

CHRISTIANITAS

Rivista di Storia, Pensiero e Cultura del Cristianesimo

ISSN: 2281-7093

Numero 15-16
(2023-24)

Direzione:
Roberta Fidanzia, Giovanni Preziosi, Vito Sibilio

Direttore responsabile:
Angelo Gambella

© Angelo Gambella 2017-26 www.editoria.org
Edito da Centro Studi Femininum Ingenium APS
Già © 2012-17 Drengo Srl

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

CHRISTIANITAS



in collaborazione con

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
*Centro Studi Femininum
Ingenium*

Giovanni Franchi
*Università degli Studi
di Teramo*

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

Dimitrios Keramidas
*Pontificia Università
Gregoriana*

Nicoletta Lepri
*Opificio delle Pietre Dure
Firenze*

Grado Giovanni Merlo
Università di Milano

Luca Montecchio
*Accademia Angelica
Costantiniana*

Federica Monteleone
*Università degli Studi
di Bari*

† Giovanni Montefusco
Università Guglielmo Marconi

Giovanni Preziosi

Alessandra Ricci
Koc University - Istanbul

Giovanni Salmeri
Università Tor Vergata

Vito Sibilio
*Società di Storia Patria
per la Puglia*

Anna Slerca
*Università Cattolica
del Sacro Cuore*

Eugenia Toni

Marco Toti
Università di Messina

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

Presentazione

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

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

Il numero 15-16 presenta contributi e testi di Valerio Chiarocchi, Irene Gobbi, Giuseppe Lubrino, Giannicola Maraglino, Arturo Massa, Vito Sibilio.

La Direzione di Christianitas

Studi

VALERIO CIAROCCHI

***“Venga il tuo Regno”
Colletta e pericope evangelica della solennità di
Cristo Re dell’Universo
Ciclo “B”***

Introduzione

Il tema di questo lavoro è la Solennità di Cristo Re: essa è la festa più recente in onore del Signore, istituita sotto il pontificato di Pio XI, quale risposta ed attuazione concreta di quanto il Papa affermava nell’enciclica *“Quas Primas”* del 1925¹, ossia che l’unico rimedio al male veramente efficace è riconoscere la regalità di Cristo. La data stabilita dal pontefice fu l’ultima domenica d’ottobre, ma con la riforma liturgica prevalse l’idea (nel 1969) che fosse più consona l’ultima domenica del tempo ordinario, così da sottolineare quel senso escatologico del Regno che già permea la conclusione dell’anno liturgico, cosicché «ora può essere più chiaro che il Signore e Re glorificato è in generale non solo il punto cui mira l’anno liturgico, ma il nostro pellegrinaggio terreno»².

¹ PIO XI, *Quas primas. Lettera enciclica sulla regalità di Cristo*, 11 dicembre 1925, in «Acta Apostolicae Sedis» 17 (1925) 593-610, introduzione.

² A. ADAM, *L’anno liturgico, celebrazione del mistero di Cristo. Storia, teologia, pastorale*, “liturgia e vita” 4, LDC, Leumann (TO) 1987, 185.

L'anno liturgico è la celebrazione-memoriale del piano di salvezza di Dio operato in Cristo, nel corso di un anno, da parte della Chiesa: essa fa ciò mediante la proclamazione della Parola, la celebrazione dei Sacramenti e quelle attività volte a favorire la formazione e la crescita dei fedeli nella grazia. Il Tempo Ordinario o "Tempo durante l'anno" costituisce una larga parte dell'anno liturgico, e prova di ciò sono le trentaquattro domeniche che esso abbraccia. Non è una sorta di "contenitore" per le celebrazioni più svariate: nell'ordinarietà di ogni momento dell'anno liturgico si comprende che tutto è in funzione di Cristo Gesù, e a Lui solo tutto tende. Esso ripercorre, di domenica in domenica, la vita storica di Gesù Cristo, a partire dalla I domenica, nella quale si fa memoria del Battesimo di Cristo al Giordano, cioè l'inizio della sua vita pubblica, fino a chiudere l'Anno liturgico con la Solennità di Cristo Re dell'Universo. La tensione escatologica è forte, perché tutta la vita della Chiesa è in funzione dell'incontro con Cristo, per conformarci a Lui; la liturgia, mostrandoci le opere che Cristo compie nella sua vita pubblica, ci indica quindi quali ne dobbiamo compiere noi a sua somiglianza: essa ci mostra il modello e ci invita a imitarlo conformandoci a Lui³.

