873, ma è proprio questa data troppo distante dai nostri avvenimenti, che ci fa desistere dal pensare che si trattasse di lui, Cfr. *Necrologia*, cit., p. 225; 252.

che si contengono in questo inventario». Il documento fu stilato dal sindaco Martino Settembre, con il regio luogotenente Luca Naracci e con l'arciprete Michele Perrone alla presenza dei Testimoni.⁷

Un secondo inventario è invece redatto il 1 agosto del 1811, quando «circa le ore tredici» Luigi Iacovelli, Giudice di Pace di Sannicandro, incaricato dall'Intendente, coadiuvato da Giuseppe Naracci allora sindaco della città e dai testimoni Nicola di Vincenzo Cappellacci e Matteo di Pasquale Caruso, si recano in convento.

In questo documento si specifica inoltre che: «*Li descritti libri si conservano tutti in una stanza del convento detta la libreria. La di cui chiave si conserva dal padre Guardiano qui sottoscritto. Padre Eliseo guardiano*».

Un terzo inventario riguardante i soli libri, invece sebbene sia privo di data, ci informa in maniera più dettagliata di alcune edizioni e del luogo in cui furono pubblicate. Questi inventari sono importanti in quanto, ci forniscono un quadro di quali erano i volumi letti e studiati dai frati. Analizzando la totalità degli inventari è emerso che per quelli dei conventi di Manfredonia, Rodi, Apricena e Vieste infatti dal momento che, chi ha redatto l'inventario ha precisato oltre al formato, anche il luogo di stampa e la data, è stato possibile identificare molte opere ed edizioni.

La 'libreria' comprendeva 108 titoli, per un totale di 168 volumi, ad esclusione di «un'altra sessantina di libri piccioli vecchi e di poco momento che trattano di divozione e ed antichi quaresimali e grammaticali».

⁷ Si trattava di Angelo Michele de Nictis e Domenico Amoruso.

Si tratta di un fondo con una spiccata presenza di edizioni del XVI e XVII secolo, infatti ben 22 titoli hanno come data di stampa il XVI secolo, 39 titoli sono del XVII secolo, e solo 9 risalgono al XVIII secolo.

Tra le seicentine spiccano i tre titoli stampati a Lione, tra cui risaltano quelle di Jean Antoine II Huguetan, e di Jacques Cardon in società con Pierre Cavellat II.

Huguetan, specializzato nella produzione di opere monumentali, da alle stampe il *Theologiae cursus integer ad mentem Scoti* di John Ponce, considerato da Jakob Bruker, fervente protestante, uno tra i tre scotisti del XVII secolo insieme al Matri e a Bonaventura Belluto, nel 1671.⁸

Huguetan ereditando dal padre l'officina in Rue Mercier, con il marchio della Sfera, dopo la società con Marc Antoine Ravaud, nel marzo del 1667 entra in società con Guillaume Barbier, che in precedenza era stato un agente commerciale per i Borde-Arnaude e associati.⁹ Questa edizione con marca calcografica incisa dall'Auroux, una sfera armillare sostenuta da una mano uscente da una nuvola con ai lati Euclide e Tolomeo, è presente pure nella libreria di Vico, «*Applicato a questo Convent. d cappuccini di Vico dal M.R.P. Lorenzo de Lecce*», come attesta il ritrovamento, presso l'attuale biblioteca comunale.

⁸ M. FORLIVESI, *La figura di Bartolomeo Matri da Meldola (1602-1673) Riformatore dell'Accademia degli Imperfetti*, Meldola, Accademia degli Imperfetti, 2002, p. 13.

⁹ A. MIRTO, *Il carteggio degli Huguetan con Antonio Magliabechi e la corte medicea. Ascesa e declino di un'impresa editoriale nell'Europa seicettecentesca*, Soveria Manelli, Rubettino, 2005, pp. 13-15.

Veneziane sono le edizioni della grande dinastia dei Giunta, di Francesco Baba, del Meietti, di Giolito de Ferrari, del De Franceschi e di Ciotti che di origini senesi divenne proprietario di una bottega editoriale «al segno della Minerva», in quanto la marca tipografica utilizzata recava Minerva con lancia e scudo.¹⁰

Si conservava un'edizione bresciana di Francesco Tebaldini, una del modenese Bartolomeo Soliani fondatore dei una delle più longeve industrie tipografiche nella città emiliana (1646-1870), e quelle napoletane del Porsile, (1695) dello stampatore Giacinto Passaro, e di Michele Monaco, oltre alle numerose edizioni romane.

In questa libreria va segnalata la presenza della prima grande collezione di opere dei Padri della Chiesa, la *Biblioteca SS. Patrum* in nove volumi *in folio*, curata da Marguetin de La Bigne (1546-1589) e pubblicata dalla potente società dei librai intitolata al «Grand Navire», opera che secondo Pietro Stella, fu destinata innanzitutto alle biblioteche delle grandi istituzioni: quella del re e della Sorbona, dei grandi monasteri e dei conventi maggiori, dei collegi di umanità e retorica gestiti da Ordini religiosi, le biblioteche dei ministri del re, mentre in provincia si mirava alle biblioteche di prelati eruditi, di ecclesiastici più raffinati e abbienti, a quella di seminari istituiti o restaurati da vescovi impegnati nella riforma.¹¹

L'opera, che conteneva oltre 200 autori dell'antichità e del Medioevo, fu pubblicata dal teologo erudito francese,

¹⁰ A. VERRECCHIA, *Giordano Bruno: la falena dello spirito*, Roma, Donzelli, 2002, p. 238.

¹¹ P. STELLA, *Editoria e lettura dei Padri: dalla cultura umanistica al modernismo*, in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a cura di Antonio Quacquarelli, Roma, Città Nuova, 1989, pp. 811-812.

per confutare i Centuratori di Magdeburgo,¹² e se dunque nasceva per essere destinata alle grandi biblioteche, a chi poteva servire in una piccola libreria conventuale di un paesino come Apricena?

Chi e per quali motivi avrebbe portato questa monumentale opera presso il piccolo convento della Daunia? Che ruolo a questo proposito doveva svolgere in Capitanata il convento di Apricena? La cittadina tra il XVI e il XVII secolo restava un luogo di passaggio obbligato, essendo considerata una fondamentale via d'accesso verso il Gargano, e nello stesso tempo era pure un indispensabile luogo di sosta per quei frati chiamati a predicare le quaresime o a preparare missioni religiose in luoghi assai disagiati del promontorio garganico, dopo i faticosi trasferimenti che avvenivano da una regione all'altra.¹³

Per cui se per alcuni aspetti siamo riusciti a rispondere in minima parte al secondo interrogativo, per ora, non possiamo ancora dare una risposta concreta al primo quesito, che rimane da archiviare tra quei tanti interrogativi che forse un domani potranno trovare una soluzione adeguata.

Infatti l'aver ritrovato quest'opera presso la biblioteca comunale di San Severo, non ci consente di rispondere a questi dubbi, anche perché la nota di possesso è generica,

¹² E. BARBIERI, D. ZARDIN, *Libri, Biblioteche e cultura nelle biblioteche del Cinque e Seicento*, Milano, Vita e pensiero, 2002, p. 175; H. JEDIN, *Storia della Chiesa*, VI, Milano, Jacka Book, 2001, p. 663.

¹³ M. SPEDICATO, *Censura ecclesiastica e cultura religiosa nei conventi francescani*, in Idem, *Ricerca storica e storiografia religiosa sulla Capitanata Moderna*, Bari, Cacucci, 2002.

e di conseguenza non facendo riferimento a nessun frate e non riportando alcuna data, poco ci aiuta.

Anche la letteratura pre-teresiana è rappresentata, soprattutto con Luis De Granada. Considerato un grande divulgatore della dottrina spirituale, De Granada impronta tutta la sua produzione su due caratteri principali: la dottrina della vita spirituale da insegnare al popolo e la predicazione per i chierici, e sebbene gli storici non lo considerino spiccatamente originale, il che significa che non può essere paragonato ad altri grandi mistici, l'influenza che ebbe però a suo tempo è testimoniata dalle numerose edizioni delle sue opere.¹⁴ Per questi caratteri peculiari delle sue produzioni, i cappuccini di Capitanata e quelli di Apricena in particolare, non dovettero rimanere insensibili al suo fascino, se possedevano le *Meditazioni*.

Del domenicano Melchor Cano (1509-1590), invece, si conservava un tomo in ottavo, dei cosiddetti *subsidia*, ovvero della metodologia teologica più famosa dell'epoca, nella quale si cristallizzavano le preoccupazioni metodologiche di quel periodo: il *De Loci theologicis libri duodecim*, un trattato rimasto incompleto, per il quale l'autore aveva in progetto di comporre altri due libri, il XIII e il XIV, destinato all'uso dei luoghi teologici nell'esegesi e negli incontri con gli avversari della fede – opera che pubblicata postuma, nel 1563, verrà ristampata per ben trenta volte fino al 1890.¹⁵

¹⁴ Cfr. B. MONDIN, *Storia della teologia*, III, Bologna, ESD, 1996, p. 350; cfr. pure C. PETERS, A. RUIZ, *I mistici spagnoli*, in *Grande enciclopedia filosofica*, IX, pp. 2347-2348.

¹⁵ G. OCCHIPINTI, *Cano Melchor*, in *Lexicon. Dizionario dei Teologi*, a cura di L. Pacomio, G. Occhipinti, Casale Monferrato, Piemme, 1998,

In quegli anni, due avversari minacciavano la dottrina cattolica: gli umanisti, che contestavano l'autenticità di un certo numero di testi, e i protestanti, che non volevano saper nulla che non fosse la «*Scriptura sola*». E sarà proprio questo il motivo che spingerà Cano a compilare un inventario di tutti i *loci*, in base ai quali il teologo cattolico avrebbe potuto argomentare.¹⁶

Inoltre, si conservavano, ad Apricena come a Vico, i tre volumi *in folio* delle *Institutionum*, di Jan Azor, stampati dal bresciano Tebaldino nel 1617, con le quali è stato nel 1600 inaugurato il nuovo genere delle «Istituzioni morali» appunto, per trasmettere tutte le conoscenze necessarie alla pratica della confessione, senza affrontare problematiche relative alla grazia o al destino ultimo dell'uomo.¹⁷

A quest'opera è strettamente connessa la presenza, delle *Resolutionum moralium pars prima et secunda [tertium]* (Palermo, 1632), del teatino Antonino Diana (1587-1663), un'opera di casistica, pubblicata in 12 parti a partire al 1629 fino al 1656. La casistica, considerata in questi anni, una vera e propria «invenzione della Controriforma», nasce dal rapporto simbiotico esistente tra l'«estremo lassismo» dei laici e «l'estremo autoritarismo» degli ecclesiastici, e nel '600 raggiunse il suo apice, proprio sulla scorta del pensiero di Azor, ma

pp. 269-271.

¹⁶ F. LAPLANCHE, *Il movimento intellettuale e le Chiese*, in *Storia del Cristianesimo. Religione Politica e cultura*, 8, Roma, Borla-Città Nuova, 2001, p. 1004.

¹⁷ J. AZOR, *Institutionum moralium*, Brixiae, apud Franciscum Thebaldinum, 1617 (Brixiae: apud Franciscum Thebaldium, 1616) - 3 v. ; fol.

che aveva un esponente di spicco particolare proprio nella figura di Antonino Diana.¹⁸

Tra le opere presenti in quasi tutte le librerie cappuccine dell'epoca, ci sono pure quelle del moralista di origini milanesi, Martino Bonacina. Ad Apricena infine, si conservavano due edizioni lionesi, quella de il *Tractatus de clausura* del 1627, segnato in inventario con la dicitura *Intorno alla clausura*, e la seconda del 1624, con la dicitura *Sopra tutta la morale*.

Il pensiero del Bonacina, tendente verso quel probabilismo, formatosi negli anni della sua permanenza nella città borromaica, è determinato dalla fusione della sua solida erudizione con un metodo rigoroso, che rendono la sua teologia morale un punto di riferimento importante, tanto che dell'opera vi furono numerose edizioni e riedizioni, ma anche compendi. La sua fortuna però risale per lo più alla metà del XVII secolo, infatti già nel Settecento il trionfante rigorismo gli attirerà qualche ostilità.¹⁹

Del domenicano friulano Daniele Concina (1687-1756), che inserisce proprio Bonacina tra quei lassisti (oltre a Diana, Caramuel, Tamburini, Viva e de Lugo) che scelgono la via della perdizione,²⁰ e che «fu per tanti anni

¹⁸ P. D. GUENZI, *Diana Antonino*, in *Lexicon. Dizionario dei Teologi*, cit., pp. 380-381.

¹⁹ P. VISMARA, *Oltre l'usura: la Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Soveria Manelli, Rubettino, 2004, p. 88.

Cfr. pure V. CASTONOVÒ, *Bonacina Martino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 11, Roma, 1969, pp. 466-469. A. BERNAREGGI, *Martino Bonacina, ed altri scrittori di teologia morale*, "Humilitas", 1, (1929), pp. 244-252; 278-283.

²⁰ *In epistolam necyclicam Benedicti XIV adversus usuram commentarium, quo illustrata doctrina catholica Nicolai Broedersen*

il martello dei lassisti, il focoso e battagliero campione della morale rigida, il polemista ardente», invece, si conservavano opere oltre che ad Apricena anche a San Severo e Lucera.

Anche il diritto trovava ampi spazi, nella libreria del paese federiciano, troviamo infatti le *Praelectiones in quatuor Institutionum* di Baldo degli Ubaldi, (presente pure a Vico) nell'edizione giuntina del 1576 con marca tipografica sul frontespizio stampato in rosso e nero o i *Commentarii* di Filippo Decio autore che, come sostiene Aldo Mazzacane, con le sue opere «attraverso lo studio di quella parte del “Corpus” si proponeva d'individuare i principi e i criteri metodologici per una riorganizzazione sistematica del sapere giuridico». ²¹ Non manca poi il settore relativo alla predicazione, con il cappuccino Girolamo Mautini da Narni e con Pedro de Valderrama. Significativa risulta invece la presenza di autori classici latini che, sebbene fossero contrari alle costituzioni cappuccine, «che vietavano l'accesso alle opere dei pagani» ²² sono presenti con Cicerone e con le *Metamorfosi* di Ovidio, unica presenza 'licenziosa' in queste librerie.

ac aliorum errores refelluntur, Romae, ex Typographia Palladis, 1746, p. 161.

²¹ A. MAZZACANE, s.v. *Decio Filippo*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, v. 33, <http://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-decio_%28Dizionario-Biografico%29/> (consultato il 12-11-2017).

²² M. T. RODRIGUEZ, *Le letture dei Cappuccini*, in *Tra Biblioteca e pulpito. Itinerari culturali dei frati minori cappuccini*, Messina, Sicania, 1997, p. 58.

ULDERICO NISTICÒ

Cassiodoro al servizio dello stato e della fede

Per tentare di comprendere una così complessa figura, occorre inquadrarla in un tempo di eventi rapidamente succedutisi.

Nel 476 “cadde l’Impero d’Occidente”. Sebbene siamo consapevoli che una tale espressione sia molto posteriore, e in qualche modo ideologica, è indubbio che anche i contemporanei non furono lontani da tale sensazione dei fatti: era a tutti noto che nelle province occidentali regnavano ormai dei barbari, per quanto formalmente ossequiosi dell’Augusto di Costantinopoli, e di cultura in parte latina; e che la stessa Italia, ultima superstite romanità, era di fatto in mano, dopo un breve periodo degli Eruli e altri, degli Ostrogoti di Teodorico.

I capi delle stirpi germaniche si consideravano in qualche modo eredi di Roma, e quasi in gara tra loro a chi primeggiasse agli occhi dell’Impero ormai solo d’Oriente; e religione, diritto, amministrazione faranno sempre uso della lingua latina. Non verrà però meno la natura germanica, anzi si diffonderà un senso di superiorità morale sui decaduti Romani ormai incapaci di guerra.

A sua volta, Costantinopoli non perse alcuna occasione per tentare la riconquista dell’Occidente, riuscendovi in parte con Giustiniano; e sempre rivendicando, secondo le costituzioni di Teodosio, la sovranità di diritto su tutto l’Impero.

I barbari intanto divenivano stanziali, acquistando una certa identità territoriale destinata a durare nei secoli e

divenire nazionale e, mutevolmente, statale: Visigoti e Svevi di Spagna, Franchi di Gallia, Burgundi nella Valle del Reno, Angli e Sassoni in Britannia. E sembra già di leggere una carta politica dell'Europa medioevale e rinascimentale; e persino contemporanea.

I Germani erano da tempo cristianizzati, e, generalmente, di confessione ariana. Visigoti, Franchi, Bavaresi, Burgundi divennero presto cattolici. Curiosa domanda, se e cosa i Germani abbiano conservato dei culti pagani, in forma sincretistica o pura; del resto a fianco della conservazione del paganesimo classico sotto forma di credenze e superstizioni. Teodorico e i suoi Ostrogoti resteranno ariani, pur senza alcuna tensione con i cattolici, almeno evidente.

I re barbari mantennero il possibile dell'apparato statale romano, e si servirono di intellettuali e politici di cultura latina.

La famiglia di Cassiodoro era da generazioni radicata nella *III regio Lucania et Bruttiorum*. Vantava parentela con gli Anici e altri illustri, ma non appare essere di parassitari latifondisti; anzi sono attivi imprenditori nella città artigianale e commerciale di Scolacium; e di quelli che si direbbero *grands comis d'État* in pace e in guerra: al servizio dello Stato, senza molto curarsi del Governo in carica.

Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore nacque verso il 485 nella *Colonia Minervia Nervia Augusta Scolacium*, un tempo la greca *Skyllition*, poi colonia gracchiana, infine rifondata da Nerva, e andata crescendo sul Golfo che da sempre ne prende il nome, anche a seguito della decadenza di Crotone.

Compie la carriera che era tradizionale nella sua famiglia, e diviene governatore, poi, a Ravenna, segretario e consigliere di Teodorico; e, sotto i suoi successori, prefetto del Pretorio. Fatto prigioniero durante la Guerra gotica (535-53), tornerà nella città natale, e fonderà un istituto di studi e preghiera detto *Vivarium*, e uno detto *Castellense*. Finirà la vita, molto anziano, verso il 580, quando l'Italia è ormai divisa tra i Longobardi e l'Impero, e nel Bruzio, i Romei difendono il confine del Crati e del Savuto.

Negli ultimi decenni della vita, è ormai lontano dalle cose della guerra e dalla politica; e, fallito il progetto politico di cui diremo, si consegna agli studi: un uomo d'azione che diviene teologo e filosofo, non un "intellettuale prestato alla politica", esperimento di solito sbagliato in partenza, e inconsapevolmente decorativo di volontà altrui.

Al contrario, egli era stato portatore di una lucida analisi della realtà, e autore di concreti ed energici provvedimenti che, vivente Teodorico, possono dirsi del re, ma, s'intuisce, anche suoi; e poi a suo nome come primo ministro dell'Italia.

Il primo assunto della visione cassiodorea è che non c'è più un Impero d'Occidente, e non c'è modo né utilità a ricostituirlo nemmeno com'era stato tra il 395 e il 476; gli basta uno Stato della Penisola e delle province di Pannonia (Ungheria) Norico e Rezia (Austria) e Dalmazia; con l'efficiente e piccola capitale di Ravenna piuttosto che la metropoli improduttiva e passiva di Roma; le leggi e le istituzioni romane, e la forza militare degli Ostrogoti.

Questo è, infatti, l'altro principio. Gli "Italiani" non sono avvezzi alle armi, e ciò ormai dai tempi di Augusto. Non ha alcun senso, e lo sa bene anche Cassiodoro, attribuire al cristianesimo un qualche atteggiamento pacifista e rinunciatario, che avrebbe ridotto a mitezza dei Romani altrimenti combattivi, e fattoli perdenti nei confronti dei barbari: non fosse altro che per l'evidenza, come sappiamo, che erano cristiani anche i barbari; e che, sei secoli seguenti, le guerre cristiane e tra cristiani non saranno né meno numerose né meno feroci di quelle di qualsiasi altra fede, o di quelle degli atei! È che l'esercito imperiale era, da secoli, professionale, e tratto dalle province assai più dell'Italia, e poi dai barbari; e bastino i nomi di Stilicone ed Ezio.

Chi scorre la letteratura latina da Catullo a Virgilio ad Orazio, Properzio, Tibullo, Marziale, Petronio... legge di tutto tranne che di guerra: anche le gloriose gesta di di Enea paiono compiute per forza; i conflitti di Tacito si leggevano sugli *Acta diurna* del senato, combattuti in luoghi come l'Armenia o la Caledonia, non meglio noti e non più interessanti per il pubblico dell'Urbe di quanto non fosse, nel 1999, la spedizione italiana a Timor Est: diremmo, lo si tolleri, avvenimenti orwelliani! La *pax Romana* si era fondata proprio sul superamento di ogni animosità, e sulla volonterosa accettazione di un governo imperiale che, togliendo ogni libertà politica, concedeva, anzi incoraggiava ogni altra possibile e fantasiosa libertà; con delle comodità che l'Occidente e il Giappone hanno ottenuto alla metà del XX secolo, e il resto del mondo non è affatto certo ne goda.