³ Non mancano i riferimenti alla regalità di Cristo anche nella patristica e nella teologia medievale: AGOSTINO D'IPPONA, *In Ioannis Evangelium. Tractatus CXV*, n.1, in J.P. MIGNE, *Patrologia Latina* 35; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia LXXXIV*, n.1, in: *Homilías sobre el Evangelio de San Juan (61-88)*, Ciudad Nueva, Madrid 2001, v. III, 260; TOMMASO D'AQUINO, *Super Ioannem*, in *Summa Theologiae*, C. XVIII, lect. 6; TEOFILATTO, *Apud san Tommaso d'Aquino, Catena Aurea. In Ioannem*, c. XVIII, v. 33-38. Riguardo l'Aquinate suggeriamo un buon contributo, benché oggi datato: L.J.

1. La preghiera “Colletta”

Testo latino

Omnipotens sempiterne Deus, qui in dilecto Filio tuo, universorum Rege, omnia instaurare voluisti: concede propitius; ut cunctae familiae gentium, peccati vulnere disgregatae, ejus suavissimo subdantur imperio. Qui tecum vivit et regnat in unitate.

Versione italiana

Dio onnipotente ed eterno, che hai voluto rinnovare tutte le cose in Cristo tuo Figlio, Re dell'universo, fa che ogni creatura, libera dalla schiavitù del peccato, ti serva e ti lodi senza fine.

Constatiamo che in entrambe viene evidenziato il ruolo regale di Cristo; c'è da notare che nel testo latino si sottolinea il fatto che i popoli sono disgregati dal peccato mentre nella versione italiana si punta l'attenzione sul fatto che tutte le creature sono libere dal peccato, grazie a Cristo stesso, che le ha liberate con il suo sacrificio.

1.1. L'origine storica della preghiera “Colletta”

La Colletta è la preghiera che conclude i Riti d'Ingresso della Messa, ma chiaramente essa è stata variamente

BATAILLON, *La diffusione manoscritta e stampata dei commenti biblici di San Tommaso d'Aquino*, in «Angelicum» 71 (1994) 4, 579-590.

considerata nel tempo e nei contesti liturgici dove era presente, a cominciare dal nome; nella tradizione ne riscontriamo due: *Oratio* e *Collecta*.

il Sacramentario Gregoriano e gli Ordines romani la riportano con il nome di *Oratio*, e le rubriche del Messale Romano, precisamente il *Ritus servandus* di Pio V, usa *Collecta* per indicare tale preghiera. In area franco-germanica si è notato che la prima orazione manca del titolo e spesso viene adoperato il termine *Collectio*, inoltre dopo il sec. VIII, nelle rubriche vengono usati parimenti *Oratio* e *Collecta*; la situazione non cambia né riguardo il Pontificale romano-germanico né gli *Ordines* V e X (sec. X) composti nella Renania; di recente, nel 1911, troviamo il termine *Oratio* nelle *Additiones et Variationes* di Pio X.

Ai giorni nostri, il Messale Romano dice così della Colletta:

«Il sacerdote invita il popolo a pregare; e tutti insieme con il sacerdote stanno per qualche momento in silenzio, per prendere coscienza di essere alla presenza di Dio e per poter formulare nel proprio cuore la preghiera personale. Quindi il sacerdote dice l'orazione, chiamata comunemente "colletta". Per mezzo di essa viene espresso il carattere della celebrazione e con le parole del sacerdote si rivolge la preghiera a Dio Padre, per mezzo di Cristo, nello Spirito Santo. Il popolo, unendosi alla preghiera ed esprimendo il suo assenso, fa sua l'orazione con l'acclamazione Amen»⁴.

⁴ *Principi e Norme per il Messale Romano*, 32.

1.2. Preghiera “Colletta”: le fonti

Essendo molto recente la Solennità di Cristo Re, la Colletta non ha fonti antiche, ma si deve andare al Messale in uso prima della riforma voluta dal Concilio Vaticano II: il testo è lo stesso e si concentra sulla necessità che tutta l’umanità, disgregata dal peccato si “sottometta” al Suo Regno; ma la versione italiana punta l’attenzione sulla liberazione delle creature dalla schiavitù del peccato, grazie al sacrificio di Cristo, affinché possano servire Dio e lodarLo senza fine.

1.3. Contenuto e attualizzazione della preghiera “Colletta”

Si è soliti fare derivare Colletta dal latino *colligere*, ossia *raccogliere*, cioè raccogliere le preghiere che ciascuno formula dentro di sé e le affida al celebrante, che pronunciando la Preghiera raccoglie le preghiere di tutti e le presenta al Signore; una Colletta ha una struttura ben precisa, e quella di Cristo re non fa eccezione:

1) Invocazione (menzione degli attributi divini): “*Dio onnipotente ed eterno*”.

2) Anamnesi (accenno ad un evento salvifico): “*Che hai voluto rinnovare tutte le cose in Cristo tuo Figlio, Re dell’universo*”.

3) Epiclesi: “*fa che ogni creatura, libera dalla schiavitù del peccato, ti serva e ti lodi senza fine*”.

4) Dossologia: “*per il nostro Signore Gesù Cristo, tuo Figlio, che è Dio e vive e regna con Te, nell’unità dello Spirito Santo, per tutti i secoli dei secoli*”.

Essa si svolge in quattro momenti, così riassumibili: invito, pausa di silenzio, recitazione, risposta; il contenuto della Colletta di Cristo Re lo possiamo delineare col Federici, quando afferma che la Colletta «*Fa l'anamnesi della volontà paterna che tutto ricapitola nel Figlio Re dell'universo, e rivolge l'epiclesi affinché l'universo liberato dalla schiavitù del peccato serva eternamente la Maestà divina*»⁵.

Nella gloria della regalità di Cristo, che chiude l'anno liturgico, vediamo chiaramente la manifestazione della Maestà divina del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo, regalità unica, visibile nel Figlio Risorto e Glorificato; nel commentare la Colletta vogliamo considerare anzitutto l'Invocazione, a Dio, onnipotente ed eterno, che può esaudire le preghiere dei suoi fedeli.

L'Anamnesi fa l'accento all'evento salvifico del rinnovamento d'ogni cosa nella persona di Cristo, morto e risorto, del quale si sottolinea la potestà assoluta sull'universo; l'Epiclesi, possiamo dire il cuore della Colletta, formula la richiesta a Dio di esaudire i suoi fedeli: nella fattispecie che ogni creatura, ormai liberata dal peccato grazie ai meriti di Cristo, possa servire e lodare Dio senza fine, sottomettendosi al suo regno d'amore e di pace; questo tema dell'amore e della pace è altresì ripreso da un altro testo eucologico, il Prefazio, il quale dice del Regno di Cristo che è «*Regno eterno e universale, Regno di verità e di vita, Regno di santità e di grazia, Regno di giustizia, di amore e di pace*».

⁵ T. FEDERICI, *Per conoscere Lui e la potenza della Risurrezione di Lui*, Dehoniane, Napoli 1988, 505. Per approfondire: BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla Risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.