Da troppi decenni l'Italia, del resto, era una terra spopolata e impoverita, con troppi e troppo grandi

latifondi lavorati pigramente da contadini ridotti a coloni e servi della gleba fin dal necessario e crudele editto di Diocleziano; le città erano in degrado; l'economia si riduceva alla sussistenza. C'era ampiamente posto per un nuovo popolo, che forse presto da guerriero si sarebbe trasformato, si sperava solo in parte e senza fretta, in più pacifico coltivatore di quei campi che le vanghe romane più non dissodavano. Intanto gli Ostrogoti potevano assolvere a quei compiti militari che i Romani avevano dimenticati, sia per la tutela dell'ordine interno, che per restituire all'Italia un insperato prestigio politico in Occidente. Gli Ostrogoti, almeno per qualche altra generazione, potevano fornire all'Italia quella forza militare che le mancava, a sostenere la sua indipendenza da due minacce: Costantinopoli e Clodoveo, re di Franchi Sali.

Nel periodo della sua collaborazione personale con Teodorico, Cassiodoro diede forma latina alle idee del suo sovrano, e teorizzò l'incontro organico tra Romani ed Ostrogoti; o piuttosto celebrò la rinascita dell'Italia sotto le bandiere del re.

Nel 507 Teodorico intervenne nella contesa che opponeva Clodoveo ad Alarico, re dei Visigoti di Spagna. Al re iberico consiglia moderazione in attesa dell'esito di una sua mediazione; ma intanto ci si allea, anche attraverso parentele dinastiche, con Guindibado re dei Burgundi e con i re degli Eruli, Guarni e Turingi, creando una coalizione contro l'ambizioso franco. Questi attacca, sconfigge e uccide Alarico, e ciò costringe il re d'Italia a prendere le armi. Clodoveo viene sconfitto e costretto a cedere, e le armate ostrogote si impadroniscono dell'antica Gallia Narbonese, la Provincia per eccellenza

(Provenza). Teodorico assume la tutela del giovane visigoto Alarico II e di fatto prende la Spagna sotto il suo protettorato, tanto da esigerne in proprio i tributi; e quando Clodoveo vinse gli Alemanni, ne pose i resti sotto la sua protezione entro i sicuri confini del Regno, intimando ai Franchi di non inseguirli.

Forte di questi successi e divenuto egemone di gran parte dei regni dell'Europa Occidentale, Teodorico ritiene il momento di imporre rispetto anche al suo alto signore l'Imperatore d'Oriente, Anastasio: ecco che Cassiodoro usa un elaborato formulario diplomatico, accettando la distinzione, cara ai Bizantini, tra *rex* (ῥῆξ) dei barbari e *imperator* (βασιλεύς) dei Romani; e ostenta a nome di Teodorico la massima umiltà nei confronti dell'Imperatore costantinopolitano, ma non manca di rinnovare la richiesta del suo re di essere riconosciuto di fatto sovrano indipendente dell'Italia, o, in subordine, con la dignità di primo fra tutti i sovrani romano-barbarici d'Europa. La richiesta di pace non nasconde la volontà e la capacità di imporla con le armi, se necessario. Fu una costante della politica teodoricana e cassiodorea, che mira alla ricerca di una identità latina non solo culturale, ma anche nazionale, attorno a cui costruire lo Stato, un Impero d'Occidente meno esteso e più saldo, sicuro di sé sia contro i barbari settentrionali sia contro le pretese degli Augusti di Costantinopoli. La cultura di Cassiodoro era del resto saldamente latina, come era quella dell'Italia ormai da secoli, e tanto più anche la Chiesa si era affrancata, con san Girolamo, dalla lingua greca nel rito e nella lettura dei Sacri Testi.

Sembrò quasi che Teodorico, Cassiodoro e l'Italia romana e ostrogota potessero riportare l'ordine in un

Occidente sconvolto dal vuoto lasciato dall'Impero. Intanto un ordine regna tranquillo e fecondo in una Italia che ritrova benessere, sicurezza, splendore d'arte: Ravenna rivaleggia con Roma e Costantinopoli, e si orna di splendidi monumenti di uno stile nuovo. Il governo regio, nelle lettere di Cassiodoro, appare curarsi non solo dei grandi temi, ma pure dei minuti particolari.

Tutta quest'era di Teodorico emula l'antichità, anzi trionfa su di essa. Veramente Cassiodoro non è "l'ultimo dei Romani" come favoleggia un classicismo superficiale e scolastico da guida turistica, ma è il primo uomo del Medioevo cristiano. Ecco cosa dice egli stesso celebrando le gesta di Eutarico, che è tornato vincitore da una nuova guerra forse contro i Franchi:

“...o infaticabile trionfatore, per il cui valore militare trovano ristoro le stanche membra dello Stato e nel nostro tempo torna l'antica beatitudine. Un dì nei soli libri di storia leggevamo che la Gallia fosse romana: la realtà non era congiunta alla nozione, la fede vagava incerta... La pena a cui corse celebra Regolo; la morte devota rende viva la fama dei Deci; Fabio è lodato per la vittoriosa esitazione; e che dire di Catone che con i suoi costumi supera i libri? o il nostro Tullio di tutte le armi più forte con la virtù dell'eloquenza? Ma mi è tanto difficile enumerarli, come a voi è stato concesso facilmente superarli in successi. Grata opera dunque per la nostra orazione in lode degli antichi, per le cui gesta si formò l'impero; ma così grande è la gloria del presente pubblico bene che felicemente la fortunata successione mette in ombra i suoi maggiori ed essi alla posterità cedano volentieri, essi che nei loro secoli ogni limite umano avevano trasceso. Infatti, per tacere della turba corrotta sull'Aventino dalla contesa civile e dello

sconvolgimento della volubile urna elettorale e di come tutto nel Campo fosse venale: furono forse pari nella religione gli antichi, quando ai simulacri privi di senso attribuivano la ragione? Si richiedevano rimedi di vita, a quelli che non avevano il dono della vita: e, se cerchi il motivo dell'antica turpitudine, più poteva quello che pregava. Venga ora l'antichità in mezzo a noi e, si osa, confronti con i nostri tempi la sua saggezza, che ignorò le cose divine. Si vantino gli antichi consoli spinti sempre dagli auspici dei volatili, se preferirono i movimenti degli uccelli ai giudizi degli uomini: incoraggiavano il trepidante candidato gli erranti voli; ed era giudizio pubblico, quel che succedeva per caso. Ma noi ci gloriamo della sentenza del buon principe; ci rallegriamo del consenso del senato...”.

Un tempo di progresso, dunque, e perché i nuovi Romani hanno la Fede cristiana e gli antichi erano schiavi di superstizioni; e perché il giusto ed autorevole governo teodoriciano ha imposto a tutti la giustizia romana.

Non sono atteggiamenti cortigiani e servili, ma un intelligente giudizio di lode, ed esso stesso un espediente politico, se Eutarico, visigoto ma della stirpe degli Amali, era destinato a sposare l'unica figlia di Teodorico, Amalasantha, e dunque a succedere al re. La morte precoce del giovane valoroso condottiero sarà un presagio di tempi peggiori.

Ma intanto così proclamano Teodorico e Cassiodoro ai cittadini delle Gallie tornati nel 508 a far parte dell'Italia, e vale la pena di leggere tutto questo manifesto politico:

“Bisogna obbedire volentieri alla legge romana, a cui dopo lungo tempo siete stati restituiti, giacché è gradito

il ritorno là dove si sa che i vostri avi ottennero vantaggio. E perciò voi che siete stati ricondotti con l'aiuto di Dio all'antica libertà, vestite la toga, spogliatevi della barbarie, rigettate la durezza d'animo, perché nella giustizia dei nostri tempi non conviene più secondo costumi stranieri. Dunque riflettendo con la nostra innata mitezza sulle vostre necessità – sia detto felicemente – abbiamo deciso di inviare l'illustre Gemello, vicario dei prefetti, presso di noi sperimentato per fedeltà e capacità, a governare la provincia... Recuperate il modo di vivere secondo la legge... Cosa, infatti, ci può essere di più felice se non che gli uomini confidino sulle sole leggi e non temano le altre circostanze? Il pubblico diritto è consolazione certissima della vita umana, sostegno dei deboli, freno dei potenti... I barbari, infatti, vivono secondo l'istinto, e lì trova la morte chi può ottenere ciò che gli piace. Voi ormai sicuri potete mostrare le vostre ricchezze; i beni dei vostri parenti, nascosti per lungo tempo, si espongano: giacché tanto più uno è nobile quanto più risplende per onesti costumi e chiara ricchezza”.

Sembra quasi che Cassiodoro voglia replicare allo stesso sant'Agostino, che assiste con desolazione alla prossima “caduta” dell'Impero, e trova la soluzione in una Città di Dio che richiama la Repubblica di Platone e non un progetto politico terreno. Per Cassiodoro, i suoi tempi sono preferibili, direi provvidenziali rispetto agli ultimi decenni dell'Impero; e costituiscono un vero progresso effettuale, e di questo mondo. Non è senza ragione che sia Cassiodoro a coniare, con valenza positiva, l'aggettivo *modernus*, che significa di ora.

Sono concetti profondamente romani e cattolici: la legge dello Stato non è una cieca repressione o

un'imposizione di poteri tirannici, ma la sola via per una libertà sopportabile proprio perché limitata: giacché vi agisce secondo istinti animali trova la morte. L'uomo "vivente comunitario per natura" a detta di Aristotele, ha vantaggio dal vivere secondo civiltà, non secondo natura, e questo è insito nel mito di fondazione dell'Urbe: due illegittimi e alcuni briganti fondano una città e divengono re e cittadini; rapiscono donne e divengono padri di famiglia, e questo è bene. Ad onta di ogni ricorrente Rousseau. Ma la legge non agisce convincendo, non proclamando, non predicando, bensì imponendosi con giustizia e severità: ecco perché a Cassiodoro pare una grazia di Dio che l'Italia, dopo decenni di Cesari romani impotenti, abbia trovato un così forte e saggio signore ostrogoto che le ha reso la pace interna e persino potenza militare e dominio di vassalli e province.

La legge, continua Cassiodoro, è per tutti:

“Si dice che [a Roma] per comodità privata l'acqua delle condutture, che doveva essere tutelata con ogni cura, è stata deviata per azionare mulini o irrigare giardini... E poiché non possiamo reprimere un tale abuso al di là della legge, affinché non distruggiamo l'edificio della legge mentre vogliamo difendere le fabbriche, se chi è in possesso di tale turpissimo bene è protetto da una prescrizione trentennale, venda la sua deviazione ricevendo un prezzo conveniente... Ma se uno ha commesso abuso di recente, senza esitazione gli sia sequestrata...”.

Nei tempi di anarchia sono sempre i forti e gli sfacciati a trionfare a danno degli onesti o dei deboli.

Eppure chi l'ha detto che tutti gli uomini vogliono la giustizia, e una legge che sia "sostegno dei deboli, freno dei potenti"? I potenti, certamente no, e i potenti nell'Italia del VI secolo erano i grandi latifondisti abituati da secoli a farsi una legge per conto loro, ad essere quasi dei sovrani nelle loro vastissime plaghe; e che temevano e detestavano; e tutti quelli che in qualche modo si giovavano dell'illegalità, come quelli che usavano gli acquedotti per proprio comodo...

E correva voce da sempre che i Goti intendessero mettere mano a una rivoluzione degli assetti sociali d'Italia, attraverso quella riforma agraria che dai tempi dei Gracchi ogni tanti anni si tentava, e che non era mai riuscita. In verità era solo una minaccia, e bisognerà attendere il regno di Totila (541-52) perché un provvedimento del genere abbia luogo con il trasferimento dei tributi dei coloni dai proprietari laici ed ecclesiastici allo Stato, che comportava di fatto l'affrancamento: ma era troppo tardi. Tuttavia i latifondisti romani cominciarono già a temere Teodorico, e colsero l'occasione di contrasti religiosi. Dai tempi di Ufila i Goti erano sì cristiani, però ariani; e quando la corte costantinopolitana riprese la lotta contro gli eretici, Teodorico si sentì tradito dalla nobiltà romana, e sua prima vittima fu Boezio.

Cassiodoro non mutò pensiero; morto Teodorico per dar vita a strane leggende in verità più romantiche che medioevali, premorto Eutarico, restò il trono ad Atalarico sotto la tutela di sua madre Amalasantha. L'imperatore Giustino (518-27) tentò di approfittare della situazione per impadronirsi del Meridione d'Italia, ma l'intervento

energico del prefetto del Pretorio, Cassiodoro, bastò a batterlo.

Amalasueta tenne la reggenza durante la minore età del figlio (526-534) e, dopo la morte di questo, regnò insieme al cugino Teodato; ma il marito, cedendo alle pressioni del nazionalismo gotico, la relegò in un'isola del lago di Bolsena, facendola poi uccidere: ciò fornì a Giustiniano il pretesto per la guerra gotica.

Il grande imperatore delle leggi, che regnò dal 527 al 565, mirò alla riconquista dell'Occidente, e grazie al valore di Belisario, scacciò i Vandali dall'Africa ed occupò parte della Spagna visigotica. Alla morte di Amalasueta (535) scatenò quella Guerra gotica che per diciotto anni devastò l'Italia e ne segnò davvero l'inizio della decadenza.

Teodato venne subito battuto (536), e così il suo successore Vitige (540); ma invano il valoroso Badvila detto Totila (l'Immortale) riconquistò la Penisola: venne sconfitto e ucciso da Narsete a Gualdo Tadino nel 552, e poco dopo quasi tutti i superstiti Goti lasciavano l'Italia.

Fu una liberazione o una grande occasione perduta? Chi scrive la pensa in questo secondo modo: se l'Italia avesse avuto i suoi barbari da convertire e incivilire (ma questo, senza fretta!), la sua storia sarebbe stata simile a quella della Francia (terra dei Franchi), della Spagna (terra degli Svevi e dei Visigoti), dell'Inghilterra (terre degli Angli e dei Sassoni), anche della Borgogna (terra dei Borgognoni), con una sua ferrigna e sana aristocrazia guerriera, con la capacità di difendersi da attacchi esterni, con una dinastia consacrata dall'antichità. E invece finì saccheggiata da un esercito sedicente romano e in realtà composto di mercenari unni e di altre peggiori

provenienze; e, nel 568, finì divisa tra Bizantini e Longobardi, un popolo germanico sì, ma assai lontano dalle virtù degli Ostrogoti.

Cassiodoro, deluso nella sua speranza, si ritirò tra gli studi, e ancora per quarant'anni visse nel ricordo di un grande sogno impossibile.

Nel lungo periodo di studi e devozione, Cassiodoro coltivò bene i suoi campi, allevò “vivai” di pesci, accolse ogni innovazione tecnologica, educò dei giovani, e scrisse molte e dotte opere. Diamo qui solo un cenno, essendo altro il nostro assunto: *Laudes, Chronica, Historia Gothorum, Expositio Psalmorum, De anima, Institutiones, De orthographia...* Di particolare rilievo le *Variae*, raccolta di lettere scritte da Cassiodoro per Teodorico o in nome proprio; e la cui lettura convince, se ce ne fosse bisogno, dell'intesa partecipazione di Cassiodoro agli atti di governo di cui scrive, che non può essere limitata a mera funzione di segretario.

Resta aperta, nell'archeologia, la questione dei luoghi cassiodorei; e non facilmente risolvibile. I due complessi monastici hanno subito ogni immaginabile trasformazione, e fin dai primissimi tempi, quando papa san Gregorio Magno (590-604) deve intervenire in loro difesa contro la stessa Diocesi Scilletina. Ed è l'ultima notizia che troviamo degli istituti cassiodorei in Calabria, prima della riscoperta umanistica.

La memoria di Cassiodoro non ebbe, nei secoli seguenti, fortuna. Dante lo ignora. Una copia medioevale delle *Institutiones* si trova a Bamberg, con una significativa miniatura. Basti qui un accenno alla questione dei Martiri di [S. Marco] Argentano, tra cui la tradizione popolare, non senza confusione, venerò

Dominata, Senatore, Viatore e Cassiodoro; a riprova che una qualche decontestualizzata memoria dell'antico dotto perdurò in Calabria.

Bisogna giungere ai *Monumenta Germaniae historica* per poter disporre di un'edizione critica completa degli scritti; e, nel corso del XX secolo, sono fioriti studi archeologici sui luoghi cassiodorei nel territorio storico di Scillezio; cui si sono accompagnati saggi, alcuni scientifici, altri di non sempre attendibile valore, e spesso venati di luoghi comuni giornalistici o di ecclesiasticamente corretto.



Bibliografia essenziale

ANGRISANI SANFILIPPO, Maria Luisa, *Cassiodoro* (Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator) in *DIZIONARIO PATRISTICO E DI ANTICHITA' CRISTIANE* Vol.I, coll. 617-619, Casale Monferrato 1993

ARSLAN, Ermanno *Una lettera di Gregorio Magno ed il problema dello spostamento dei centri costieri nella Calabria altomedioevale*, Rassegna di studi del Civico Museo Archeologico e del Civico Gabinetto Numismatico di Milano, Anno 1981, fasc.XXVII-XXVIII, pp.47-52

AA.VV. *I Bizantini in Italia* in *ANTICA MADRE* – Collana di studi sull'Italia antica a cura di Giovanni Pugliese Carratelli, Milano 1982

AA.VV. *Il Mezzogiorno medievale nella storiografia del secondo dopoguerra: risultati e prospettive*, A cura di Pietro DE LEO, Soveria Mannelli 1985

BLOISE, A. *Il Monachesimo in Calabria. Sue origini e suo progresso nei secoli*, Cosenza, 1947

BULGARELLA, Filippo, *Bisanzio in Sicilia e nell'Italia meridionale: i riflessi politici*, in AA.VV., *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*. Storia d'Italia diretta da G.GALASSO, vol.3°, Torino 1980

CARDINI, Franco, *Cassiodoro il grande*, Milano, 2009.

CARUSO, Antonio, *Per il buon governo della società (dalle Variae di Cassiodoro)*, Edizioni Vivere In, Monopoli 2002.

CRUPI, Pasquino, *Cassiodoro in Storia della letteratura Calabrese*, Autori e Testi, I, Dalle origini al Quattrocento, Marzi/CS 1993, pp.7-21 + pp.139-151

DE LEO, Pietro, *Mezzogiorno Medioevale. Istituzioni, società, mentalità*, Soveria Mannelli 1984

FALKENHAUSEN (Von), Vera, *La dominatione bizantina nell'Italia Meridionale*, Bari, 1978

FIORE da CROPANI, Giovanni, *Della Calabria Illustrata*, Tomi I, II, III, a cura di Ulderico Nisticò, Soveria Mannelli 1999, 2000, 2001

GNOLFO, Giovanni, *Calabria e calabresi in Cassiodoro*, Catanzaro 1982

LEANZA, Sandro, (a cura di) *Cassiodoro: dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*, Istituto di Studi su Cassiodoro e sul Medioevo in Calabria, Squillace-Soveria Mannelli 1993

MOMIGLIANO, Arnaldo, *Cassiodoro*, in Dizionario biografico degli Italiani (Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani), Roma 1978, vol. n.21, pp. 494-504

PARATORE, Ettore, *Cassiodoro nella cultura del suo tempo, Da Ravenna al Vivarium*, Atti del II Convegno di studi Squillace, 1990.

PARISI, F.A., *Vescovi di Squillace e Crotona nella prima metà del secolo VI*, in *Historica*, Reggio Calabria, XV, 1962, 119-128

PLACANICA, Augusto, *Storia della Calabria dall'antichità ai giorni nostri*, Catanzaro-Meridiana Libri 1993, pp.60-64 + 130

RUSSO, Francesco, *Gioacchino da Fiore e le fondazioni florensi in Calabria*, Napoli-Fiorentino, 1959, p.247

SAITTA, B., *La civiltas di Teodorico*, Roma-LERMA, 1993

SALVIOLI, Giuseppe, *L'Italia agricola nelle Variae di Cassiodoro*, in Studi in onore di Michelangelo Schipa, Napoli 1992

SPADEA, Roberto, (a cura di) *Da Skilletion a Scolacium*, Reggio Calabria 1989

VALENTE, Gustavo, *Dizionario bibliografico biografico geografico storico della Calabria*, Chiaravalle Centrale 1988-1991

VISCIDO, Lorenzo, *Studi Cassiodorei*, Soveria Mannelli 1983

ZINZI, Matilde, *Studi e ricerche sui luoghi cassiodorei*, in La Chiesa nel tempo – Rivista quadrimestrale di vita e di cultura, Diocesi di Reggio C.-Bova – Anno XVI – NN. 2/3 Maggio-Dicembre 2000

Monumenta Germaniae Historica, Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi, Avctorum Antiquissorum Tomus XII, Berolini apud Weidmannos 1894: Cassiodori Senatoris VARIAE, recensuit Theodorvs Mommsen.

WALTER SCUDERO

Della tomba vuota. Da una più idonea rilettura del Vangelo di Giovanni, la testimonianza indiretta ma inconfutabile della Risurrezione di Cristo

Comunemente si afferma che non c'è nei testi evangelici una testimonianza diretta della Risurrezione di Gesù. Tale affermazione, è, però, vera solo in apparenza. La tomba, quando, ormai sparito il Corpo del Signore, Pietro e Giovanni la osservarono, non era completamente vuota. Vi erano rimasti i panni che avevano avvolto la salma del Cristo. E, pur essendo muti, essi, assai concretamente, comunicavano degli indizi inconfutabili sulla realtà dell'accaduto, se è vero che, dopo averli osservati, Giovanni, com'egli stesso dice, "credette".