La Dossologia conclude la preghiera richiamando l'attenzione a Dio, Unico ed in tre Persone, Padre, Figlio e Spirito Santo.

È importante sottolineare come la Colletta richiami alla mente nei suoi temi Ef 1,10: infatti, Paolo parla del Piano di Dio essenzialmente come riunione dell'universo intero in Cristo; Egli deve essere il Re dell'universo al quale darà senso, ragion d'essere, unità e consistenza.

Altro utile richiamo è quello di Gv 11,52 riguardo al fatto che il Piano di Dio riguarda ogni creatura, ossia che va ben oltre Israele: possiamo dire che con la Morte e Risurrezione di Cristo abbiamo l'atto di fondazione del nuovo Popolo di Dio, la Chiesa, composto da giudei e pagani, da tutte le nazioni e le razze; tutti insieme formeranno un unico popolo che darà lode perenne all'Altissimo.

Riguardo l'attualizzazione della Colletta è bene dire che chi ha deciso di servire Cristo ed a Lui s'è totalmente consacrato nello stato di vita che gli è proprio (consacrato, coniugato, ordinato) ha fatto veramente la scelta migliore: anzitutto perché non c'è nessuno al mondo migliore di Lui e poi perché Cristo è amico e fratello di tutti noi, compagno di viaggio fedele ed insostituibile; in questo senso allora Egli è Re: ci protegge, ci ama, ci sostiene, dunque non è un Re che tiranneggia, bensì un Re che serve e che ama: «Naturalmente queste affermazioni assumono tutta la loro realtà solo per chi considera Cristo come il Vivente, che ci sta vicino e con il quale possiamo dialogare e trattare più e meglio che con qualsiasi altra persona viva e

cara»⁶. Cristo è dunque il Re-Salvatore, Colui che rinnova ogni cosa, che libera tutte le creature affinché esse possano servirLo e lodarLo in eterno; non si tratta d'un re dispotico, ma d'un sovrano che si prende cura dei sudditi, si fa carico dei loro bisogni e li conosce uno per uno.

2. Pericope secondo Giovanni

33 Pilato allora rientrò nel pretorio, fece chiamare Gesù e gli disse: «Tu sei il re dei Giudei?». 34 Gesù rispose: «Dici questo da te oppure altri te l'hanno detto sul mio conto?». 35 Pilato rispose: «Sono io forse Giudeo? La tua gente i sommi sacerdoti ti hanno consegnato a me; che cosa hai fatto?». 36 Rispose Gesù: «Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù». 37 Allora Pilato gli disse: «Dunque tu sei re?». Rispose Gesù: «Tu lo dici: io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce».

⁶ V. RAFFA, *liturgia festiva: per l'omelia e la meditazione, anno A – B – C*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, 871. Cfr. FRANCESCO, *Angelus*, 25 novembre 2018, in https://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2018/documents/papa-francesco_angelus_20181125.html#:~:text=Ges%C3%B9%20oggi%20ci%20chiede%20di,dalle%20prove%20di%20ogni%20giorno. (consultato il 24 ottobre 2024).

2.1. Commento esegetico-teologico della pericope

Passiamo ora a vedere la pericope nel suo contesto, osservando alcuni termini significativi del testo greco e facendo un breve commento esegetico – teologico della stessa. È evidente che la traduzione italiana è un adattamento del testo originale greco; per andare a fondo nel significato della pericope è necessario soffermarci sull'originale greco e cogliere quelle sfumature e quegli accenti così precisi della lingua greca classica: come si può arguire, neanche la migliore traduzione può rendere al meglio un testo che non la lingua in cui fu pensato e scritto.

Cogliamo ora gli aspetti più interessanti di alcuni termini presenti nella pericope:

vv.33: vi troviamo ἐφώνησεν, un aoristo, terza persona singolare, da φωνέω, ossia *“fece chiamare”*, poiché Gesù non poteva entrare da solo nel pretorio né esservi introdotto dai Giudei. Sul pronome σὺ, cioè *tu* (*“Tu sei il re dei Giudei”*) rivolto da Pilato a Gesù possiamo vedervi una semplice richiesta, o la meraviglia di chi non crede ai suoi occhi (l'aspetto di Gesù non era certo attraente); o forse il disprezzo o almeno un'amara ironia, come se Pilato fosse deluso da quel sovrano così poco regale. Altro termine utile da indicare è βασιλεὺς, predicato nominale preceduto dall'articolo determinativo, a sottolineare che non si tratta di un re qualunque, ma di quello atteso da tutti i Giudei, anche quelli non residenti in Palestina.

vv.34: a questo versetto troviamo l'aggettivo sostantivato ἄλλοι, cioè *“gli altri”*, coloro che accusano Gesù; se Pilato riferiva l'accusa nel senso che Gesù si riteneva Messia, la risposta doveva essere affermativa, ma

nello stesso tempo sottraeva la questione alla competenza di Pilato.

vv.35: il pronome personale ἐγὼ (*io*) accanto all'aggettivo Ἰουδαῖος (*Giudeo*) mostra la reazione di Pilato: egli è forse un giudeo perché gli venga un'idea simile, cioè di un Messia? Vi è infine l'aoristo ἐποίησας, seconda persona singolare (fare, eseguire); si tratta d'un aoristo complessivo, cioè che può abbracciare un tempo molto lungo, purché tale periodo venga considerato come un unico blocco: la domanda è formale, essa dà inizio al processo vero e proprio; Gesù ora è tenuto a rispondere, ed in modo esauriente.

vv.36: vi troviamo il sostantivo βασιλεία (regno): Gesù afferma che il suo Regno non è di questo mondo e la risposta è giuridicamente ineccepibile, poiché mostra il punto di vista sotto cui deve essere considerata tutta l'attività di Gesù: mancando tale impostazione, ogni azione di Gesù potrebbe essere politicamente incriminabile.

Verso la fine del vv.37 troviamo μαρτυρήσω, aoristo, prima persona singolare, da μαρτυρέω (*essere testimone*): qui indica che Gesù non ricerca la verità ma la conosce e la può indicare. Quanto or ora detto è avvalorato dal fatto che subito dopo c'è ἀλήθεια, il sostantivo che si traduce con *verità*: questa parola era –e lo rimane-, per chi riflette su sé stesso e sul mondo, assolutamente provocatoria.

Concludiamo questo breve *excursus* con ἀκούει (*udire, sentire*), indicativo presente, terza persona singolare, da ἀκούω, citando Gianfranco Nolli: «Gesù non è un maestro che *possiede* la verità (molto meno che la

ricerca) ma è *il* maestro e nessuno può trovare la verità se non ascolta Lui solo»⁷.

Riguardo alla struttura di Gv 18,33-37, ci sono da fare alcune opportune osservazioni, tenuto conto del fatto che la scena della comparizione di Gesù dinanzi al procuratore romano è molto ben strutturata: l'evangelista precisa fin dall'inizio che i giudei non entrano nel pretorio per non divenire impuri e poter così celebrare la Pasqua imminente (cfr. Gv 18,28), e visto che l'interrogatorio si svolge inevitabilmente entro il pretorio, Giovanni configura l'azione scenica come segue: fa uscire Pilato dal pretorio per parlare ai giudei e lo fa rientrare per interrogare Gesù.

In base ai movimenti di Pilato la narrazione si divide in sette sezioni: le sezioni I (18,39-42), III (18,38b-40), V (19,4-7), VII (19,12-16), si svolgono all'esterno del pretorio, mentre le sezioni II (18,33-38a), IV (19,1-3), VI (19,8-11) sono ambientate entro il pretorio; il vangelo della Solennità di Cristo Re, Ciclo B, corrisponde alla II sezione, ricca di elementi teologici sulla regalità di Cristo ben più delle altre sezioni.