Pur tuttavia, va anche considerato che il resoconto giovanneo, nella più diffusa traduzione dal greco che tutti conosciamo per essere la versione accettata dalla Chiesa Cattolica, non corrispondendo esattamente alla narrazione né al precipuo intento dell'Evangelista, dà adito, francamente, a degli equivoci, i quali, a loro volta, lasciano spazio ad interrogativi provenienti non soltanto dai denigratori della confessione cristiana, ma anche dagli stessi fedeli che, in tutta buona fede, alla luce di quanto leggono o ascoltano in chiesa, sono indotti a porsi delle domande cui non trovano adeguate risposte.

In particolare, i versetti 20, 5-8 del Vangelo di Giovanni che siamo soliti leggere e/o ascoltare, così recitano:

Giov. 20, 5-8

5 E, [Giovanni] chinatosi, vide le bende per terra, ma non entrò. 6 Giunse intanto anche Simon Pietro che lo seguiva ed entrò nel sepolcro e vide le bende per terra, 7 e il sudario, che gli era stato posto sul capo, non per terra con le bende, ma piegato in un luogo a parte. 8 Allora, intanto, entrò anche l'altro discepolo, che era giunto per primo al sepolcro, e vide e credette.

Orbene, in base a quanto premesso, l'interrogativo principale che il brano solleva è il seguente:

Pur ammesso che, per risorgere, Gesù non abbia trovato altro modo che quello di sfilarsi le bende di dosso lasciandole cadere per terra, perché mai, dopo aver rimosso anche il sudario dal proprio capo, lo avrebbe ripiegato e riposto con cura in un angolo del sepolcro, separatamente dalle bende? Così fosse stato, dovremmo accettare, come realmente accaduto, un susseguirsi di azioni francamente inconciliabili con una risurrezione divina. Sembrerebbe, infatti, di trovarsi di fronte al caso di un cadavere qualsiasi - ossia non divino - che, tornando in vita, si liberasse, da solo, o aiutato da qualcuno, dai legacci avvolgenti il corpo (Cfr.: Giov.11,44, a proposito della risurrezione di Lazzaro: «Gesù disse loro: Scioglietelo e lasciatelo andare»). Ma, qui, ci troviamo di fronte non ad un qualsivoglia defunto che, straordinariamente, rediviva, ma a Cristo-Vita nel momento in cui torna al Padre; e, nientemeno, Egli si sarebbe pure soffermato a rassettare, ordinatamente, in

parte, l'ambiente? O, peggio ancora - a voler orientare il pensiero a discreditanti illazioni - potremmo immaginare che qualcun altro/a, nella tomba - Maria di Magdala, ad esempio, ivi giunta prima di Giovanni e Pietro - abbia aiutato Gesù a togliersi di dosso l'impaccio dei panni; né farebbe una grinza che una mano femminile possa aver rimesso il sudario in ordine.

E allora, rileggiamo innanzitutto il brano evangelico nella versione originale in greco:

Γιον. 20, 5-8

5 Καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια, οὐ μέντοι εἰσῆλθεν. **6** Ἔρχεται οὖν καὶ Σίμων Πέτρος ἀκολουθῶν αὐτῷ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα, **7** καὶ τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἓνα τόπον. **8** Τότε οὖν εἰσῆλθεν καὶ ὁ ἄλλος μαθητῆς ὁ ἐλθὼν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν.

Rivediamolo, in italiano, con l'ausilio della traduzione letterale:

Γιον. 20, 5-8

5 E (Καὶ), chinatosi (παρακύψας), vede (βλέπει) le bende (τὰ ὀθόνια) per terra (κείμενα), ma non (μέντοι οὐ) entrò (εἰσῆλθεν). **6** Giunge (Ἔρχεται) intanto (οὖν) anche (καὶ) Simon (Σίμων) Pietro (Πέτρος) che lo seguiva (ἀκολουθῶν αὐτῷ [= seguente lui]) ed (καὶ) entrò (εἰσῆλθεν) nel (εἰς τὸ) sepolcro (μνημεῖον) e (καὶ) osserva (θεωρεῖ) le bende (τὰ ὀθόνια) per terra (κείμενα), **7** e (καὶ) il sudario (τὸ σουδάριον), che (ὁ) gli [αὐτοῦ = di lui] era stato (ἦν) [posto] sul (ἐπὶ τῆς) capo (κεφαλῆς), non (οὐ) per terra (κείμενον) con

(μετὰ) le bende (τῶν ὀθονίων), ma (ἀλλὰ) piegato (ἐντετυλιγμένον) in (εἰς) un (ἓνα) luogo (τόπον) a parte (χωρίς). 8 Allora (Τότε) [intanto: οὖν] entrò (εἰσήλθεν) anche (καὶ) l'altro (ὁ ἄλλος) discepolo (μαθητής), che era giunto (ὁ ἐλθὼν) per primo (πρῶτος) al sepolcro (τὸ μνημεῖον), e vide (καὶ εἶδεν) e credette (καὶ ἐπίστευσεν).

Ed ora, rifacciamoci ad alcune considerazioni di illustri esegeti scritturali quali: Francesco Spadafora - già dal 1962 - il quale fu ordinario di Esegese Biblica alla Pontificia Università del Laterano e - più di recente, nel 2000 - Charles de Cidrac, professore emerito dell'Institut Catholique di Parigi.

E, dunque, va considerato come, riguardo alla scena del sepolcro vuoto, circolino, molte traduzioni maldestre - quella della CEI (Conferenza Episcopale Italiana) non di meno - le quali generano malintesi ed errori che contrastano tanto con i costumi giudei al tempo di Gesù, che col buon senso. Per chiarire quanto veramente intendeva descrivere l'Evangelista, è opportuno sottoporre il testo a una attenta analisi grammaticale, tenendo conto anche degli usi funerari vigenti in ambiente ebraico a quei tempi.

In primo luogo - discorso *a latere*, ma non meno importante - analizzando il testo greco, è da notare la differenza tra i due verbi impiegati nel brano: **βλέπει** e **θεωρεῖ**. Il primo fa riferimento al più semplice *vedere guardando* di Giovanni, che arriva per primo, s'affaccia nel sepolcro, ma non entra; il secondo indica l'*osservare attentamente studiando ogni particolare*, di Pietro.

Orbene, affrontando ora più in profondità il discorso relativo alla *quaestio* delle traduzioni inidonee e dell'auspicabile più attenta analisi grammaticale del testo proposto, va detto che la prima confusione, in molte trasposizioni, riguarda i termini con cui si indicano i panni adoperati per la composizione della salma.

L'originale greco parla di **ὀθόνια** e di **σουδάριον**: termini tradotti spesso in maniera generica confondendoli tra loro (bende, fasce, ecc). In realtà, con la parola **ὀθόνια** si indicavano tutti i panni impregnati di mirra ed aloe usati nella sepoltura: sia **ἡ συνδών** (la sindone = il lenzuolo più ampio, lungo 4 metri e largo 90 centimetri, che veniva disteso sotto e sopra il corpo del defunto per tutta la sua lunghezza, riaccostando i due lembi estremi sotto i piedi), sia le bende con cui si cingeva il lenzuolo, per tenerlo aderente al corpo. L'assieme (**τὰ ὀθόνια**) della sindone e delle bende può essere anche indicato col termine 'panni' o 'pannilini' = panni di lino. C'era poi il sudario, **το σουδάριον**, un ampio fazzoletto in cui veniva avvolta la testa, fermato con una fascia a livello del collo.

Va ancor meglio chiarito: all'epoca, il cadavere d'un defunto, l'archeologia conferma, veniva lavato, quindi avvolto in un lenzuolo, la sindone, cosperso con aloe ridotta in foglie sottilissime ed altri aromi oleosi, allo scopo di tenere asciutta la pelle e ritardare la putrefazione; il lenzuolo era poi fatto aderire, con delle bende, al corpo, dai piedi alle spalle e viceversa, passando al di sopra del capo e, quest'ultimo, infine, veniva avvolto nel sudario, assicurato attorno al collo sempre tramite una benda.

Le imprecisioni di tipo grammaticale generano malintesi sulla posizione in cui i due apostoli rinvennero tutti questi panni.

In particolare: nell'originale greco è scritto che Pietro, entrando nel sepolcro, osserva (θεωρεῖ) **τὰ ὀθόνια κείμενα**, espressione che molte versioni traducono come «le bende per terra». Ora, il participio **κείμενα** indica, in realtà, la posizione distesa orizzontalmente dei teli, senza significare che essi fossero gettati a terra, sul pavimento del sepolcro. Il verbo difettivo **κείμεναι** vuol dire “essere giacente”, ossia essere appiattito e giacente orizzontalmente sul piano. L'espressione significa, dunque, ribadendo il concetto, che i teli funerari erano giacenti al loro posto, afflosciati su se stessi, dal momento che non contenevano, e quindi non fasciavano più, il corpo di Gesù. Erano rimasti giacenti sul ripiano inferiore della nicchia, scavata nella roccia, su cui era stato deposto il corpo del Signore.

Le ultime espressioni del brano in questione sono attinenti alla posizione del sudario. L'originale dice che «il sudario» (**τὸ σουδάριον**) «che gli era stato posto sul capo» (**ὁ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ**), era **οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον**, espressione, questa, che viene di solito tradotta (ad esempio, dal Nuovo Testamento pubblicato dalla CEI): «non per terra con le bende». Si introduce così l'idea che il sudario avesse cambiato posizione rispetto al punto in cui si trovava quando il corpo di Gesù era stato sepolto; quasi fosse stato attivamente, ossia di proposito, spostato. Anche le espressioni seguenti (**ἀλλὰ χωρὶς ἐντελιγμένον εἰς ἓνα τόπον**) vengono interpretate in modo da confermare la diversa dislocazione del sudario rispetto agli altri panni.

Sempre la versione CEI [quella che viene comunemente proposta nella liturgia] traduce queste espressioni annotando che il sudario era - come s'è detto - non per terra con le bende «ma piegato in un luogo a parte»; quasi fosse stato, una volta tolto dal capo, piegato e riposto altrove.

Questa traduzione corrente è contestabile in vari punti. Innanzitutto la negazione οὐ (non) va riferita non all'espressione **μετά τῶν ὀθονίων** (*con le bende*) ma al participio **κείμενον** (come s'è detto: *giacente orizzontalmente sul piano*), anche esso voce del verbo **κείμεναι**, dianzi detto. Pertanto, la più consona costruzione della frase, in pratica, sarebbe: **οὐ κείμενον μετά τῶν ὀθονίων** (anche se, nel testo, il verbo è posto classicamente a termine di frase). E, l'espressione: **μετά τῶν ὀθονίων**, non più connessa alla negazione οὐ, va tradotta «in mezzo ai teli», indicando, dunque, la disposizione del sudario, che era rimasto tra gli altri teli, però, «non [semplicemente] giacente», «ma» (*ἀλλά*) rimanendo a sé stante «distintamente (**χωρίς**) avvolto (**ἐντελιγμένον**)»: è così che andrebbero tradotti lo avverbio **χωρίς** e il participio perfetto passivo **ἐντελιγμένον**, voce del verbo **ἐντελίσσω**. Disposto come, dunque? = «in una posizione (**εἰς ἓνα τόπον**) distintamente (**χωρίς**) [a sé stante] avvolto (**ἐντελιγμένον**) [com'era stato avvolto]», come dire: nel suo primitivo posto, nella identica posizione, restava ancora avvolto su se stesso, così come lo era stato [**ἐντελιγμένον**] attorno al capo.

Tutto questo per dire che il sudario, anch'esso giacente orizzontalmente, non si era spostato dal suo posto iniziale, non si trovava alla rinfusa in mezzo all'assieme degli altri

teli, come sarebbe avvenuto se uno, sollevandosi, se lo fosse tolto dal capo. Si aveva, cioè, in tutto, la disposizione del momento della sepoltura: giacevano orizzontalmente tanto il sudario, che rimaneva al suo posto (nel medesimo posto di prima) che il lenzuolo e le fasce.

A conti fatti, una traduzione più propria del passo (Giov. 20, 5-8), potrebbe essere la seguente:

«[Simon Pietro] entrò nel sepolcro e osservò i panni giacenti, e il sudario, che gli era stato posto sul capo, non giacente (confusamente) in mezzo ai teli, ma distintamente avvolto [su se stesso], al suo posto iniziale».

In altri termini, si presentava allo sguardo di Giovanni - che parla di sé in terza persona - il complesso: lenzuolobende e sudario, nella identica posizione in cui li aveva visti quando il corpo del Signore era stato composto nel sepolcro. Così avvolto nei pannilini, il corpo di Gesù vi era rimasto dal venerdì alle 18 sino alla notte tra il sabato e il giorno successivo, la domenica, il giorno del Signore. Niente era stato toccato né spostato, tutto era immutato, salvo che quei lini non contenevano più nulla; si erano appiattiti, giacevano orizzontalmente sul piano, come si fosse trattato di un pneumatico che si fosse sgonfiato. Il corpo smaterializzato [e radiante come luce, secondo le più accreditate e recenti ipotesi di sindonologia] del Cristo, che tornava al Padre, era uscito da e attraverso quei lini che lo avvolgevano, senza smuoverli, senza svolgerli.

Ecco, dunque, il fatto mirabile che, constatato da Giovanni, lo indusse a credere fermamente nella Risurrezione, ancorché egli non ne fosse stato testimone diretto.

Bibliografia essenziale

F. SPADAFORA, in *‘Cento Problemi Biblici’*, Ed. Pro Civitate Christiana, Assisi, 1962, pp. 539-544

P. J. GALOT adapté de C. de Cidrac, in *‘La Civiltà Cattolica’*, luglio 2000

W. SCUDERO, *Brouillons I° Tomo*, e-book in CD-Rom, Ed. Gestioni & Comunicazione, Torremaggiore, maggio 2017, pp. CCXXXIX-CCXLV.

VITO SIBILIO

Per una concordanza dei racconti dei vangeli dell'infanzia

In passato ho avuto modo di sviluppare, in più versioni, una concordanza dei racconti della Passione e della Morte di Gesù, sviluppando a margine alcune riflessioni sul senso storico di quegli eventi e sulla loro veridicità¹. A complemento di quella serie di studi, presento in quanto segue una concordanza dei racconti dell'Infanzia, aggiungendovi alcune note sulla questione storica, assai dibattuta, della data della nascita di Gesù e

¹ V. SIBILIO, *La Resurrezione di Gesù nei racconti dei Quattro Vangeli – Un'indagine storico-critica*, 1° ed. on-line sul sito www.theorein.it. reg. il 27.10.2004 ai sensi dell'art. 1 D.Lgs.Lgt. 31.8.1945 n. 660; 2° ed. sul sito www.theorein.it (2005), 3° ed. a stampa in "Teresianum – Ephemerides Carmeliticae" LXVII 1 [pp.3-66] e 2 [pp. 267-334] (2006); ID., *La Passione e la Morte di Gesù nei racconti dei Quattro Vangeli*, sul sito www.theorein.it (2006); ID., *Per una concordanza dei racconti kerygmatici dei Vangeli*, ed. on line su "Christianitas, Rivista di storia cultura e pensiero del Cristianesimo" III (2014), pp. 99-336; il tutto confluito con gli opportuni adattamenti in ID., *Sulle tracce del Gesù storico*, digitale, amazon.com 2015. Laddove io rimandi in apparato alle mie pubblicazioni senza fornire altri titoli per non appesantire il testo, si intenda che nelle note delle mie stesse opere si possono rintracciare altre e più approfondite indicazioni bibliografiche sia in ordine alle fonti che alla letteratura.

su quella, ancor più scottante, della Partenogenesi di sua Madre, la Vergine Maria².

L'infanzia secondo Matteo

Il Vangelo di Matteo, scritto in ebraico per gli Ebrei nel 42, vuole dimostrare che Gesù è il Messia promesso³. Nella sua pericope sull'infanzia di Gesù, Matteo usa la tradizione della famiglia di David, ossia di Giuseppe. Questa narrazione esisteva anche prima del Vangelo di Matteo, anche se in forme letterarie diverse; faceva parte del racconto dell'Infanzia di Gesù contenuto nel Vangelo primordiale di cui ho parlato in precedenti ricerche, facendo il punto sulle conoscenze attuali sul tema⁴. La sequenza constava di genealogie originali, diversi racconti e di alcuni *midrashim*, ossia commenti estesi e narrativi a testi veterotestamentari. Le sue fonti erano state raccolte sia a Betlemme che a Nazareth, i luoghi della famiglia di Giuseppe, come si capisce dai riferimenti minuti a tali ambienti⁵. In questo racconto vi erano sia i fatti narrati da Matteo che quelli raccontati da Luca, cosa che emergerà via via anche dalle pagine di questo studio. Erano scritti in ebraico, come si evince dal calco

² Per una bibliografia essenziale ma ragionata sul tema dei Vangeli dell'Infanzia cfr. J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, Milano 2012, pp. 149-153.

³ V. SIBILIO, *Sulle tracce*, pp. 5-14. 21-23. 30-54.

⁴ V. SIBILIO, *La datazione interdisciplinare dei Vangeli. Una messa a punto della situazione*, ed. on line in "Christianitas, Rivista di storia cultura e pensiero del Cristianesimo", I (2013), pp. 115-126, in partic. pp. 55-58, ora in SIBILIO, *Sulle tracce*.

⁵ SIBILIO, *Sulle tracce*, pp. 54-56; 70-63.

grammaticale, linguistico e stilistico che il greco dei vangeli dell'Infanzia fa delle forme di quella lingua⁶. I due filoni erano uno afferente ai parenti di Giuseppe, l'altro a quelli di Maria, come si ricava dalla polarizzazione dei racconti, in Matteo e Luca, rispettivamente su i due personaggi. Ebbene questa narrazione incentrata su Giuseppe, che confluisce nel Vangelo di Matteo e che egli riscrive secondo il suo stile, intende dimostrare che Gesù appartiene alla famiglia di David e che nonostante ciò è anche stato concepito verginalmente. La narrazione è ambientata essenzialmente a Betlemme. Questo racconto fu poi ripreso nell'*Ascensione di Isaia* nel II sec. in 11, 2-17. Ma andiamo per ordine.

Sin dall'inizio, il Primo Evangelista si esprime conformemente alla tradizione veterotestamentaria e dà una genealogia del Protagonista, in 1,1 definito *figlio di Davide, figlio di Abramo*, ossia Messia Regale e di Israele, secondo le promesse di eterno dominio fatte al Re nel Primo Libro di Samuele – ed esplicitate nell'Annunciazione a Maria da Gabriele nel Vangelo di Luca, ma il cui contenuto era già noto a Matteo per la testimonianza della Madre di Gesù – e al Capostipite degli Ebrei nella Genesi, quando il Signore gli promise che in lui sarebbero state benedette tutte le nazioni della terra. Questa genealogia assolve a due compiti: il primo è quello di creare un parallelismo implicito tra Gesù e Adamo, del quale si dà una genealogia in Genesi, indicandone i discendenti, ma anche in 1 Cronache 2, 1-54, che a mio avviso fornisce diversi dati all'albero genealogico di Cristo. Per questo si deduce che Matteo

⁶ SIBILIO, *Sulle tracce*, pp. 45-54.

volesse sviluppare, sia pure embrionalmente, quel concetto di Cristo Nuovo Adamo che troviamo nella Lettera ai Romani e che, stando alle ricerche più moderne, è posteriore al Primo Vangelo⁷. Il secondo compito della genealogia è quello di dare una collocazione cronologica alla vita di Gesù. Non è vero che i testi semitici, e Matteo è tra questi, non hanno cura delle date: le forniscono in modo differente, ossia mediante la successione delle generazioni. Matteo dà una doppia indicazione cronologica sulla nascita di Gesù: questa genealogica e quella del regno di Erode, come vedremo. Entrambe si collocano sulla scia della tradizione storiografica biblica, tanto più cogente per l'Evangelista perché questa genealogia fu redatta originariamente in ebraico e desunta dalle memorie della famiglia davidica.

Nella sua genealogia Matteo opera una stilizzazione: anzitutto preferisce la successione dinastica a quella naturale che si trova in Luca dopo il Battesimo di Gesù, equiparando le due genealogie. Poi crea tre gruppi di quattordici generazioni, da Abramo a Davide, da questi alla Deportazione in Babilonia e da quest'evento a Gesù (v. 17). Facendo così deve omettere tre Re, tra Ioram e Ozia, e conta Ieconia (vv. 11-12) per due, perché il suo nome vale sia per Ioiakim che per Ioiachin.

Nella genealogia Matteo mette quattro donne straniere e apparentemente peccatrici. Sul loro ruolo sono state scritte pagine e pagine dai Padri e dai Dottori⁸. Esse sono senz'altro esatte teologicamente, ma personalmente sono

⁷ Sulla questione cfr. SIBILIO, *La datazione interdisciplinare dei Vangeli. Una messa a punto della situazione*, pp. 6-14. 21-54.