Dopo aver prestato attenzione ad alcuni termini del testo greco ed alla struttura della pericope vogliamo fare un breve commento della stessa: il vv.33 entra subito nel vivo della questione, perché contiene la domanda che, secondo i quattro evangelisti, è la prima cosa che Pilato domanda a Gesù, e la risposta è affermativa; la stessa domanda viene ripetuta al vv.37, ma al contrario del vv.33 dove *“Re dei Giudei”* assumeva un significato volutamente ambiguo, qui Pilato vuol mettere in chiaro

⁷ G. NOLLI, *Evangelo secondo Giovanni*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, 270.

almeno un punto: “*dunque tu si re?*” aspettandosi che questa affermazione sarebbe stata respinta.

Gesù invece l'accettò in pieno, giacché risponde: “*Sono veramente re come tu dici*”; inoltre va notato che già al vv.36 la risposta di Gesù mirava a distinguere l'equivoco della domanda iniziale: la sua non è regalità d'un mondo visibile e materiale, ma d'un mondo ideale; riguardo al fatto che Gesù dica che chi è nella verità Lo ascolta (vv.37), Egli parla della verità di Dio, che va intesa in senso di fedeltà: «In virtù dell' alleanza, Dio, s'impegna a proteggere il proprio popolo, se questi rimane fedele. La verità di Dio è la sua fedeltà all' alleanza»⁸.

Il processo di Gesù dinanzi a Pilato è la pericope centrale del racconto giovanneo della Passione e ne è la parte più curata ed elaborata, sia dal punto di vista letterario che teologico; va da 18,18 19,16 ed è strutturata in sette scene ben ordinate, in forma chiastica, in base ai verbi di “*entrata*” e di “*uscita*” di Pilato, riportati simmetricamente dall'evangelista.

Le scene principali sono i due colloqui tra Gesù ed il procuratore romano, all'interno del pretorio (18,33.38a e 19,8-12); i due brani hanno un argomento comune: la regalità di Gesù; e un'articolazione letteraria identica: si snodano attraverso una triplice domanda ed una triplice risposta.

⁸ C. BOISMARD, *La regalità universale di Cristo (Gv 18,33b-37)*, in *La Parola per l'Assemblea festiva*, 34 T.O., *Cristo Re, ciclo B*, Queriniana, Brescia 1973, 83. Cfr. BENEDETTO XVI, *Omelia per la Solennità di Cristo Re*, 25 novembre 2012, in https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121125_nuovi-cardinali.html (consultato il 24 ottobre 2024).

Abbiamo qui, di fronte tra loro, due opposte concezioni di sovranità, che il lettore può individuare plasticamente raffigurate nei due personaggi che si confrontano, prima che nelle loro stesse parole: Pilato rappresenta una regalità terrena e dispotica, Gesù, esponente d'una regalità umanamente incomprensibile: «Gesù e Pilato sono antitetici e rappresentano due visioni e due forme di potere contrapposte. Per capire il tipo di regalità incarnato e proposto da Gesù, non ci si può rifare – sembra dire Giovanni – alla sovranità di cui Pilato è l'espressione, sotto pena di stravolgere il significato»⁹.

Nel quarto vangelo, è bene ricordarlo, diversamente dai sinottici i termini “*re*” e “*regno*” ricorrono poche volte al di fuori del contesto della Passione: sei volte in tutto nei restanti 19 capitoli; mentre nei soli capitoli 18 e 19 compaiono per ben quattordici volte e questo perché Giovanni vuole che il lettore “legga” la regalità di Cristo nel modo giusto, ossia nella prospettiva della Passione e della morte. Certamente Pilato non credeva del tutto alle accuse che sentiva, ma il terreno su cui erano scesi gli accusatori era delicato per lui e lo obbligava a scendervi anch'egli: a lui, rappresentante di Roma, veniva deferito un imputato accusato di congiurare contro Roma, ed egli, nonostante gli fosse chiara l'infondatezza dell'accusa, non poteva fare a meno di trattare il caso. Gesù ha rivendicato la sua regalità dinanzi a Pilato, preoccupandosi di fare capire in che senso la esercitasse; paradossalmente, Egli