⁸ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Catena Aurea*, 1, 1-5; ID., *Super Evangelium Matthaei*, c. 3.

più interessato all'interpretazione storica della scelta di Matteo, sulla falsariga di quella data da A. Paul⁹, perché credo che l'Evangelista veda quelle figure nel modo in cui vado a descriverle.

Matteo evidenzia nel v. 3 il ruolo di Tamar, da cui nascono Fares e Zara, riportati entrambi perché gemelli. Tamar è colei che suscita la discendenza al marito, che altrimenti sarebbe rimasto sterile. La sua fedeltà alla legge patriarcale la spinge ad una azione che solo apparentemente è contraria ad essa, perché è compiuta con retta intenzione. Tamar, inserendosi in modo obliquo in una linea generativa che non è la sua, permette la continuazione della stirpe e getta le basi del compimento remoto della promessa messianica. In modo imperfetto Matteo vi vede rappresentata la generazione verginale di Maria, la quale, da sola con il suo consenso allo Spirito Santo, permette il compimento della profezia salvifica. Non a caso il patriarca Giuda, capostipite della tribù di Cristo, attesta che sua nuora è, per quello che ha fatto, più giusta di lui, in Gn 38, 26. Infatti un peccato, la trascuratezza di Giuda nel dare il suo ultimogenito a Tamar, aveva reso impossibile la generazione, mentre un atto virtuoso, quello della nuora, permette la continuazione di essa, facendo assolvere a Giuda, sia pure inconsapevolmente, la funzione di riscatto. La stirpe di Fares è dunque, proprio per questa nascita, benedetta, come attesta Rt 4, 12.

Nel v. 5 a Matteo sottolinea il ruolo di Raab. Costei, prostituta in Gerico, nonostante la sua vita peccaminosa ha fede e si sottomette a Dio, ottenendo la salvezza per sé

⁹ *L'Évangile de l'Enfance selon Saint Matthieu*, Parigi 1968, pp. 30-35.

e la sua famiglia dal giusto castigo che per mano di Giosuè Dio inflisse all'empia città, come si legge in Gs 2, 8-13. Sopravvive dunque alla distruzione della città e si unisce a Salmòn, diventando parte del popolo di Dio e, anche lei, permettendo la continuazione della stirpe eletta che arriverà a Cristo, anzi contribuendo all'insediamento del Popolo di Dio nella terra assegnatagli da Lui stesso. Anche in questo si vede un'anticipazione del ruolo di Maria. Ella nasconde nel Suo grembo il Verbo Incarnato come Raab nascose in casa gli esploratori di Giosuè. Con la sua fede fu giustificata, esattamente come Maria, perché entrambe credettero alla parola di Dio. Entrambe contribuirono ad una azione di forza, la prima umana l'altra divina, che aprì le porte di una terra promessa, l'una in terra e l'altra in Cielo. Anche Raab, come Maria, genera inopinatamente: la seconda perché vergine, la prima perché presa in moglie da Salmòn senza che lo avesse previsto.

Nel v. 5 b Matteo evidenzia il ruolo di Rut, da cui nasce Obed, ossia da cui inizia la Casa di Davide, essendo Obed nonno del Re. Rut non ha cercato uomini giovani ma parenti per suscitare una discendenza al marito, come attesta Rt 3, 10. Sebbene straniera, come del resto Tamar, è inserita nel flusso legittimo delle generazioni in quanto sposa di un israelita. Anzi, come Tamar, sblocca con la sua pietà una situazione di stallo nel ciclo delle generazioni, avviando la nascita della famiglia reale a cui saranno conferite le promesse messianiche. Anche in questa concezione, avvenuta mediante una unione che non doveva accadere – Rut aveva parenti più prossimi di Booz – Matteo ravvisa un antecedente di quella di Maria, che sempre con il suo solo consenso – come Rut con la

sua sola determinazione – ha permesso il compimento della promessa che la sua ava aveva permesso che rimanesse viva.

Nel v. 6 b Matteo parla di *quella che era stata la moglie di Urìa*, senza nominarla, quasi a sottolineare che essa non era più in quello stato adulterino in cui David la conobbe, ma oramai vedova e quindi abilitata ad una generazione legittima. È Betsabea. In 2 Sam 12, 24-25 noi leggiamo che Dio amò Salomone, figlio di David e Betsabea. Questa non è certo la moglie più qualificata per continuare la stirpe regale e Salomone non è il primogenito, ma Dio sceglie entrambi, nell'ennesimo snodo cruciale delle generazioni al termine delle quali avverrà il compimento della promessa. Betsabea ottiene da David che Salomone gli succeda, creando così la dinastia in linea retta. Anche in questa figura Matteo scorge una figura di Maria: colei che non doveva generare genera e la stirpe continua. La fede di Betsabea viene premiata e la sua colpa, attribuita a David nella Bibbia, è oscurata dalla sua virtù.

Al v. 7 Matteo scrive Asaf e non Asa, tanto che alcuni credettero che volesse inserire nella genealogia anche il grande Salmista, identificandolo, fittiziamente o per convinzione, con uno dei Re. Ma il codice B porta Asa, per cui potremmo credere o in un errore testuale o in una variante onomastica dei tempi dell'Evangelista. Lo stesso si può ipotizzare al v. 10, quando Matteo scrive Amos invece che Amon. Infatti appare poco convincente che l'Evangelista volesse inserire una grande figura profetica nella genealogia, come alcuni dicono, giocando su una parziale assonanza tra i due nomi.

Infine al v. 16 Matteo rompe il filo delle generazioni e delle loro formule stereotipe scrivendo che *Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale – ossia solo da Lei – nacque Gesù, chiamato Cristo – ossia il Messia*. La genealogia termina con una concezione verginale.

Dal v. 18 al v. 25 Matteo racconta come avvenne questa nascita, per cui la pericope in questione non è staccata dalla genealogia ma ne è il compimento¹⁰. Del resto al v. 18, quando Matteo dice: *Ecco come avvenne la nascita di Gesù Cristo*, vuole esplicitare proprio quanto detto al v. 16. Questa pericope è un *midrash*, se la consideriamo costruita sulla citazione di Isaia al v. 25: *Ecco la Vergine concepirà e partorirà un Figlio che sarà chiamato Emmanuele*. Ma è un *midrash* molto particolare, in quanto invece di essere un commento narrativo di un versetto biblico, è l'adattamento ad un fatto di una citazione biblica; infatti il versetto 7, 14 di Isaia alla lettera non profetizza una nascita per partenogenesi, anche se alcuni, prima ancora di Cristo, ritenevano che questo fosse il suo significato. Erano i gruppi delle Vergini tessitrici che attendevano che una di esse, sposata debitamente ma senza consumare le nozze, concepisse per opera dell'Angelo-*Ruah*¹¹. Dal canto suo Matteo, che

¹⁰ J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, pp. 48-63.

¹¹ Cfr. V. SIBILIO, *Mater Dei. Elementi di mariologia* (2010), con *l'adnexum Ite ad Joseph. Elementi di Giosefologia* (2010), su www.theorein.it, ora in V. SIBILIO, *Il Dogma Cattolico. Appunti per un'esposizione sistematica*, digitale, Amazon, 2010; V. SIBILIO, *Sulle tracce del Gesù Storico*, pp. 67-68.173; 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*

sapeva che il suo Vangelo doveva essere letto in tutti gli ambienti giudaici, e che lo costruiva soprattutto per dimostrare che Gesù era il Messia davidico, dovette trovarsi in una condizione particolare: mantenere l'impostazione messianica regale per Gesù e saldare ad essa quella partenogenetica che era una delle possibili filiazioni della prima, sulla scorta di una delle letture, non l'unica ma plausibile, di Isaia 7,14, testo senz'altro importante per coloro che aspettavano un Messia Re. Perciò questo *midrash* è particolare: adatta a un evento storico un testo biblico, mostrandone il senso *post eventu*. Infatti sarebbe stato più semplice affermare che Gesù era il Messia davidico se Egli fosse nato da Giuseppe; invece nascendo da Maria verginalmente la sua discendenza regale aveva bisogno di essere ulteriormente confermata, usando un testo biblico di quella matrice che allo stesso tempo si prestasse ad una interpretazione partenogenetica. Insomma, Matteo fu il primo a sbattere il muso dinanzi alla storicità imbarazzante di una concezione verginale di Gesù e tutta la pericope in questione, più che spiegare il modo di questa concezione, spiega quello in cui essa poté rientrare nella ordinata genealogia davidica del Messia, mediante l'adozione di Giuseppe.

Fatta questa premessa, annotiamo quanto segue. La traduzione corrente di 1,18 b: *essendo promessa sposa di Giuseppe*, è scorretta: *mnesteutheíses* significa *essendo sposata*. Infatti dopo aggiunge: *prima che andassero a vivere insieme si trovò incinta per opera dello Spirito*

neuer archäologischer Erkenntnisse, Giessen 1991,2010; ed. ingl.: *Paths of the Messiah and Sites of the Early Church from Galilee to Jerusalem*, San Francisco 2010, entrambe a cura di R. RIESNER)

Santo, al v. 18. Se Maria fosse stata solo la fidanzata di Giuseppe, l'Evangelista avrebbe scritto *prima che si sposassero*. Nel matrimonio giudaico infatti vi erano due fasi: quella della promessa e quella della coabitazione, che si succedevano a distanza di tempo. Inoltre questo matrimonio è un matrimonio sacro che implica un voto di castità, in quanto Maria apparteneva alle Vergini tessitrici e Giuseppe alla corrispettiva congregazione maschile. Per cui la problematica non era quando fosse stato concepito, ma come, visto che sia lo sposo che la sposa erano legati da un voto di castità¹². L'Evangelista dà per scontata la modalità, in quanto nelle semplici parole: *si trovò incinta per opera dello Spirito Santo* egli adombra sia l'Annunciazione che il colloquio tra Maria e l'Arcangelo. Tali fatti saranno raccontati da Luca ma erano per forza noti anche a Matteo, in quanto erano avvenuti alla Vergine Maria che li aveva raccontati, essendo impossibile ipotizzare una partenogenesi che avvenga senza che l'interessata se ne accorga.

Nel resto della pericope vanno segnalati altri due elementi. Il primo è che Giuseppe, in quanto giusto, non vuole ripudiare la moglie ma *licenziarla in segreto* (v. 19). Ora, questo atteggiamento suppone che Giuseppe sapesse che Maria avesse concepito di Spirito Santo e che non ritenesse corretto rimanere accanto a Coi che aveva in grembo il Figlio di Dio che diversamente sarebbe sembrato suo. Se Giuseppe, uomo giusto, non avesse saputo ciò, avrebbe dovuto ripudiare la moglie e farla lapidare. Ma il suo atteggiamento suppone che egli

¹² Cfr. *Niddah* 1,4; *2 Clemente* 14,1-5; *Didakè* 11,11; ANDREA DI CESAREA in PG 106, 397; E. TESTA, *L'Emmanuele e la Santa Sion* in "Liber Annus" 25 (1975), pp. 171-192;

sapesse e credesse a quanto la moglie gli raccontò. Non ritengo storicamente fondate le ipotesi del sospetto, sebbene sostenute autorevolmente¹³, in quanto smentite dal senso letterale del Vangelo. Invece è desumibile in modo chiaro il timore reverenziale di Giuseppe nel prendersi un onore non suo: la paternità del Messia non più solo davidico, ma divino¹⁴.

Il secondo elemento è proprio il significato delle parole: *dopo aver deciso queste cose – e non mentre stava pensando a queste cose – ecco che gli apparve in sogno un Angelo del Signore e gli disse: Giuseppe figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria tua sposa, perché quello che è generato in lei viene dallo Spirito Santo. Essa partorirà un figlio e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati* (vv. 20-21). L'Angelo che in sogno dice queste cose al Santo intende chiaramente evidenziare che egli non deve avere paura di prendere con sé la sposa nonostante ella abbia concepito di Spirito Santo. Infatti Giuseppe aveva già deciso il licenziamento segreto della sposa, cosa logica solo se egli fosse stato sicuro che non era stata adultera. L'Angelo avrebbe allora dovuto dire: *non essere in collera con Maria tua sposa, o non dubitare di Maria tua sposa perché quello che è generato in lei viene dallo Spirito Santo*. Il problema non è convincere Giuseppe su Maria

¹³ AGOSTINO in PL 33, 657; 38, 338.510 s.; GIUSTINO, *Dialogus* 78, 8 in PG 6, 657; EUTIMIO, *Commentarium in Mt 1, 18.20* in PG 129, 128.

¹⁴ EFREM SIRO, *Diatessaron* in SC 121, 68; BASILIO, *Homilia in Sanctam Christi Generationem*, 3, in PG 31, 1464; GIROLAMO in PL 26, 25; PIER CRISOLOGO in PL 52, 588.657; X. LEON DUFUR, *L'Annonce à Joseph in Etudes d'Evangeliques*, Parigi 1965, pp. 80 ss.

ma su se stesso e il suo ruolo nella vita del Bambino. Ecco perché gli viene attribuita la chiara funzione paterna di attribuzione del Nome, svelandogliene il significato. Siccome poi Giuseppe è figlio di David, il Messia promesso sarà figlio di David anch'egli, pur essendo innanzitutto Figlio di Dio. Persuaso di ciò, Giuseppe si sveglia, prende con sé la sposa che partorì senza che egli la conoscesse, un figlio che però è suo, in quanto nessun altro uomo l'ha concepito, e che quindi spetta a Lui chiamare Gesù.

Bisogna annotare che, a margine di quanto detto, non solo l'*Ascensione di Isaia* si sarebbe sforzata di mettere in evidenza, nei luoghi citati, la verginità di Maria anche dopo il Parto, ma che diversi Padri sottolinearono che anche la Madre di Cristo, almeno per parte materna, apparteneva alla stirpe di David – com'è logico supporre in un contesto sociale dove si praticava il matrimonio endogamico, quale era la Galilea ad insediamento giudaico – e che era nata a Betlemme essa stessa¹⁵, sebbene la sua nascita in realtà fosse avvenuta non là, ma a Gerusalemme, ed essendo per parte di padre di famiglia levitica¹⁶.

Determinate le circostanze in cui avvenne il Concepimento di Gesù e soprattutto il suo inserimento legale nella dinastia davidica, Matteo passa a parlare della nascita del Messia. Secondo la sua mentalità giudaica, la concezione e la nascita sono due momenti

¹⁵ GIUSTINO, in PG 6, 572 s.; TERTULLIANO, in PL 2, 663; GIOVANNI CRISOSTOMO, in PG 49, 354; CIRILLO DI ALESSANDRIA, in PG 71, 713.

¹⁶ SIBILIO, *Sulle tracce*, pp. 65-67; ID., *Il dogma cattolico*, p. 100 n.102.

distinti, mentre la vita del soggetto inizia dal momento della sua concezione. Per questo il fatto biografico della nascita è trattato da Matteo molto rapidamente: all'Evangelista preme sottolineare essenzialmente che Gesù è nato nella città di Davide, Betlemme (2,1a). Per questo non si dilunga su nessun altro aspetto del fatto, che invece Luca narrerà in maggiori dettagli. L'ambientazione della nascita a Betlemme, sebbene implicitamente suggerisca che la famiglia di Gesù visse in quella città, non esclude la possibilità di un soggiorno temporaneo in essa, cosa raccontata da Luca. Il racconto del Primo Evangelista invece, comparato con quello del Terzo, sembra suggerire che dopo la nascita di Gesù la sua famiglia volesse rimanere a Betlemme. Matteo dà qui inoltre l'altra sua unica indicazione cronologica sull'infanzia di Gesù, dicendo che Egli nacque ai tempi del re Erode (1a). Era, questo, un modo di datare gli eventi tipico dell'agiografia veterotestamentaria. Erode, diventato re nel 37, morì nel 4 a.C., ossia nel 750 di Roma, anche se un errore di calcolo ha identificato l'anno della nascita di Gesù con il 754 di Roma. Dunque l'evento ha come *terminus ad quem* il 4 a.C. Il resto del brano, a volte erroneamente presentato come un *midrash*, in realtà non lo è: al suo centro infatti vi è l'evento dell'arrivo dei Magi¹⁷, ma per essi non è citata alcuna profezia. La citazione biblica di riferimento è Mi 5,1, che giustifica solo la nascita del Messia a Betlemme, cosa che l'Evangelista ha registrato come avvenuta sin dall'inizio del capitolo. La stessa notizia della nascita di Gesù sotto Erode è data con una incidentale, un genitivo

¹⁷ Per una disamina del brano cfr. J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, pp. 105-125.

assoluto, che indica la condizione previa dell'arrivo di misteriosi visitatori dall'Oriente, in concomitanza ma anche in leggera discrasia temporanea con l'evento (*dè...idou*).

Matteo infatti dice che *alcuni Magi* giungono da Oriente – ossia da oltre l'Eufrate, indicato significativamente in greco con una parola plurale, *apò anatólōn* – a Gerusalemme e cominciano ad interrogare le persone importanti sul Re dei Giudei che è nato (2,2 a). I Magi erano una delle sei tribù dei Medi che Erodoto enumera nelle sue Storie e nell'iscrizione di Dario di Istaspe essi sono indicati come una delle popolazioni sottomesse al grande Impero degli Achemenidi¹⁸. Citati da Geremia e da Ezechiele, i Magi erano dediti al culto solare, alla divinazione e all'oniromanzia, ossia erano i Leviti dei Medi, come poi lo furono dei Persiani. Ad un certo punto essi divennero il clero del Mazdeismo. In genere, essendo stati al servizio anche di altri popoli oltre a quello Medo – per esempio dei Babilonesi – furono considerati tra i massimi dotti d'Oriente, mentre ai tempi dell'ellenismo con la parola Magi si indicavano tutti i saggi dediti alla magia – parola con la medesima radice – e allo studio degli astri. Sebbene Matteo non ne dica il numero né li qualifichi come Re, sulla scorta del Salmo 72 che parla di sovrani arabi che giungono a portare doni al Messia e del numero dei loro omaggi – oro incenso e mirra – da subito la letteratura apocrifa disse che i Magi giunti a Gerusalemme erano tre e anche regnanti. Cosa, questa, non impossibile, in quanto spesso in Oriente vigevano

¹⁸ R. GHIRSHMAN, *La civiltà persiana antica*, Torino 1972, pp. 116-119.

delle ierocrazie o i sovrani erano allevati nelle conoscenze astronomiche e divinatorie. Nel VI secolo addirittura troviamo la prima attestazione di una origine indo-partica di almeno uno dei Magi, che sarebbe stato Re del Basso Indo, Gundofar: anche questo non è impossibile in quanto appunto un Impero di cultura mista, iranica e indiana, sorgeva nell'attuale Pakistan ai tempi di Gesù. Sintetizzando, i Magi erano almeno tre – ai quali la tradizione ha dato i nomi di Gaspare Melchiorre e Baldassarre – e di mista origine – come suggeriscono i nomi stessi – in parte partica e in parte caldea¹⁹.

Il perfetto *pareghenonto*, tradotto con giunsero, e l'imperfetto *domandavano*, che rende a senso il participio *legontes*, rendono bene l'idea di queste due azioni distinte: arrivano nella capitale, non certo in incognito, e vi si fermano per chiedere notizie su un evento che per loro era di palmare evidenza, recandosi presso la Corte (2,3). La domanda, intesa come inchiesta, è reiterata: i Magi arrivano *per domandare*. Vanno a Gerusalemme perché solo là si sa dove è nato il Messia. A chi evidentemente chiedeva ragione della loro convinzione, essi esponevano le motivazioni desunte dalla loro sapienza astrologica: avevano visto *la sua stella nel suo sorgere (en tē anatolē 2,2 b)* e subito dopo erano venuti per adorarlo. Ossia abbiamo qui tre elementi: il riferimento ad antiche tradizioni, note anche ai Giudei, su un segno astronomico per la nascita del Messia; la partenza dei Magi in concomitanza con tale segno improvvisamente scorto in cielo; l'intento latreutico, che

¹⁹ J. DUCHESNE GUILLEMIN, *Magi*, in *Dizionario delle Religioni*, diretto da P. POUPARD, vol. III, Milano 2007, pp. 1303-1304 (ed. orig.: *Dictionnaire des Religions*, Parigi 1984).

ha un significato particolare in quanto né i Persiani né i Giudei divinizzavano i loro sovrani.

L'anno della stella è molto probabilmente il 7 a.C. In quel periodo vi 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 Gerusalemme²⁰. 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

²⁰ 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.

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 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. Ma ci soffermeremo dopo sulla cronologia che, come vedremo, ha buone ragioni a supporto di una collocazione a dicembre della nascita di Gesù, evidentemente dell'8 a. C.

Tornando ai Magi, il loro soggiorno nella capitale ebbe conseguenze su Erode e tutta la città. Al v. 3 si legge di questo *turbamento* generale, espressa dalla terza persona singolare dell'aoristo passivo di *tarassō*, ossia *etarakhthē*, una parola forte che descrive la reazione ad un evento inaspettato. Ovviamente questo Re era una minaccia sia per Erode che per i suoi dotti, custodi di un equilibrio tra la politica dell'usurpatore e la religione dei Padri. Così il Re, *riuniti i sommi sacerdoti e gli scribi del popolo* – ossia coloro che erano stati capi del culto e i dottori della Legge – *si informava da loro sul luogo in cui doveva nascere il Messia* (2,4). Notare il participio passato e l'imperfetto medio: una volta che vennero convocati, quei dotti furono interrogati a lungo, nell'esclusivo interesse del Re. Le rivelazioni dei Magi non sono oggetto di discussione da parte dei sinedriti: la

stella della beatitudine – come la chiamavano i mazdei – era ravvisabile nelle profezie di Nm 24,17 e Mic 5,2, era stata resa popolare da vari testi mistici di età asmonea nei quali la si associava alla nascita del profeta preannunziato da Mosè in Dt 18,18 ss. e quindi era considerata un segno credibile della nascita del Messia. 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 culture²¹.

Orbene, tornando al testo, i dotti interpellati da Erode gli rispondono che il luogo della nascita del Messia è Betlemme, perché così fu predetto da Michea in 5,2. Questa citazione del Profeta, che sarebbe il cuore della costruzione midrashica della pericope, è stata senz'altro fatta dai sinedrini al Re per dare sostanza alla risposta richiesta, per cui appare evidente il carattere particolare del commento matteano a quel brano veterotestamentario: un commento in cui il fatto storico previene e fissa il senso teologico e persino le forme letterarie. La storicità della citazione si evince dalle interpolazioni, fatte a memoria e non presenti nel testo del Profeta, dai sinedrini mentre parlano al Re: chiamano Betlemme “terra di Giuda” e inseriscono un “davvero” (v. 6 ab). Senza entrare in merito alla questione delle

²¹ A. TESTA, *Maria di Nazareth*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. DE FIORES e S. MEO, Milano 1986, pp. 865-888, in partic. p. 878.

varianti del testo di Michea, il fatto che i sacerdoti inserissero queste parole dimostra che Matteo non cita lui il Profeta, ma riprende una citazione fatta oralmente da altri e della quale ha un fedele resoconto.

Ai vv. 7-8 si vede come Erode cominci a congiurare contro il Bambino: *avendoli chiamati segretamente si fece dire con esattezza il tempo in cui era apparsa la stella*. Inviandoli a Betlemme, dice loro di informarsi *accuratamente* del Bambino e chiede di essere informato non appena l'abbiano trovato e indipendentemente dalle notizie raccolte: questa sfumatura suggerisce l'espressione *epàn dè eurēte*, non un semplice *quando l'avrete trovato*. Essa è intraducibile in una lingua neolatina ma tradisce il pensiero del sospettoso sovrano, che già aveva e avrebbe ucciso numerosi parenti stretti colpevoli di averlo tradito politicamente. Ai magi egli maschera il suo vero intento, dicendo che fa questo *perché anche io venga ad adorarlo*.

I magi obbediscono senza sospettare nulla – questo significa *udite le parole del Re* in 2,9 – e partono. *Kai idou* in 9 b suggerisce che immantinentemente essi rivedono la stella. Non è possibile quantificare il tempo intercorso tra la partenza e il riavvistamento della congiunzione di Saturno e Giove, perché l'idea di immediatezza della congiunzione e della particella non si può sempre intendere in senso subitaneo, ma di certo avvenne dopo poco. Seguendo il movimento della congiunzione i magi si trovarono sul luogo dove si trovava il Bambino, che non viene precisato, forse perché quando Matteo scriveva la persecuzione di Erode Agrippa lasciava temere pericoli per i cristiani di Betlemme, parenti di Gesù, e per i loro primitivi luoghi sacri. Il v. 10 parla della gioia che i magi

provano vedendo la stella. Degno di nota (v. 11) è che *i magi, entrati nella casa, videro il Bambino con Maria sua madre e, prostratisi, lo adorarono*. Ossia i visitatori riconoscono una regalità anche alla Madre, sulla falsariga della funzione della regina-madre nella storia della dinastia davidica, che Matteo sottolinea echeggiando finemente Is 7,14. In tale maniera, nonostante la partenogenesi, la regalità davidica del Messia viene ulteriormente confermata²². In 11 b abbiamo i famosi doni: *oro incenso e mirra*, che sono senz'altro doni adatti ad un Re e a una divinità, specie il secondo, e il cui numero permette ragionevolmente di dedurre che i magi stessi erano tre. L'ossequio dei magi dimostra, secondo Matteo, che il Messia è riconosciuto re da tutti i popoli. Al v. 12 i magi, *avvertiti in sogno di non tornare da Erode, fecero ritorno al loro paese*, indicando con questa locuzione in genere le terre della loro origine. Non c'è ragione di dubitare della storicità di questa comunicazione onirica, anche se gli ambienti legittimisti davidici in cui Gesù era nato, a cominciare da Giuseppe, potevano intuire che, se Erode avesse saputo, la vita del Bambino sarebbe stata in pericolo. Ma quello che accadde dopo ci fa capire che Giuseppe non aveva presentito nulla. Non solo infatti era rimasto a Betlemme per molto tempo, ma dovette fare una fuga precipitosa. Al v. 13 egli è avvisato non appena i magi partono, in sogno, da un Angelo, delle intenzioni di Erode e gli viene ordinato di fuggire in Egitto. Al v. 14 si vede come la fuga avvenga immediatamente, appena il padre putativo di Gesù si sveglia; avviene nella notte stessa e conduce la Sacra

²² D. SARTOR, *Regina*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 1189-1206, in partic. pp. 1191-1193.

Famiglia in Egitto, dove rimane *fino alla morte di Erode*, espressione che lascia capire che l'esilio non durò poco, anche se non permette di quantificarne la durata. Per giustificare biblicamente questo sconcertante episodio, Matteo cita Osea 11,1. Ma il testo è talmente accomodatizio nel senso che è evidente che l'Evangelista cerca un vaticinio apposito per l'evento, piuttosto che svilupparlo per commentare il versetto profetico, come avverrebbe in un *midrash* vero e proprio. Il testo matteoano rimane storico più che esegetico.

Al v. 16 viene descritta la Strage degli Innocenti. Qualche giorno dev'essere intercorso tra la Fuga in Egitto e la Strage. Essa non è attestata in altre fonti, perché, data l'esiguità della popolazione di Betlemme e la selezione delle vittime fatte dal Re – i bambini da due anni in giù – il numero degli assassinati non fu eccessivo. Ma questa Strage si addice perfettamente al carattere sanguinario e psicotico dell'Idumeo. Egli del resto, di lì a poco, in fin di vita, cinque giorni dopo aver ucciso suo figlio Antipatro per tradimento, avrebbe ordinato che, dopo la sua morte, tutti i maggiorenti del Regno dovevano essere riuniti in un sol luogo, l'ippodromo di Gerusalemme, e assassinati, così che tutte le famiglie più importanti avessero di che piangere dopo la sua scomparsa, che invece non le avrebbe addolorate²³. Il versetto ci dà anche una indicazione importante sulla nascita di Gesù: secondo le osservazioni astrali dei magi e *ad abundantiam* per la crudele prudenza del Re, Egli non poteva avere più di due anni. Il che conferma il calcolo fatto nelle pagine precedenti. Al v. 17 ancora un tentativo di collegare i fatti

²³ GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVII, VI, 5, 172-181. VII, 187.

dell'Infanzia di Gesù con una profezia, questa volta di Geremia, in 31,15, e un ennesimo senso accomodatizio. L'Evangelista cerca nella Scrittura anticipazioni, anche se a volte un poco forzate, in forma profetica, di cose e persone della vita di Gesù appena nato.

Tra il v.18 e il v.19 vi è uno iato temporale, perché non sappiamo dopo quanto tempo Erode sia morto. Sulla base dei calcoli fatti, l'esilio di Gesù e della sua famiglia durò dal 7 al 4 a.C., perché il v.19 dice che subito (*idou*) dopo la morte del Re l'angelo del Signore comparve in sogno a Giuseppe. Questi quattro anni non interi di soggiorno egiziano si addicono anche a quanto suggerito da fonti extrabibliche, sia letterarie che archeologiche²⁴. L'angelo al v. 20 parla di *coloro che insidiavano la vita del Bambino*, suggerendo che altre persone accanto ad Erode avessero voluto la Strage di Betlemme: un partito erodiano che faceva politica contro il legittimismo davidico o di altra natura usando la crudeltà paranoica del Re. I vv. 21-22 suggeriscono che Giuseppe, entrato in Israele, per breve tempo titubò sulla sua destinazione, che evidentemente era ancora Betlemme, perché teme di andarvi in quanto troppo vicina a Gerusalemme dove ora regna Archelao, crudele come il padre. L'angelo allora gli suggerisce di recarsi in Galilea e qui, stando al v. 23, egli si stabilì in Nazareth. Siccome Matteo non l'aveva mai nominata, nonostante Giuseppe vivesse là prima della nascita di Gesù, in seno al suo clan familiare²⁵, se ne

²⁴ SIBILIO, *Sulle tracce*, p. 73; G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, vol.I- secc.I-VI, Gerusalemme 1975.

²⁵ SIBILIO, *Sulle tracce*, pp. 67-69; GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche* 17,23-28; EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, 1.7.14 ss., in PG XLIV, 1066.

deduce che realmente il Patriarca volesse stabilirsi a Betlemme dopo la nascita del suo Figlio, per cui l'Evangelista può parlare della cittadina galilea come prima dimora della Sacra Famiglia che, in effetti, formatasi a Betlemme con la venuta al mondo di Gesù e poi andata in esilio, non vi aveva mai soggiornato. I motivi del trasferimento a Betlemme che Giuseppe avrebbe voluto possono essere due: la necessità che il Messia visse nella città di Davide e quella di stornare l'attenzione dalla misteriosa maternità di Maria. Ma Dio aveva disposto diversamente e gli anni di esilio avevano sortito il secondo scopo, per cui Matteo, ancora una volta, cerca nell'AT una profezia di questa inaspettata domiciliatura del Messia, usando un generico riferimento a Is 11, 1. 42,6. 49,8. 53,2 e a Gdc 13,5-7, che egli chiama complessivamente *profeti*.

In effetti il termine *Nazōraios* di Matteo, usato anche da Luca – accanto a *Nazarēnos* – e da Giovanni, è una delle trascrizioni correnti dell'aggettivo aramaico *naṣraya* che ha la stessa radice della città di Nazareth, a sua volta nominata così perché, essendo popolata da discendenti di David, alludeva alla fede nel Germoglio promesso dai profeti e che doveva sorgere dalla dinastia, ossia il *nēṣer* di Isaia 11, 1, o a quella nel Resto, o *nāsûr*, avente una analoga radice.

L'infanzia secondo Luca

Il Terzo Evangelista riprende i racconti dell'Infanzia, tralasciati da Matteo, per completarli narrandoli dal punto di vista della Beata Vergine Maria. Si parla in effetti di una sorta di raccolta di *midrashim* lucani - per cui valgono le precisazioni fatte a proposito di quella analoga di Matteo - incentrata sulla Madre, il cui originale, anteriore ai Vangeli, fu steso a Nazareth, custodito dai parenti della Vergine e volto ad esaltare proprio il ruolo di lei che, in quanto Santa Sion e Arca del Signore, essendo piena di grazia, generò il Figlio santo di Dio. Nonostante il messianismo di questo racconto, riscritto da Luca nel suo stile in diverse parti, sia davidico, una sottile polemica l'accompagna, contro l'incredulità dei parenti di Giuseppe, come segnaleremo a suo tempo. Luca, che sposa questo angolo visuale, omette gli episodi giosefologici e riporta quelli mariani, eccettuati quelli che erano stati già narrati da Matteo, nella prospettiva del completamento tra i Vangeli, del quale ho ampiamente parlato commentando i racconti kerygmatici²⁶.

Nel suo prologo (1,1-4), che prelude sia al Vangelo che agli Atti, intesi come due libri di una sola opera che presumibilmente poteva avere anche una ulteriore continuazione²⁷, Luca si riferisce ai *molti* che, dopo la trasmissione della Parola da parte dei *testimoni* diventati suoi *ministri*, *hanno posto mano a stendere un racconto*

²⁶ Cfr. nota 1.

²⁷ SIBILIO, *Sulle tracce*, p. 30; G. EDMUNDSON, *The Church in Rome in the First Century*, Londra 1913.

degli avvenimenti accaduti, permettendoci di trarre alcune conclusioni sull'origine dei Vangeli. Innanzitutto, che prima di lui avevano scritto e provato a scrivere diverse persone; indi che tali persone si basavano sulla predicazione dei testimoni oculari; infine, che parecchi non erano riusciti nell'impresa. Sicuramente Luca fa riferimento agli anonimi estensori del Vangelo primitivo, delle sue fonti e ai traduttori dei Vangeli stessi dalle lingue in cui furono scritti alle altre principali dell'epoca²⁸. Per gli argomenti trattati nei suoi due libri, Luca però fa riferimento anche a chi ha scritto sugli Apostoli e la loro missione, con un accenno che dovrebbe far riflettere sull'antichità delle memorie delle loro vite apocrife²⁹. Proprio per questi precedenti Luca attesta di aver deciso di scrivere, conducendo ricerche accurate e narrando fino al tempo presente. Queste precisazioni fanno di questo prologo un autentico testo storiografico greco³⁰. La dedica a Teofilo, lungi dall'essere un espediente letterario per parlare di un generico lettore che, etimologicamente, ami Dio, è invece lo strumento tipico per l'edizione di un libro, caricando sulle spalle della persona a cui l'opera è offerta le spese per la copiatura, che in effetti fu rapida e numerosa³¹. Lo scopo dello scritto è quello, storico, di mostrare *la solidità degli insegnamenti* ricevuti.

²⁸ SIBILIO, *Sulle tracce*, p. 49; R. LINDSAY, *Jesus, Rabbi and Lord*, Gerusalemme 1989.

²⁹ SIBILIO, *Sulle tracce*, pp. 113-128.

³⁰ L. CANFORA, *Storia della Letteratura Greca*, Roma-Bari 1989, p. 553.

³¹ SIBILIO, *Sulle tracce*, pp. 37-38.

Nei vv. 5-25 Luca descrive l'Annunciazione di San Giovanni Battista, che non pone particolari problemi di concordanza perché solo il Terzo Evangelista ne parla³². Egli la racconta per tre motivi: dimostrare la subordinazione della missione del Battista rispetto a quella di Cristo battendo in breccia il movimento religioso che si rifaceva al primo e che esiste ancora oggi³³, attestare la parentela tra Gesù e Giovanni onde rafforzare i legami tra i due, contribuire alla datazione della nascita di Gesù stesso mediante il sistema dei turni dei sacerdoti al Tempio.

A questo proposito, va rilevato che Luca dà tre indicazioni cronologiche su Gesù: la prima sulla sua Concezione, sei mesi dopo quella del Battista (1, 26); la seconda sulla Nascita (2, 2); la terza sulla missione pubblica di Gesù, che inizia nello stesso anno di quella del Battista (3, 1-2). Di queste, la più precisa è l'ultima, che è l'unica che dà un anno preciso, calcolato secondo una cronologia universale e locale, ossia gli anni di Tiberio, quelli dei tetrarchi e quelli dei sommi sacerdoti. Due di queste cronologie tuttavia hanno un corrispettivo: l'ultima associa alla datazione sugli anni di Tiberio quella basata sulle generazioni (3, 23-38); la prima invece lega il mese della Concezione di Cristo alla turnazione dei sacerdoti al Tempio, che serve principalmente per datare l'Annunciazione del Battista. In sintesi, entrambe hanno

³² Cfr. J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, pp. 23-35.

³³ K. BAUS, *Correnti giudeo-cristiane eterodosse*, in AA.VV., *Storia della Chiesa*, diretta da H. JEDIN, vol. I-*Le Origini*, Milano 1976 (ed. orig. Friburgo, 1972), pp. 205-206.

la datazione riguardante Cristo come un postulato di quella riguardante il Battista.

Ora, tornando al Vangelo dell'Infanzia, 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 (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 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 tòi hierateuein auton en tòi taxei tês efêmerias autou*). A. Ammassari ritiene che l'indicazione del turno di Abia risalga ad una antica tradizione giudaico-cristiana registrata³⁴: 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-

³⁴ A. AMMASSARI, *Alle origini del calendario natalizio*, in «Euntes Docete», 45 (1992), pp. 11-16.

19); queste classi dovevano prestare servizio liturgico per una settimana ciascuna per due volte l'anno³⁵. Il progresso nello studio dei calendari in uso presso gli Ebrei³⁶ 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.

Roger T. Beckwith³⁷, 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'esilio³⁸. Ciò è confermato anche dai calendari rinvenuti a Qumran³⁹ 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 Pasqua⁴⁰. Era previsto un ciclo di turni sacerdotali che

³⁵ GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, VII, 365.

³⁶<http://www.christianismus.it/modules.php?name=News&file=article&sid=12>: A. NICOLOTTI, *Il calendario giudaico: la misura del tempo nell'ebraismo*.

³⁷ 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.

³⁸ Esd 3,2-6.

³⁹ <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.

⁴⁰ SIBILIO, *Sulle tracce*, pp. 42-43.

durava sei anni, in modo che, allo scadere di ogni ciclo, nella prima settimana del primo anno fosse di servizio sempre lo stesso sacerdote⁴¹. 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 natiuità di Giovanni Battista e di Gesù. Certo è che non è facile pensare che nel Tempio di Gerusalemme fosse applicato 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

⁴¹ NICOLOTTI, *Postilla*.

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-gennaio⁴².

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.

Tornando al racconto dell'Annunciazione del Battista, notiamo che essa, sulla scia della migliore storiografia greca, è speculare alla narrazione di quella di Gesù, con alcune differenze che Luca mette sapientemente in evidenza. La mancanza di figli di Zaccaria ed Elisabetta si deve alla loro età avanzata e alla sterilità di lei (v. 7) e non ad una scelta di verginità come per Maria (v. 34). L'apparizione dell'Arcangelo Gabriele per l'annuncio del

⁴² J. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, Peabody, 19982, pp. 275-278.

Battista avviene al padre del nascituro, che è sacerdote, nel Tempio e durante un ufficio liturgico (vv. 8-11), mentre lo stesso Spirito celeste appare, per preannunziare la nascita di Gesù, alla madre e in casa sua (vv. 26-27). Sia Zaccaria che Maria hanno timore (vv. 12.29), ma la seconda si turba dopo le parole dell'Arcangelo, mentre il primo prova questa emozione solo a vederlo. Sembra dunque che la Vergine abbia una certa dimestichezza con le figure celesti. Quando l'Arcangelo incoraggia Zaccaria profetizzandogli una nascita miracolosa, si scontra con l'incredulità del Sacerdote (v. 18) e, dopo avergli rivelato il suo nome, lo rende muto fino a quando Giovanni non nascerà (vv. 19-20). Invece nell'Annunciazione a Maria, Gabriele non trova incredulità ma solo attaccamento al voto di verginità da parte della Madre designata (v. 34), per cui la reazione non è punitiva ma anzi ulteriormente consolatoria con abbondanti promesse. Inoltre, mentre a Zaccaria è preannunziato un evento, a Maria è implicitamente chiesto un consenso a quanto prestabilito, che in effetti arriva puntuale e meritorio (v. 38). A Maria Gabriele non dice il suo nome, ma la Vergine lo riconosce, per cui evidentemente egli le era apparso secondo un modo iconico riconoscibile. Se ne deduce anche che Zaccaria stesso lo aveva riconosciuto e che quindi l'Arcangelo pronuncia il suo nome per intimorire il veggente e non per palesarsi. Diverse sono le presentazioni di Giovanni e Gesù. A proposito del primo le parole di Gabriele sono chiare: sarà un profeta, un asceta e svolgerà la missione di Elia, ossia quella di preparare il Messia (vv. 13-17). Non c'è motivo di dubitare della storicità delle parole di Gabriele: l'annuncio dovette

accadere per forza e quindi l'Arcangelo qualcosa dovette dire. Lo stesso sacerdote evidentemente lo riferì, magari scrivendo, alla moglie, come poi fece, per indicare il nome del figlio (v. 63). Di Gesù invece si affermano nell'ordine: la figliolanza divina, la successione davidica, il regno eterno sulla Casa di Giacobbe e la sua estensione a tutta la terra, la concezione di Spirito Santo, la partenogenesi e la santità (vv. 31-33. 35). Inoltre, a Maria la concezione miracolosa di Elisabetta viene addotta come esempio dell'onnipotenza di Dio (v. 37). Ancora nei parallelismi, dell'Annunciazione di Giovanni il popolo è testimone indiretto (v. 22), mentre quella di Gesù non ha altro testimone che Maria stessa. La nascita di Giovanni, pur essendo miracolosa, è rigorosamente sessuata: Zaccaria si unisce alla moglie dopo la visione e questa genera il figlio, tenendosi nascosta pudicamente e devotamente per cinque mesi (vv. 24-25).

Dell'Annunciazione di Gesù ho già detto molto e vi sono poi studi fatti benissimo sul relativo brano evangelico⁴³ a cui rimando, ma aggiungo quanto segue. Innanzitutto, non è un prologo cristologico in prosa che trasforma in un teologumeno i concetti relativi al Cristo, ma un fatto storico attestato da tre elementi: l'origine antichissima attestata dal sostrato linguistico e dall'esistenza preletteraria del brano in una forma anteriore al Vangelo di Luca⁴⁴; la precisa collocazione cronologica – di cui abbiamo detto – e spaziale dell'evento, a Nazareth, dove vi sono precisi riscontri a

⁴³ E. G. MORI, *Annunciazione del Signore*, in Nuovo Dizionario di Mariologia, pp. 80-83; J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, pp. 35-47.

⁴⁴ SIBILIO, *Sulle tracce*, p. 54.

quanto descritto da Luca⁴⁵; il fatto che Maria facesse parte di un ambiente, quello delle vergini tessitrici, in cui si aspettava una concezione miracolosa per la nascita del Messia e di cui abbiamo detto. Il brano è quanto Matteo presuppone scrivendo: *Maria, essendo sposa di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme, si trovò incinta per opera dello Spirito Santo*. Non vi è motivo alcuno per dubitare che la Vergine, resa edotta del grande mistero evidentemente tramite la visione di Gabriele, abbia colloquiato con lui come avviene sempre nelle esperienze mistiche e che quindi abbia conservato la memoria precisa di questo straordinario colloquio, dettandone le parole all'estensore del racconto preevangelico (a meno che non sia stata lei stessa a scriverlo, non mancando l'illustre precedente di Giuditta che, secondo la tradizione ebraica, scrive buona parte del libro che porta il suo nome⁴⁶). Il fatto che le parole dell'Arcangelo siano fitte di reminiscenze bibliche non inficia la loro credibilità storica, in quanto quel codice comunicativo era l'unico che potesse essere adoperato in quel contesto, sia agiofanico che culturale. Dell'Arcangelo Gabriele si dice che viene mandato direttamente da Dio a Nazareth (v. 26), città davidica, a una vergine – come profetizzato da Isaia – che era *emnēsteuménēn*, già sposata – non più solo promessa – a un uomo della Casa di Davide, chiamato Giuseppe (v. 26). Viene poi detto il nome della Vergine, ossia Maria, che vuol dire Eccelsa, Sublime Signora. Al v. 28 vi è il celebre saluto, che andrebbe letteralmente tradotto: *Rallegrati, tu che sei*

⁴⁵ SIBILIO, *Sulle tracce*, p. 68.

⁴⁶ V. SIBILIO, *La Bibbia. Appunti per una introduzione sistematica. I-Antico Testamento*, digitale, amazon.com 2014, p. 131.

stata e rimani colma della grazia, il Signore è con te (v. 28). La Vergine non capisce cosa significa questo saluto e nella sua umiltà rimane turbata (v. 29). Gabriele la esorta a non aver paura, in quanto ha trovato grazia presso Dio (v. 30). La singolare elezione di Maria traspare da quanto viene detto dopo: la piena di grazia sarà Madre del Figlio di Dio, per opera dello Spirito Santo e verginalmente; sarà Madre del Re e Messia (vv. 30-36). Il senso del v. 34 è inequivocabilmente chiaro: il presente indica la volontà irreformabile di essere sempre vergine, evidentemente come offerta fatta a Dio – altrimenti non avrebbe senso opporre questo argomento a un suo messaggero. Degno di nota è che alla fine la Vergine si proclami serva del Signore e dia il suo consenso all'Incarnazione. Dopo ciò, Gabriele torna nelle regioni celesti (v. 38).

Il confronto tra l'Annunciazione e le altre nascite miracolose della letteratura biblica e giudaica serve, a questo punto, a far vedere come la partenogenesi del Cristo non è un *topos* letterario ma un *unicum*. Il solo vero precedente, come hanno intuito bene i Padri, è la Creazione di Adamo (Gn 1,26. 2, 7), perché lì l'unico datore di vita è Dio stesso, esattamente come nell'Annunciazione. Solo che in essa l'obbedienza di Maria fa da contraltare alla disobbedienza di Eva (2,16-17.3,1-7), anche questo tema ben illustrato nella tradizione patristica⁴⁷. Se non si capisce questo, ossia che Cristo è, per gli autori del NT, il Nuovo Adamo descritto da Rm 5, lettera praticamente coeva al Vangelo di Luca, discepolo di Paolo⁴⁸, non si capirà nemmeno mai qual è il

⁴⁷ V. SIBILIO, *I Padri della Chiesa. Appunti per una esposizione sistematica*, digitale, amazon.com 2017, pp. 16-20.

⁴⁸ SIBILIO, *Sulle tracce*, p. 13.

reale sostrato teologico del racconto storico, che esiste, ma non è la necessità di una concezione verginale ma di una nuova generazione umana, operata direttamente da Dio e su cui si innesta, in modo asessuato, ogni altro essere umano. È senz'altro una teologia mistica raffinata e soteriologica, ma essa suppone, non annulla, la storicità degli eventi straordinari da cui inizia. Se in Matteo il concetto di partenogenesi sembra più registrato per fedeltà al dato storico e messo in ombra dalla filiera davidica del messianismo cui aderisce l'Evangelista, in Luca le ragioni profonde di quell'evento storico e trascendente ad un tempo sono messe in luce con chiarezza. È un fatto nuovo, che in alcuni ambienti si aspettava che avvenisse, come dicevo poc'anzi. Ma soprattutto è nuovo perché prima avvenne e poi ricevette senso. Non poteva avere precedenti perché era destinato ad inaugurare una economia salvifica nuova. L'Annunciazione di Isacco (Gn 18, 1-15) prelude ad una nascita biologicamente impossibile, ma non asessuata, nella quale la fede meritoria, quella di Abramo, è la fede di un maschio, e non di una donna come in Luca. Sono due primissimi elementi che, marcando la differenza tra i modelli di Luca e la sua Annunciazione, ne mostrano la storicità anche rivestita di elementi letterari retorici. L'Annunciazione di Sansone (Gdc 13, 1-23) comprende un'angelifania e una nascita miracolosa, ma anche qui non asessuata. Inoltre l'angelo appare due volte, non si sa come si chiama e i protagonisti sono entrambi i genitori, ai quali lo spirito celeste si rivolge distintamente. La nascita miracolosa di Samuele (1 Sam 1, 9-18) non è accompagnata da alcuna visione ed è sempre sessuata. In genere, le nascite miracolose dell'AT sono legate alla

guarigione della sterilità. Il brano lucano non ha modelli in senso proprio, ma si configura letterariamente per quello che fu storicamente, ossia l'adempimento delle profezie di Sof 3, 14-15, Zc 2, 14 e soprattutto Is 7, 14, che si realizzano *alla lettera* e che non a caso riecheggiano nelle parole dell'Arcangelo Gabriele. Se Luca avesse voluto seguire il modello biblico, non avrebbe dovuto descrivere una partenogenesi ma il parto di una sterile o di una anziana. Ciò è una prova fortissima della sua storicità.

La nascita verginale di Gesù è senz'altro un elemento fondamentale della concezione messianica superumana che è sua propria e che lui stesso forgiò per sé⁴⁹. La partenogenesi di Spirito Santo del Figlio di Dio è il punto estremo di questa sovrumannizzazione dell'origine del Messia e costituisce il punto più avanzato dello spettro della nobilitazione celeste dei natali dei personaggi che, nel giudaismo agli inizi della nostra era, erano considerati dei mediatori di salvezza⁵⁰. Ma anche questo indubitabile dato culturale, lungi dal destituire di storicità il racconto lucano, lo rafforza, perché anche in quel panorama la concezione di Cristo rimane un *unicum* e le modalità in cui viene descritta ne attestano la diversità. Da questo punto di vista il confronto tra il Vangelo di Luca, il Libro

⁴⁹ SIBILIO, *Sulle tracce*, pp. 40-42.

⁵⁰ P. SACCHI, *La formazione di Gesù*, in «Henoch» XIV (1992), pp. 243-260, link <http://www.christianismus.it/modules.php?name=News&file=article&sid=44&page=6>, utile anche per i temi precedenti; ID., *Il Messianismo ebraico dalle origini al II sec.*, in E. NACAMULLI - S. ROSSO - E. TURCO (a cura di), *Storia di un rapporto difficile. Ebrei e Cristiani nell'età antica*, Torino 2003, pp. 59-79, indirizzo <http://www.christianismus.it/modules.php?name=News&file=article&sid=50#sdfootnote22sym>

Slavo di Enoc⁵¹ e l'Apocalisse di Lamech⁵² è illuminante. Melchisedec, figlio di Nir sommo sacerdote, figlio di Matusalemme, nacque verginalmente da Sofonim, moglie appunto di Nir. Apertosi il grembo della madre, il bambino nacque avendo già le insegne sacerdotali e capace di parlare come un adulto; le sue fattezze erano quelle di un fanciullo di tre anni. Quando il diluvio si avvicinò, l'Arcangelo Michele prese il bambino e lo portò in salvo nell'Eden, dove vive eternamente. Noè nasce da Lamech, ma questi sospetta che siano stati gli Egregori e i Santi a generarlo. La moglie lo supplica di credere che la concezione fu naturale, ma egli dubita. Si tratta come si vede di racconti favolistici e favolosi, ricchi di elementi che in Luca mancano del tutto. Sono peraltro racconti senza collocazione temporale e spaziale. Hanno quindi una cornice mitica che nel Terzo Vangelo manca del tutto e che Luca non prese dunque come modello, anche se la partenogenesi di Cristo, datata e localizzata con precisione, servì per oscurare i teologumeni degli altri messianismi sovraumani. Non dunque una imitazione ma una sostituzione e anche marcata.

Il brano della Visitazione non ha equivalenti in Matteo e quindi non è oggetto di nessuna concordanza. Ma di alcune puntualizzazioni si. L'evento è immediatamente successivo all'Annunciazione (v. 39, *in quei giorni*), tanto che, trattenendosi circa tre mesi, la Madonna assiste al parto della cugina Elisabetta (v. 56). Anche la Visitazione ha avuto ottimi commenti⁵³ e anche di essa si può dire

⁵¹ 2H, 71, 29.

⁵² In F.MICHELINI TOCCI, *I manoscritti del Mar Morto*, Bari 1967, pp. 291-302.

⁵³ A. SERRA, *Regina*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 1193; ID.,

che, nonostante il linguaggio sia fitto di reminiscenze bibliche, abbia conservato il reale dialogo tra Maria ed Elisabetta. Il contesto culturale giustificava l'uso di certe espressioni delle protagoniste e faceva intuire quanto fossero necessarie. La città di Giuda, che Luca non menziona per ragioni di opportunità che ci sfuggono, è senz'altro Ain Karin, dove esistono riscontri archeologici sicuri alla nascita del Battista⁵⁴. Forse Luca, che omette anche i termini del saluto di Maria ad Elisabetta, sceglie di far convergere una narrazione rapida sull'effetto delle parole della Madre di Dio. O forse non voleva fare pubblicità ai natali del Battista in un contesto in cui già era nato un movimento religioso ispirato a lui. Fatto sta che la reazione del Precursore nel seno materno è terminologicamente forte, perché indica un salto (v. 41), mentre la madre è piena di Spirito Santo e grida (v. 42) un saluto per cui Maria appare come Jael (Gdc 5, 24), come Giuditta (Gdt 13, 23), ma anche come Regina madre e come perfetta equivalente femminile del suo nascituro, a lui equiparata nelle benedizioni (vv. 42-43). Di lei si esalta la fede assoluta (v. 45) e la cugina le rivela quanto accaduto nel suo grembo (v. 44). La risposta di Maria è il *Magnificat* (vv. 46-55). Alcuni lo attribuiscono a Luca e altri agli ambienti dei Poveri di Dio⁵⁵. Personalmente, scarterei la seconda perché non credo nelle attribuzioni collettive di opere raffinate; la prima è ragionevole, dato che i primi capitoli del Terzo Vangelo sono come una satira menippea, un prosimetro, ma anche come le pagine

Madre di Dio, in *ibid.*, pp. 808-812.

⁵⁴ SIBILIO, *Sulle tracce*, pp. 69-70.

⁵⁵ E. PERETTO, *Povera*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 1133-1137.

più antiche della letteratura biblica a noi giunta, ossia la Genesi, dove si alternano prose e poesie, queste ultime preesistenti. Ma non vi è nessun motivo per dubitare che la Madonna possa aver composto ella stessa un inno di ringraziamento, avendo la cultura e la sensibilità necessarie, e che poi lo abbia conservato. È un inno di grande bellezza ritmica e di profondo contenuto, materiato di riferimenti biblici e pervaso di allusioni letterarie, di grande finezza sia nell'originale ebraico che nel greco lucano e per la cui disamina rimando a contributi di maggior spessore del mio, nei quali tutta la tematica che lo riguarda è ampiamente trattata⁵⁶. Vi sono distinti, in una precisa antropologia, l'anima e lo spirito; vi è attestata la modestia della Madre di Dio, che parla, letteralmente, *dell'oscura piccolezza* della sua serva; si susseguono una serie di immagini squisite, in cui i poveri e gli umili sono l'immagine e il simbolo dei prediletti e dei redenti dal Signore e che culminano nel compimento delle promesse fatte ad Abramo – le stesse da cui aveva preso le mosse l'Evangelista Matteo nel suo racconto dell'Infanzia.

Quanto poi segue nella narrazione della nascita di Giovanni è, a mio avviso, il risultato della testimonianza oculare di Maria. Al v. 56 leggiamo che rimase circa tre mesi da Elisabetta, fino cioè alla nascita del Battista, per poi tornare a casa sua, ossia a Nazareth. E infatti al v. 57 quell'*intanto*, quel *dè*, indica proprio che il compimento dei giorni del parto per l'anziana madre avvenne durante quel trimestre. Del resto, l'Arcangelo Gabriele aveva comunicato a Maria che la cugina era al sesto mese. Il

⁵⁶ E. PERETTO, *Magnificat*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 853-854.

racconto della circoncisione di Giovanni (vv. 58-66) suppone davvero un testimone oculare: il flusso di visitatori fino all'ottavo giorno dalla nascita presupposto dall'imperfetto *synékhairon*, il loro arrivo in quella giornata per circoncidere il bambino e il loro desiderio di chiamarlo Zaccaria, la repentina opposizione di Elisabetta e la sua volontà di chiamarlo Giovanni, lo stupore degli astanti e le specifiche motivazioni contrarie a questa presa di posizione materna, la richiesta dei parenti al padre di pronunciarsi sul nome del figlio e il particolare per cui essa fu formulata a cenni (da cui si deduce che Zaccaria fosse non solo diventato muto ma anche sordo o che almeno così credessero i suoi parenti), il parere da questi espresso usando una tavoletta appositamente richiesta e la conferma così data alla volontà della moglie (evidentemente preventivamente informata in un modo analogo), la meraviglia generale e la coincidenza, in questo momento *clou*, del risanamento di Zaccaria che parlava benedendo Dio, la diffusione della fama di questi prodigi sono tutti dati desunti da chi visse questa esperienza, ossia Maria (vv. 59-66). E quello che Zaccaria disse per benedire il Signore è poi inserito da Luca alla fine di questa pericope: il *Benedictus*, presentato come profezia ispirata (v. 67). Proprio per questo fu conservato dopo essere stato trascritto, e proprio per questo fu inserito nel Vangelo. Non credo si possa dubitare che Zaccaria ne sia l'autore (vv. 68-79). La cultura biblica che il testo presuppone si addice a una personalità ecclesiastica qual era il padre del Battista. La profezia del *Benedictus* è sul Cristo, salvezza potente suscitata nella Casa di David, secondo la promessa, da Dio stesso, che tramite lui visita e redime Israele. Questa

salvezza è un atto di misericordia verso gli stessi padri e una garanzia per un servizio santo e giusto davanti a Dio per i suoi fedeli. Questa salvezza – meglio sarebbe dire questo Salvatore – porterà la remissione dei peccati e sarà come un sole che sorge e viene a visitarci dall'alto. Il Battista invece sarà profeta di Dio e precursore di questo sole. Alcune illogicità del brano poetico – come un sole che sorge e contemporaneamente visita dall'alto – lasciano supporre che la composizione fu di getto. Del Battista poi si dice che crebbe, si fortificò e che visse in regioni deserte fino alla sua manifestazione (v. 80). Quelle regioni sono a mio avviso i luoghi di Qumran e degli Esseni, nella cui onnicomprensività possiamo collocare anche l'indirizzo spirituale che fu di Giovanni, diverso da quello propriamente detto degli abitanti del monastero presso il Mar Morto, ma che in quell'ambiente irenico trovò la sua naturale condizione di sviluppo. Finisce così un'ampia sezione del Vangelo dell'Infanzia di Luca, da cui si evincono sia i legami tra Gesù e Giovanni, sia la subordinazione teologica del secondo al primo. Una struttura, questa, che probabilmente esisteva anche nella fonte preevangelica usata dal Terzo Evangelista; infatti tale fonte è il presupposto della narrazione scritta di Matteo e quindi doveva essere nota già da prima che l'Apostolo scrivesse. In tal senso va intesa la priorità di Luca su tutti i Vangeli scoperta da Lindsay⁵⁷.

Subito dopo, Luca narra la nascita di Gesù⁵⁸, dando ampi dettagli su quanto Matteo aveva sinteticamente inteso dire quando scrisse che Egli *nacque a Betlemme ai*

⁵⁷ Cfr. in gen. R. LINDSAY, *Jesus, Rabbi and Lord*, Gerusalemme 1989.

⁵⁸ J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, pp. 71-94.

tempi del re Erode. Qui si pone subito la questione della datazione di tale nascita (2,1-2), a partire dal famoso *primo censimento fatto quand'era governatore della Siria Quirino*. Tale riferimento, chiaro per Luca, non lo è tanto per i posteri.

Infatti, conosciamo un censimento di Publio Sulpicio Quirinio (45 a.C.-21 d.C.) nelle province di Siria e Giudea, 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 successivo⁵⁹. 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* – ossia in tutto l'Impero, presumibilmente – per volere di Cesare Augusto. Ciò permise a Giuseppe di salire a Betlemme, suo luogo natio – forse per stabilirvisi, come suggerivo commentando Matteo- così che vi nascesse Gesù. Si deduce che vi furono due censimenti,

⁵⁹ GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, 18, 1, 1. Cfr. At 5, 37.

dei quali il secondo ci è altrimenti noto e il primo no. Ritenere che Luca abbia retrodatato il censimento del 6 d.C. per collocare la nascita di Gesù a Betlemme è infondato: questa nascita è attestata anche dalle altre fonti – bibliche come Matteo ed extrabibliche come gli apocrifi, senza considerare i riscontri archeologici in loco - e in ogni caso l'Evangelista non aveva bisogno di creare una cronologia fittizia, potendosi limitare a riferire la notizia come aveva fatto il Primo Evangelista. L'acribia di Luca, attestata nel Prologo, permette infine di escludere che egli non conoscesse la cronologia dei censimenti. 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 – e che contò tra gli individui chi era cittadino romano, per valutare i possibili effettivi dell'esercito. L'Imperatore ne aveva 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 sia provinciali che degli stessi Stati vassalli, conformemente all'usanza augustea attestata da Tacito⁶⁰. 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

⁶⁰ *Annali*, 1, 11, 4.

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 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. 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

dirette⁶¹. 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 mutilato⁶². 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 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 Tertulliano⁶³, 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. In tal maniera, la traduzione corretta del brano lucano sarebbe: *questo fu il primo censimento fatto mentre Quirino esercitava il comando in Siria*, alludendo così al suo primo mandato, che appunto non era governatorio ma censitorio. Il nome di Quirinio appare in

⁶¹ T. CORBISHLEY, in "Journal of Roman Studies" XXIV (1934), pp. 43-49.

⁶² ILS 918; CIL XIV 3613;

⁶³ *Contra Marcionem*, 4, 19.

effetti l'elemento chiave nella datazione lucana, assieme all'aggettivo numerale riferito al suo censimento⁶⁴. In questo modo le indicazioni cronologiche di Matteo e Luca sulla nascita di Gesù, pur differenti, collimano perfettamente. In ogni caso, sia la datazione del concepimento che quella della nascita di Gesù sono in Luca preparatorie di quella vera e precisa, fornita in 3, 1-2, con il riferimento al quindicesimo anno di Tiberio, ai tetrarchi e ai sommi pontefici. Questa è la data centrale per Luca ed è da qui in effetti che gli studiosi moderni hanno intrapreso i loro calcoli a ritroso per determinare gli altri eventi, anche se fuorviati dall'indicazione dell'età di Gesù – circa trent'anni – che non andava presa come cifra tonda ma simbolica.

Ovviamente anche il brano della nascita di Gesù (2, 1-21) è stato ampiamente commentato da un punto di vista filologico e letterario e ancora una volta rimando a quegli

⁶⁴ Per questo non reputo credibile l'ipotesi della scuola esegetica di Madrid, per cui l'aggettivo *pròtos* 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.

studi per approfondire tali questioni⁶⁵. Mi preme sottolineare solo alcuni punti. Giuseppe non sarebbe andato a Betlemme *insieme a Maria sua sposa che era incinta* (v. 5), sia pure per il censimento, se non avesse avuto intenzione di rimanervi. Infatti, *mentre si trovavano in quel luogo, si compirono per lei i giorni del parto* non certo inopinatamente, in quanto era scontato fare dei conti nella gravidanza. Nell'imminenza di quell'evento, Giuseppe non sarebbe partito. Indirettamente traggio da questo una conferma dell'ipotesi, formulata commentando Matteo, che Giuseppe volesse rimanere a Betlemme. La mancanza di una dimora tuttavia lascia intendere che egli arrivasse non molto prima. Maria infatti (v. 7) *diede alla luce il suo primogenito, l'avvolse in fasce e lo depose in una mangiatoia, perché non c'era posto per loro nell'albergo*. Orbene, l'albergo a cui si fa riferimento, il *katalyma*, non è certo una locanda, per cui Luca conosce il termine appropriato che adopera nella parabola del Buon Samaritano, ma la stanza degli ospiti della casa presso cui evidentemente la coppia trovò alloggio, e che doveva essere quella della famiglia di Giuseppe, quella che oggi chiameremmo del suo domicilio. Come dimostra l'archeologia⁶⁶, la casa natale di Gesù era ricavata nella roccia, come accadeva spesso a quelle dei poveri, e l'ambiente per gli ospiti, che era diviso con gli animali, era sostanzialmente una grotta, per cui i dati tradizionali del Protovangelo di Giacomo, compresi quelli relativi ai famosi animali, un bue e un asinello, che scaldano il Bambino col loro fiato, acquistano verosimiglianza

⁶⁵ A. SERRA, *Bibbia*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 249-261.

⁶⁶ SIBILIO, *Sulle tracce*, pp. 70-73.

storica⁶⁷, in quanto Maria e Giuseppe dovettero arrangiarsi nella parte della grotta destinata alle bestie domestiche (dato, questo, che evidenzia la scarsa considerazione che la coppia aveva nel suo soggiorno betlemita tra i parenti del marito, forse per incredulità o disistima per la cessazione del matrimonio sacro e la sua apparente conversione – evidentemente lecita ma non raccomandabile - in un'unione normale). Analogamente, trae conferma la localizzazione della casa dei familiari di Giuseppe nella frazione di Efrata⁶⁸. Vale peraltro a tale proposito la pena di sottolineare che Luca, come Matteo, fa riferimento a Michea 5,2, non con una citazione diretta ma usandone il lessico e lo stile⁶⁹. Degno di nota è anche che Maria sia detta *incinta*, ossia visibilmente gravida, così da non dare di fatto appiglio alle successive speculazioni docetistiche, che pure ci furono, su una nascita di Cristo per concrezione di luce. Mentre la dizione *primogenito* per Gesù non implica affatto che avesse fratelli, ma semplicemente che egli fosse il depositario dei diritti ereditari di Giuseppe. Infatti i cosiddetti fratelli di Gesù – Giacomo Giuda Simone e Ioses – sono chiamati così per un semitismo, in quanto gli Evangelisti, pur traducendo alla lettera la parola fratello che in ebraico indica anche il cugino, danno i nomi dei loro padri (Alfeo per Giacomo Giuda e Ioses, Cleofa per Simone) e delle loro madri (Maria per i primi tre, chiamata significativamente *di Giacomo* proprio per distinguerla da Maria madre di Gesù e Maria, detta *di*

⁶⁷ *Protovangelo di Giacomo*, 11 ss., in M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento I/1-2*, Torino 1975, 1981

⁶⁸ SIBILIO, *Sulle tracce*, p. 70.

⁶⁹ SERRA, *Bibbia*, pp. 249. 250.

Cleofa, per Simone). In realtà Alfeo e Cleofa erano fratelli di Giuseppe e almeno la prima Maria era sorella di Maria madre di Gesù⁷⁰. La cosa non deve sorprendere: in un ambiente piccolo come Nazareth e in una società basata sui clan e le tribù i matrimoni endogamici paralleli erano largamente praticati. La somiglianza dei nomi è poi facile da capire se accettiamo l'ipotesi che eventuali secondi nomi o soprannomi non ci siano stati tramandati.

Dei *pastori, che vegliavano di notte facendo la guardia al loro gregge* (v. 8), non è il caso di dubitare storicamente, anzi Betlemme era circondata di pascoli⁷¹. L'angelifania di cui sono testimoni non è un'invenzione agiografica ma un autentico evento mistico che permette loro di essere i primi adoratori del Messia. Non a caso essi non solo sanno che egli è il Cristo Signore ma anche, recatisi a Betlemme, trovano *tutto come era stato detto loro* (v. 17) e riferiscono quanto hanno udito, suscitando meraviglia in chi ascoltava, ossia tra i parenti di Giuseppe. In questi racconti si scorge l'eco della testimonianza oculare di Maria, che registra ogni cosa nella sua mente. Otto giorni dopo Gesù venne circumciso e gli venne imposto il Nome che era stato rivelato dall'Arcangelo prima ancora che fosse concepito e poi confermato a Giuseppe in sogno.

Segue l'episodio della Presentazione di Gesù al Tempio e della Purificazione della Vergine (2, 22-40). Questo brano è ancora tipicamente mariano, in quanto l'offerta descritta riguarda essenzialmente la puerpera (Lv 12), perché la presentazione del primo nato era conveniente ma non obbligatoria. Tuttavia l'inizio è problematico in

⁷⁰ SIBILIO, *Sulle tracce*, pp. 212-214.

⁷¹ SIBILIO, *Sulle tracce*, p. 73.

quanto dice che *quando venne il tempo della loro purificazione portarono il Bambino a Gerusalemme per offrirlo al Signore, come dice la Legge del Signore: ogni maschio primogenito sarà sacro al Signore, e per offrire in sacrificio una coppia di tortore o di giovani colombe, come prescrive la Legge del Signore* (vv. 22-24). L'offerta è per la puerpera, mentre quella per il riscatto non c'è – una somma di denaro, cinque sicli (Es 13, 13; Nm 18, 15-16) – mentre il soggetto plurale sottinteso del v. 22, ossia i genitori, sembra esser anche quello a cui si riferisce il possessivo plurale dello stesso versetto, *loro*, che accompagna la parola *purificazione*. Per cui ne deduco che, forse per i matrimoni verginali che poi sembravano essere stati consumati, la purificazione fosse prevista anche per l'uomo, ma è una ipotesi, nuova, che si affianca a quelle già fatte per l'uso dell'aggettivo possessivo plurale (calco su 1 Sam 1, 19-28; zeugma, riferimento a tutto il popolo di Israele e quindi genitivo oggettivo) e che in ogni caso nasconde una qualche usanza culturale di quei tempi che non conosciamo più. Anche questo brano ha avuto i suoi commenti accurati a cui rimando e dove è disaminata anche la questione del possessivo a cui ho fatto riferimento⁷². Rilevo solo che il personaggio di Simeone, da identificarsi col padre di Gamaliele (At 5, 34-42), rappresenta non simbolicamente ma realmente l'autorità dei Dottori della Legge. Egli prende tra le braccia il Bambino mentre i genitori lo portavano al Tempio e benedice Dio componendo il *Nunc Dimittis* (vv. 29-32). Della paternità simeoniana del breve componimento non c'è motivo di dubitare: Maria dovette

⁷² SERRA, *Bibbia*, pp. 261-266; J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, pp. 94-104.

udirlo e subito memorizzarlo. Degno di nota è che Simeone benedice entrambi i genitori, meravigliati di quanto egli aveva detto, ma parla solo alla Madre dicendo che il Bambino sarebbe stato segno di contraddizione, causa di morte e resurrezione per molti in Israele e che anche a lei una spada avrebbe trafitto l'anima. La figura di Anna (vv. 36-38), altrimenti ignota e delineata da Luca con grande e sintetica maestria, rappresenta invece la profezia, mediante cui giunge un secondo riconoscimento alla messianicità di Gesù. Tutta la Legge e i Profeti lo confessano Salvatore.

Il termine della pericope è importantissimo, costituendo il *trait d'union* tra Luca e Matteo (v. 39): *quando ebbero tutto compiuto secondo la Legge del Signore tornarono alla loro città di Nazareth*. Non si tratta solo di una serie di adempimenti culturali ma profetici. La Legge è il luogo figurato dove sono contenute le vicende che si sono compiute nell'Infanzia di Gesù e che Luca non ha narrato perché già riportati da Matteo: sono l'Adorazione dei Magi, la persecuzione di Erode, la fuga in Egitto e il ritorno da esso. Infatti è nella Torah che sono adombrate queste vicende, laddove il Messia è vaticinato ad Abramo come progenie mediante cui saranno benedette tutte le nazioni della terra, è perseguitato nella persona di Giuseppe, è costretto a scendere in Egitto in quella di Giacobbe e soprattutto è richiamato in Palestina quale popolo eletto, figlio di Dio⁷³. In questo breve cenno, Luca con maestria si

⁷³ Sul senso escatologico e messianico delle figure patriarcali e della Legge nella tradizione rabbinica cfr. K. HRUBY, *Abramo*, in *Dizionario delle Religioni*, a cura di P. POUPARD, vol. I, s.v., pp. 23-24, Milano 2007 (ed. orig. Parigi 1984); ID., *Giacobbe*, *ibid.*, vol. II, pp.

ricongiunge a Matteo, senza ripeterlo, presupponendolo e mostrando anche che ai suoi tempi la Legge era termine presumibilmente atto ad indicare tutta la Bibbia, come altrove i Profeti. Questo uso è autorevolmente attestato da Gesù stesso il quale, in Gv 15, 25, dice: *Questo perché si adempisse la parola scritta nella loro Legge: Mi hanno odiato senza ragione*, che è in effetti una citazione incrociata non del Pentateuco ma dei Salmi 34, 19 e 68, 5. Un analogo uso estensivo si vede in Lc 24, 44, in cui Gesù parla della Legge, dei Profeti e dei Salmi, indicando con questa parola tutti i libri sapienziali.

Al v. 40 si dice che il fanciullo cresceva e si fortificava nel corpo e nello spirito. Con questo versetto finisce il Vangelo dell'Infanzia. Quello che segue, ossia l'episodio del Ritrovamento di Gesù nel Tempio (2, 41-52), è l'inaugurazione della sua maturità, in quanto a dodici anni i ragazzi erano ammessi al culto⁷⁴. Luca vuole dimostrare che Gesù è già straordinariamente consapevole della sua condizione umana e divina all'albeggiare della sua maturità. Come ha sapientemente messo in evidenza Laurentin⁷⁵, questo brano riecheggia i testi sapienziali perché Gesù è la Sapienza di Dio, il suo Verbo, al quale Giovanni scioglierà il suo inno prologico. Ma andiamo per ordine, trattando l'ultimo episodio che interessa il nostro discorso⁷⁶.

864-866; ID., *Mosè, ibid.*, vol. III, pp. 1552-1554.

⁷⁴ Abot V, 24; *Talmud Babilonese Niddah* 45 b e *Yoma* 82 a; *Sifre Numeri* 22;

⁷⁵ R. LAURENTIN, *Jésus au Temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2, 48-50*, in "Études Bibliques" Parigi 1966, pp. 135-141.

⁷⁶ Cfr. per un commento dettagliato SERRA, *Bibbia*, pp. 266-271; ID., *Sapiente*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 1274-1276; J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, pp. 139-148.

I suoi genitori si recavano ogni anno a Gerusalemme per la festa di Pasqua (v. 41), e Gesù andava con loro. *Quando ebbe dodici anni, trascorsi i giorni della festa, il fanciullo Gesù rimase a Gerusalemme senza che i genitori se ne accorgessero* (vv. 42-43). A quell'età dunque egli non salì la prima volta, in quanto la Legge prevedeva che certe norme culturali potessero iniziare anche prima⁷⁷, ma vi rimase, non di nascosto, ma senza che i suoi se ne avvedessero. Allora i genitori, *credendolo nella carovana, fecero una giornata di viaggio* (v. 44). Cercandolo e non trovandolo tra parenti e amici, rifecero una giornata di viaggio e tornarono a Gerusalemme. Forse ci misero meno tempo perché viaggiavano in due e senza bambini. Nella capitale lo cercarono tre giorni per poi trovarlo nel Tempio, dove Gesù *ascoltava e interrogava* (v. 46) i maestri, ossia sedeva con mosse sapienziali. E chi gli stava di fronte era stupefatto *della sua intelligenza e delle risposte* (v. 47) che dava, pur non avendo nessuno l'autorità di interrogarlo (tanto che Luca non dice che gli facevano domande). Qui Gesù è come il Logos di Giovanni, solo che in forma storica e narrativa e non innica e teologica. Alla madre, che lo rimproverò perché li aveva fatti spaventare – antepoendo il padre a sé stessa e dimostrando così la grande costernazione di Giuseppe – Gesù rispose: *Perché mi cercavate? Non sapevate che io debbo occuparmi delle cose del Padre mio?* (v. 49). Ossia, si meravigliò da un lato che non l'avessero cercato nel Tempio da subito e dall'altro che non sapessero che egli doveva stare là per seguire le cose di Dio. È questa la prima attestazione storica della

⁷⁷ *Talmud Babilonese Yoma 82 a; Toseftà Yoma V, 2; Haghiqâh 2 a; Mishnâh Soferîm 18,5.*

coscienza che l'uomo Gesù ha di essere il Figlio di Dio e della precocità con cui egli maturò la sua vocazione messianica sovrumana. I genitori non intesero il senso della risposta ed egli tornò sottomesso a loro a Nazareth (v. 51). Dopo un lungo silenzio, sarebbe riemerso come Messia pubblico.

Riflessioni sul senso storico della nascita di Cristo

Molti, e con acume, hanno scritto mostrando come paradossalmente la notizia della nascita verginale e del concepimento pneumatico di Cristo sia storicamente fondata proprio per la sua miracolosità, in quanto si configura come un caso unico⁷⁸. Tuttavia a margine del mio contributo, voglio presentare anche io qualche riflessione conclusiva sul senso storico della miracolosa nascita di Gesù. Innanzitutto la concezione di Spirito Santo e la sua nascita verginale non sono né un mito né una leggenda. La datazione dei Vangeli, i loro riscontri archeologici, il contesto culturale in cui vissero Maria, Giuseppe e gli Evangelisti – cose di cui ho fatto cenno nel corpo della mia disamina – non permettono di credere ad una elaborazione tardiva del racconto e ad una sua stesura in un contesto avulso da consapevolezza. Quello era l'*humus* da cui poteva germogliare la fede in una partenogenesi pneumatica, in quanto le vergini tessitrici attendevano che una di loro generasse per opera dell'Angelo *Ruah*. Era il contesto in cui i loro sposi

⁷⁸ J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, pp. 63-69.

verginali potessero credere che un simile miracolo potesse accadere. Era l'ambito in cui la sua narrazione poteva essere coeva ai fatti. Non si tratta di un processo di mitizzazione di una nascita ordinaria né di elaborazione leggendaria della sua cornice, in quanto la parabola storica dei testi dimostra il contrario: i Vangeli canonici con la loro testimonianza partenogenetica sono i più antichi libri che parlano della nascita di Gesù e solo dopo, a scopo demistificatorio e poi denigratorio, dapprima gli apocrifi giudeo-cristiani e poi la letteratura giudaica e pagana degradano questo alto modello a forme più umane se non addirittura basse⁷⁹. Tali Vangeli canonici, la cui composizione risale al periodo tra il 42 e il 62, hanno una preistoria ancora più antica le cui radici affondano agli anni 30 del I sec. e, attraverso i resoconti dei testimoni e dei protagonisti dei fatti narrati, addirittura ai primi anni dello stesso secolo e agli ultimi del precedente. I soli altri testi che alludono alla partenogenesi di Cristo sono altri testi neotestamentari, anch'essi molto antichi, e lo fanno confermandone l'autenticità: sono la Lettera ai Galati in 4, 4-6, quella ai Romani 8, 3, quella ai Filippesi 2,7, il Vangelo di Marco 6, 2-3 e quello di Giovanni 1, 13.⁸⁰ Si tratta di testi la cui composizione cade in quegli stessi anni, ad eccezione del Vangelo di Giovanni che risale al 66⁸¹, per cui la pluralità

⁷⁹ V. SIBILIO, *Gesù nella letteratura cristiana dei primi tre secoli. Una panoramica*, in "Christianitas. Rivista di Storia Pensiero e Cultura del Cristianesimo" VIII (2016), pp. 101-168, in partic. pp. 124-133. 150-153.

⁸⁰ SERRA, *Madre di Dio*, pp. 806-808; ID., *Vergine III*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 1424-1433.

⁸¹ V. SIBILIO, *La Bibbia. Appunti per una introduzione sistematica. II- Nuovo Testamento*, digitale, amazon.com 2015, pp. 122-123; 149-

delle fonti e la concordanza della testimonianza induce a non dubitare della veracità del fatto: non una voce messa in giro per coprire una nascita naturale, magari in deroga al patto di verginità fatto dai due sposi Maria e Giuseppe, ma una notizia fondata. Gesù non è il figlio di Giuseppe, come ovviamente si crede e si oppone alla fede nel concepimento verginale.

Questa scomoda verità storica, alla quale non era più facile credere da parte dei contemporanei di quanto non lo sia per i posteri oggi, non può nemmeno essere ricondotta ad un accomodamento teologico e culturale degli Evangelisti all'ambiente. Non teologico, perché non tutti credevano che la profezia di Isaia 7,14 dovesse essere intesa alla lettera e tale interpretazione creava qualche difficoltà al legittimismo davidico messianico. Non culturale, perché nella tradizione giudaica, come vedemmo, non vi erano nascite verginali e l'unica esistente era chiaramente mitica e del tutto diversa da quella di Gesù. Luca, nel descrivere la nascita di questi, non imita quella di Melchisedec ma sembra anzi capovolgerne le caratteristiche più marcate e miracolistiche, oltre che calare il proprio racconto dalle nebbie di un tempo immemore e di uno spazio sconosciuto al chiarore del suo presente. Ma non vi è un accomodamento culturale nemmeno nei confronti del paganesimo, come molti, anche autorevoli, hanno incautamente supposto per spiegare l'inspiegabile, in quanto non solo Matteo e Luca non avevano alcun motivo di essere influenzati dalle varie mitologie pagane, ma perché una qualsiasi comparazione con quelle stesse

150; 166-167; 171;179;185.

mitologie rivela che la nascita di Gesù è radicalmente diversa, un fatto unico non solo storicamente ma anche nel modo in cui venne concepita e raccontata: vi è un Dio Padre, che genera nel tempo un suo Figlio preesistente grazie al suo Spirito Santo nel corpo di una vergine non deflorata e consenziente e questo Figlio diviene uomo senza smettere di essere Dio⁸². Questo schema non ha eguali non solo nelle mitologie coeve ai Vangeli, ma nemmeno in quelle di tutto il Mediterraneo e tantomeno in quelle di qualunque altra parte del mondo. Una rapida comparazione attesta questo dato in modo eloquente.

Cominciamo dalla religione greco-romana. Anzitutto in essa parliamo di dei, che in genere sono figli di altri dei, generati in modo sessuato. Le eccezioni, a cui i Vangeli dovrebbero guardare, riguardano alcuni tra loro, che però nascono e rimangono sempre dei, mentre Cristo è Uomo tanto quanto Dio. In ogni caso, cominciamo *ab origine*: Gea, la dea madre terra, balza fuori dal *caos*, senza che questo sia stato fecondato da alcuno e soprattutto senza che il caos stesso la volesse generare. Una teogonia del tutto irriducibile allo schema dei Vangeli. Anche Gea genera Urano da sola, verginalmente dunque, ma senza l'ausilio di un principio esterno e mettendo al mondo un altro dio. Dioniso è figlio di Zeus e di una mortale, Semele, che però viene fecondata dal dio e quindi non genera verginalmente. Atena nacque in modo asessuato, ma dalla testa di Zeus, che aveva ingoiato la prima moglie Metide trasformata in una goccia d'acqua: ossia non nasce da un organo sessuale né nasce da una donna e soprattutto non nasce per

⁸² J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, pp. 63-69.

fecondazione pneumatica di un corpo biologico; Afrodite Urania nacque anch'essa senza unione carnale, ma dalla spuma del mare, formatasi in seguito alla caduta del sangue di Urano, evirato da Cronos, per cui valgono per essa le stesse osservazioni fatte per la nascita di Atena. Marte ha una variante nel mito della sua nascita, poiché Giunone, con l'aiuto di Flora, lo concepisce toccando un fiore e quindi senza l'intervento di Giove. Si tratta quindi di una dea che concepisce per contatto con un essere inferiore e senza fecondazione. Le differenze con il racconto lucano e matteano sono evidenti⁸³. Luca e Matteo non guardarono a questi modelli.

Vi erano anche diversi eroi della mitologia classica, nati da un dio e una donna mortale o da una dea e un uomo mortale, ma sempre in modo sessuato, direttamente o indirettamente, le cui origini, proprio per questo motivo, non poterono essere prese a modello dal Vangelo. Per esempio Perseo, che era figlio di Danae, vergine figlia del re Acrisio, e di Zeus, che fecondò la donna trasformandosi in una pioggia dorata e non in modo spirituale; o anche Eracle, che nacque da Alcmena e da Zeus, che per sedurla prese l'aspetto del marito e quindi la possedette; o ancora Elena, che era figlia di Leda e Zeus, trasformatosi in un cigno sempre per poi farla sua a tradimento. Anche Apollo generò due figli con donne mortali: Ione e Asclepio. Erittonio fu concepito da Gea con lo sperma di Efesto caduto a terra – e quindi nel grembo della dea - in seguito ad un fallito tentativo di stupro ai danni di Atena, per cui nacque senza che i genitori lo volessero. Attis fu concepito dopo che la madre

⁸³ P. GRIMAL, *Mitologia, ad indicem*, Milano 2005.

Nana posò in grembo il frutto colto da un albero nato dal sangue fuoriuscito da una ferita del demone Agdistis⁸⁴, anche qui inopinatamente. Si tratta sempre di forme in cui il favolistico si connota come prevalente, diversamente dalla sobrietà dei Vangeli e dalla loro discorsività teologica. Vi è poi l'altra grande differenza tra questi ultimi e i miti greco-romani, ossia che i Vangeli danno una ambientazione storica alla partenogenesi pneumatica di Cristo e il paganesimo colloca nell'età del mito i suoi racconti teogonici.

Nel mondo greco-romano vi erano anche leggende di personaggi storici ma nessuna è partenogenetica o pneumatica: non quella di Romolo e Remo, nati dall'unione di Marte con Rea Silvia, una vergine vestale; non quella di Alessandro Magno, concepito da Zeus la notte precedente il matrimonio della madre Olimpiade; non quella di Augusto, concepito da Apollo dopo che la madre Azia si assopì nel tempio del dio⁸⁵; le ultime due poi appaiono smaccatamente adulatorie, come del resto quelle di Pitagora e Platone ritenuti figli di Apollo. Erano grandi personaggi glorificati secondo dei luoghi comuni, mentre Gesù era un personaggio comune assunto a grande gloria e poi repentinamente caduto in una fine miseranda. Appare difficile, peraltro dopo questa differenza così rilevata, che Luca e Matteo guardassero a tali modelli.

⁸⁴ Cfr. GRIMAL, *Mitologia* e E. M. MOORMANN - W. UITTERHOEVE, *Miti e personaggi del mondo classico*, Milano 1997, *ad indicem*.

⁸⁵ J. SCHMIDT, *Dizionario Larousse della mitologia greca e romana*, *ad indicem*, Roma 2003.

Altri autori razionalisti hanno cercato l'archetipo della partenogenesi pneumatica di Cristo in mitologie più antiche dell'ebraismo (come l'egizia⁸⁶, l'iranica⁸⁷ e l'indiana⁸⁸), ipotizzando che i loro paradigmi fossero in circolo nella cultura mediorientale da millenni e venissero ogni tanto a galla nei racconti religiosi, compresi quelli della nascita di Gesù. Questa ipotesi, oltre a non dare ragione del fatto che tale inserzione sarebbe avvenuta non attraverso una complessa mitopoiesi ma in modo pressoché immediato, viene smentita dal fatto che la nascita di Gesù è strutturalmente diversa da quelle prese in considerazione. Nella mitologia egizia, considerata esemplare per l'ebraismo da alcuni studiosi per il soggiorno di Israele in Egitto, Horus è figlio di Iside e Osiride. Quest'ultimo, assassinato dal fratello Seth, dio del caos, è riportato in vita da Iside, che gli si unisce. Da questa unione sessuata nacque Horus Bambino (o Arpocrate), detto anche Horsaset (Horus figlio di Iside)⁸⁹ o Hornedjitef (Horus che si prende cura del padre). Sotto queste spoglie, Horus affrontò lo zio Seth per vendicare il padre e, sconfitto, divenne re d'Egitto. Il valore e la pietà filiale fecero di Horus l'archetipo del faraone. Si

⁸⁶ S. ACHARYA *The Christ Conspiracy. the Greatest Story Ever Sold*, Kempton 1996 e D.M. MURDOCK, *Christ in Egypt: The Horus-Jesus Connection*, digitale, amazon.com 2008, sono gli ultimi testi che accreditano una origine egizia del Cristianesimo.

⁸⁷ A. J. WELBOURNE – R. KISCHNICK – J.M.THOMPSON – A. WELBOURNE, *The Book with Fourteen Seals: The Prophet Zarathustra and the Christ-Revelation*, East Sussex 1991.

⁸⁸ S. ACHARYA, *Sons of God. Buddha, Krishna and Christ unveiled*, Kempton 2004.

⁸⁹ H. BONNET, *Lexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, ad indicem*, Hamburg 2000, p. 276.

vede molto chiaramente che la nascita di Horus non ha nulla a che fare con quella di Cristo. Se l'equiparazione tra i due potesse essere sviluppata in questa sede, le differenze sarebbero ancora più marcate. Analogamente, l'equiparazione tra la nascita divina di Cristo e quella dei Faraoni non ha ragion d'essere⁹⁰: il Faraone è figlio di Ra, ma questi lo genera sempre attraverso il padre biologico, per cui se Luca e Matteo avessero attinto alla mitologia egizia, Gesù doveva nascere da Giuseppe, strumento di Dio, ma non è stato narrato così nei Vangeli. Alcuni monumenti egizi raccontano i miti della nascita divina di due sovrani, Hatshepsut (1513/1507-1458 a.C.) e Amenofi III (1400/1390-1450 a.C.), concepiti dal dio Amon. Nel primo caso, Amon andò da Iahmes con l'aspetto del marito Thutmose I (...-.) e la svegliò con un odore piacevole, indi pose l'Ankh, simbolo di vita, sul naso della donna, e Hatshepsut fu concepita. Nel secondo, Amon si presentò a Mutemuia sotto l'aspetto del marito Thutmose IV(..-1391/1388 a.C.)⁹¹. Abbiamo ancora una volta due concezioni sessuate, peraltro funzionali ad esigenze dinastiche (Thutmose I non era di stirpe reale e Mutemuia era una sposa secondaria di Thutmose IV) anche se una direttamente e l'altra indirettamente, che sono archetipi di certe credenze greco-romane che noi stessi abbiamo citato, ma non certo dei Vangeli.

Nella mitologia iranica (con cui Israele entrò in contatto durante la dominazione persiana), Zarathustra, la cui stessa vita è di difficile collocazione e ricostruzione

⁹⁰ J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, pp. 63.

⁹¹ G. ROBINS, *Women in Ancient Egypt*, Harvard 1993; D. O'CONNOR – E. H. CLINE, *Amenhotep III: Perspectives of his reign*, Ann Arbor 2001.

– posta tra il XVIII e il VII sec. a. C.- è concepito, sia pure in una versione tardiva di secoli rispetto a quella originale, quella del *Vidēvdāt*, con un raggio di luce nella madre che rimane vergine. Nonostante questa somiglianza con i Vangeli, il mito mazdaico rimane diverso dal racconto evangelico sia perché la forma più antica fa nascere il profeta naturalmente, sia perché egli rimane sempre un uomo e non è il Figlio di Ahuramazdāh. Inoltre vi è una terza versione, greca, della nascita di Zarathustra, che viene al mondo ridendo e in uno sfavillio di luce⁹². Questa narrazione esercitò, attraverso lo gnosticismo, un'influenza sui Vangeli apocrifi di ispirazione docetistica, mentre quella della concezione verginale del profeta, apparentemente più simile ai racconti di Luca e Matteo, non ne ebbe visibilmente alcuna. Infatti, non solo non sono ricostruibili le strade mediante cui tale influenza sarebbe arrivata ai Vangeli, non solo nel Cristianesimo si va dalla partenogenesi pneumatica alla concezione sessuata o docetistica (con un processo inverso di quello che richiederebbe una mitopoiesi anche se influenzata dall'esterno), ma soprattutto per Matteo e Luca il concepito è Figlio di Dio sin dall'inizio. Una differenza non da poco.

Passando a Mitra (divinità indo-persiana spesso considerata – a torto – antesignana di Gesù in quanto il suo culto si diffuse nei secoli a cavallo tra l'età cristiana e

⁹² Cfr. su questi temi H. CORBIN, *Le combat pour l'ange: ricerche sulla filosofia mazdea*, Brescia 2011; P. DU BREIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, Genova 1998; A. DE JONG, *Zarathustra in Zoroastrianism in Encyclopedia of Religion* vol. XIV, New York 2005.

quella precristiana⁹³), sulla sua nascita esistono diverse versioni: in quella originaria nacque dalla dea Aditi, ossia normalmente⁹⁴; in quella petrogenetica nacque da una roccia e venne fuori già fanciullo, a torso nudo, con un berretto frigio in testa, una fiaccola in una mano e una daga nell'altra mano⁹⁵, ossia in modo non umano e non sessuato, da un essere non vivente; in quella considerata più vicina al Cristianesimo (formulata da studiosi moderni ma non attestata da alcuna fonte antica⁹⁶), nacque da una vergine che però non è fecondata da nessuno e che genera un dio e non un uomo. Per giunta, per quegli studiosi che sostengono tale versione, la madre sarebbe la dea vergine Anahita, ma per le fonti antiche costei è la consorte di Mitra anziché la madre⁹⁷, per cui non si può essere sicuri di questo presunto modello. Peraltro questa nascita mitrea, come le teogonie greco-romane, non è storica, non avendo coordinate spaziali o temporali, ma trasfigura miticamente la nascita del sole dalla Costellazione della Vergine, in quanto alcuni calendari del culto del dio decorrevano dal momento della sosta dell'astro maggiore in quella casa. Come si vede, si tratta di versioni molto diverse da quelle evangeliche e tutte di alto valore simbolico e non storico, in discordanza tra loro ed evolutesi in molti secoli, a

⁹³ Cfr. http://www.tertullian.org/rpearce/mithras/display.php?page=Mithras_and_Jesus con una disamina del problema.

⁹⁴ P.K. AGRAWALA, *Goddesses in India, ad indicem*, Dehli 1984.

⁹⁵ www.bibar.unisi.it/sites/www.bibar.unisi.it/files/download/miscellanea/mithra%20petrogenito.pdf : I. NERI, *Mitra Petrogenito*.

⁹⁶ http://www.tertullian.org/rpearce/mithras/display.php?page=Mithras_and_Jesus, testo e nota 10.

⁹⁷ M. LINDEMANS, *Anahita* in *Encyclopaedia Mithica*, <http://www.pantheon.org/articles/a/anahita.html>

differenza dei Vangeli, cronachistici, non simbolici, concordi tra loro e scritti in poche decadi.

Nella mitologia indiana (con cui peraltro non è attestato alcun contatto da parte di Israele e del Cristianesimo primitivo, ma che campioniamo a titolo di inventario), Krishna nasce miracolosamente nel 3227 a.C. Egli è il dio Visnù incarnatosi nel grembo di Devaki, moglie di Vasudeva, e nacque come suo figlio. Krishna fu concepito da un capello nero di Vishnu caduto sul grembo di Devaki. In una seconda versione del mito, Vishnu apparve a Vasudeva e Devaki annunciando loro che egli stesso sarebbe venuto al mondo come il loro ottavo figlio. Vishnu trasferì la sua gloria in Vasudeva e, attraverso la mente del marito, Devaki la ricevette. Devaki, al tempo della nascita di Krishna, era sposata con Vasudeva e aveva già avuto sette figli⁹⁸. Come si vede, vi è una incarnazione di un dio in modo asessuato ma in due versioni, delle quali solo la seconda è spirituale ed esige la cooperazione di un uomo, ossia il padre di Krishna. Inoltre qui vi è un dio, Visnù, che si incarna direttamente assumendo un *avatar* nuovo, l'ottavo, ossia rimanendo se stesso sostanzialmente, e senza usare la mediazione di un altro dio. Ciò non corrisponde allo schema di fondo della narrazione evangelica.

In quanto al massimo riformatore dell'Induismo, che sta ad esso come Gesù sta all'Ebraismo, ossia Siddhartha Gautama (566-486 a.C.) detto il Buddha, nei *Jataka*, una sezione del *Canone Pali*, si afferma che, prima della sua nascita, lo spirito di Gautama si trovava nel Tushita. Il

⁹⁸ A. L. DALLAPICCOLA, *Induismo. Dizionario di storia, cultura e religione, ad indicem*, Milano 2005; E. SCHURÉ, *I grandi iniziati*, Roma 2005.

Buddhacarita racconta che la madre di Gautama, la regina Maya, moglie del re Suddhodana, non aveva avuto figli fino a tarda età. Una notte sognò che il Grande Essere entrava nel suo grembo sotto forma di un elefante bianco. Quando si svegliò raccontò il sogno al marito, che mandò a chiamare i bramini per interpretarlo. Dopo essersi consultati tra di loro, essi dissero che la regina avrebbe partorito un bambino eccezionale. Maya rimase incinta e decise di andare a casa dei genitori per essere assistita dalla madre; durante la strada partorì nel boschetto di Lumbini. Durante la gravidanza, la madre fu vegliata da quattro guardiani divini, che accudirono madre e figlio in occasione del parto. Maya partorì in piedi ed appoggiata ai rami di un albero di fico e il figlio uscì dallo stesso fianco che nel sogno era stato trafitto. Il bambino nacque perfettamente cosciente e fu subito in grado di camminare e di parlare. La notte in cui nacque Gautama, si sentirono musiche celestali e vi furono bagliori di luce. Anche nel caso di Buddha, alcuni hanno parlato di una nascita verginale, ma le scritture buddhiste non dicono che Maya fosse vergine, dato che era sposata da vent'anni. Alcune leggende tardive narrano che la madre concepì il futuro Buddha senza l'intervento del marito (dopo una notte trascorsa in sua assenza), ma i racconti più antichi, a parte la narrazione dei sogni premonitori, presentano l'evento come un fatto normale⁹⁹. In ogni caso, queste leggende sarebbero più

⁹⁹ K. K. KLOSTERMAIER, *Buddhismo. Una introduzione*, Fazi, 2005; T. LOWENSTEIN, *Il sentiero del Buddha*, Torino, 1997; D. PALUMBO, *Otto piccoli Buddha. Le tradizioni, la cultura e la religiosità del buddhismo*, Cinisello Balsamo 2001; I. P. COULIANO-M. ELIADE, *Religioni*, Milano 1992; C. BISHOP, *Sesso e Spirito*,

antiche dei Vangeli, ma, come si vede, anche qui non vi è un modello adatto per Luca e Matteo, considerando che anche le narrazioni partenogenetiche buddhiste non parlano di un dio che fa incarnare un altro dio, ma di un Illuminato che entra nel mondo in modo spirituale, essendo nel Buddhismo gli dei essi stessi una forma di vita tra le altre e non coloro che decidono il destino.

A titolo comparativo, secondo le leggende taoiste, Lao Tze (604-531 a.C.) fu concepito da una donna vergine che stava contemplando una stella cadente. La gravidanza durò sessantadue o ottantuno anni e, quando nacque, Lao Tze aveva l'aspetto di un uomo anziano con la barba, perciò fu chiamato appunto Lao Tze, che significa "Vecchio Maestro" o anche "Vecchio bambino". La madre partorì il figlio da un'ascella, mentre si trovava sotto un susino¹⁰⁰. Le differenze tra questi testi e i Vangeli sono evidenti e non bisognose di essere rimarcate. Anche per Confucio (551-479 a.C.), qualche autore moderno ha riportato una nascita verginale, ma questa tesi non trova riferimenti nei testi antichi cinesi, in cui la madre di Confucio viene semplicemente descritta come una giovane donna di carattere forte, Yan Zhengzai, seconda moglie di un uomo anziano, Shuliang He¹⁰¹. Shuliang He aveva avuto dalla prima moglie soltanto delle figlie, perciò Yan Zhengzai andò in pellegrinaggio al monte sacro Niqiu e pregò che le nascesse un maschio. Successivamente la donna ebbe in sogno la visione di un

Torino 1999.

¹⁰⁰ D. MORGAN, *The Best Guide to Eastern Philosophy and Religion*, New York 2001.

¹⁰¹ J. CAMPBELL, *Oriental Mythology (The Masks of God)*, New York 1962; R. BERNARD, *Prenatal Origin of Genius*, Pomeroy 1970.

unicorno, che le rivelò che da lei sarebbe nato un figlio che sarebbe stato venerato come un “re senza corona”. Ma il figlio non arrivava e la donna tornò più volte al monte Nuqiu. Durante una di queste visite, Yan Zhengzai si addormentò sulla riva di uno stagno e le apparve in sogno una divinità, l’Imperatore Nero, che le disse che avrebbe avuto un figlio che sarebbe stato il più saggio degli uomini, ma avrebbe dovuto farlo nascere in un albero di gelso cavo. La donna rimase finalmente incinta e cercò a lungo l’albero senza trovarlo. Avvicinandosi il parto, chiese aiuto al marito, che le disse che nelle vicinanze c’era una grotta detta “del gelso cavo”. Al momento del parto, Yan Zhengzai si ritirò in questa grotta e diede alla luce un maschio. Come si vede, una nascita miracolosa ma non partenogenetica. Infine Houji, eroe della mitologia cinese che inventò l’agricoltura, fu concepito dalla madre, vergine o vedova, dopo che mise un piede nell’impronta lasciata dal dio Shangdi¹⁰². Un concepimento, questo, del tutto involontario da parte della ragazza e non spiritualizzato ma simbolico e quindi anch’esso inassimilabile al modello evangelico, tanto più che il concepito rimane uomo e la sua nascita è in età mitica.

Su questa scia si pongono anche le mitologie precolombiane: Coatlique genera Huitzilopochtli raccogliendo una palla di piume caduta dal cielo, mentre la vergine (o vedova) Chimalman genera Quetzalcoatl o dopo un sogno o ingoiando uno smeraldo o venendo trafitta da una freccia lanciata da un dio¹⁰³. L’elemento

¹⁰² C. LARRE, *Alle radici della civiltà cinese*, Milano 2005; A. C. BOUQUET, *Breve storia delle religioni*, Milano 1975.

¹⁰³ K. ALMERE READ – J. J. GONZALES, *Mesoamerican Mythology*,

spirituale si vede solo nella versione prima della generazione del Serpente Piumato, ma i due nati sono sempre esseri non umani e alla vergine non è chiesto alcun consenso.

Gli Evangelisti e gli altri autori neotestamentari, scrivendo che Gesù era nato per opera dello Spirito Santo da una Vergine, di certo non rendevano più semplice la fede e si esponevano ad ovvie critiche. Ma essi, come il critico duemila anni dopo, dovevano arrendersi all'evidenza del fatto e alla sua assoluta irriducibilità a qualunque paradigma interpretativo immanentistico. Scartato tutto l'impossibile, rimane solo la verità, sebbene apparentemente improbabile. La partenogenesi pneumatica di Gesù rimase un *unicum* anche per i cristiani: la stessa nascita della Vergine Maria, descritta in fonti successive ai Vangeli canonici, non nacque verginalmente, ma dopo la sterilità della Madre¹⁰⁴.

Oxford 2002; D. CARRASCO, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire*, Chicago 1982; fonti in <http://aztecgods.blogspot.it/2008/06/birth-of-huitzilopochtli.html>

¹⁰⁴ *Protovangelo di Giacomo*, 1 ss.

Indice

PRESENTAZIONE	pag. 5
PARTE I	
LUCA MONTECCHIO <i>GLI ALLIEVI FAMOSI DEL MONACO DI AURILLAC, GERBERTO</i>	pag. 9
LILIANA TANGORRA <i>DOLORE E TENEREZZA: DECLINAZIONI ARTISTICHE DELLA VERGINE PARAMYTHIA E DELLA VERGINE “CONSOLA LA MIA PENA” IN DUE IMMAGINI BULGARE DEL XX SECOLO</i>	pag. 55
LUCA BOZZARELLO <i>RICERCHE SU EREMITI E PELLEGRINI NEL MEZZOGIORNO MEDIEVALE (SECC. VII-XI)</i>	pag. 81
ALESSANDRO CESAREO <i>IL FRANCESCO DELLA COMPILATIO: UN’IPOTESI DI RITRATTO DEL SANTO. ITINERARIO STORICO- LETTERARIO ALL’INTERNO DELLA COMPILATIO ASSISIENSIS.</i>	pag. 107

LIDYA COLANGELO

*VITA SEVERI. L'AGIOGRAFIA SEVERIANA: STORIA E
LEGGENDA*

pag. 147

MARIO CODA

*PER UNA BREVE STORIA DELL'ANAFORA EUCARISTICA
IN PROSPETTIVA MISTAGOGICA*

pag. 197

MARIANNA IAFELICE

*LA 'LIBRARIA' DEL CONVENTO DEI CAPPUCCINI DI SANTA
MARIA DELLE GRAZIE DI APRICENA NELL'INVENTARIO
DELLA SOPPRESSIONE MURATTIANA (1806-1815)*

pag. 305

ULDERICO NISTICÒ

*PER UNA BREVE STORIA DELL'ANAFORA EUCARISTICA
IN PROSPETTIVA MISTAGOGICA*

pag. 317

WALTER SCUDERO

*DELLA TOMBA VUOTA. DA UNA PIÙ IDONEA RILETTURA
DEL VANGELO DI GIOVANNI, LA TESTIMONIANZA
INDIRETTA MA INCONFUTABILE DELLA RISURREZIONE
DI CRISTO*

pag. 335

VITO SIBILIO

*PER UNA CONCORDANZA DEI RACCONTI DEI
VANGELI DELL'INFANZIA*

pag. 345

INDICE

pag. 413

La direzione della Rivista e gli autori riconoscono e rispettano i diritti di proprietà intellettuale delle immagini non di loro proprietà utilizzate per gli articoli a carattere scientifico editi in questo fascicolo. Direzione ed autori hanno compiuto ogni sforzo per identificare l'autore e il titolare dei diritti sulle immagini pubblicate riportandone l'origine con la maggiore precisione possibile e sono a disposizione di eventuali titolari di diritti che riscontrassero nell'uso delle stesse una eventuale violazione di tali diritti.

Finito nel mese di Dicembre 2017 presso Drengo Srl - Roma.