⁹ M. LENOCI, *Due regalità a confronto*, in *Ascolta la parola, “lectio divina” per la liturgia domenicale e festiva, ciclo “B”, parte 4*, Messaggero, Padova 1991, 296. Cfr. J. SCOGNAMIGLIO CLÀ DIAS, *L'inedito dei vangeli*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012.

comincia a regnare proprio quando tutto sembra ormai perduto e il processo-farsa intentatogli diventa il momento iniziale di quella sorta d'intronizzazione "*sui generis*" che culminerà nella crocifissione: «È, infatti, grazie alla sua "elevazione" sulla croce che Cristo passa in testa ai redenti per condurli alla destra di Dio, in cielo»¹⁰.

Il potere di Cristo, dunque, consiste nell'aver strappato al peccato gli uomini per ricondurli al Padre, concretizzando così le profezie dell'AT (cfr. Prima lettura, Dn 7, 13-14) e realizzando quanto detto nell'Apocalisse giovannea (cfr. Seconda lettura, Ap 1,5-8); «Gesù è stato inviato ed è venuto per comunicare agli uomini una realtà che libera, la realtà eterna, oggetto essenziale della Rivelazione per la quale il Verbo si è incarnato»¹¹.

La scena del processo descritta in Gv 18,33-37 ha veramente del paradossale, perché per quanto sembri che sia Pilato a giudicare Gesù, in realtà avviene il contrario, proprio per il fatto che il Giudice vero è Lui, l'imputato, colui che dà la giusta sentenza secondo che la sua testimonianza sia accolta o rifiutata (Gv 18,37: "*Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce*"); Egli è il Re, il Giusto per eccellenza, perché il suo regno non è "*da*" questo mondo, ad indicare la totale estraneità di Gesù alla concezione umana del potere.

«Da un capo all' altro del racconto S. Giovanni sembra voler sottolineare l'aspetto paradossale della comparizione di Cristo davanti a Pilato: ad ogni istante le apparenze sono profondamente in contrasto con la realtà

¹⁰ C. BOISMARD, *La regalità universale di Cristo*, in *La parola per l'assemblea festiva*, 48. Cfr. PIO XI, *Quas primas*, nn. 21-23.

¹¹ A. NOCENT, *Celebrare Gesù Cristo, l'anno liturgico: T.O.*, Cittadella, Assisi 1996, 174. Cfr. PIO XI, *Quas primas*, n. 25.

dei fatti, giudicati alla luce di Dio e del suo piano salvifico»¹².

Questo della regalità è un tema importantissimo nella Scrittura: vogliamo aggiungere ulteriori note d'approfondimento: nella sua accezione la *basiléia* indica l'esercizio legittimo della sovranità nella vita associata; Karl Ludwig Schmidt afferma: «Dal punto di vista teologico importante è soprattutto l'attribuzione - strettamente collegata all'uso veterotestamentario e giudaico- del titolo di re a Dio e al Cristo e la corrispettiva tendenza a svalutare la regalità degli uomini»¹³. Bertold Klappert va più in là e vede giustamente in chiave escatologica questa regalità, quando afferma: «Sebbene Gesù ponga la realizzazione della sovranità di Dio nel futuro, ciò non di meno questo futuro, con la sua incalzante vicinanza, getta la sua ombra nel presente»¹⁴. Collegata alla regalità sta l'idea di verità (*alethéia*), richiamata da Cristo dinanzi a Pilato: «La verità che Gesù annuncia e incorpora, non nasce da Lui, ma rimanda alla sua origine in Dio. Nel dialogo con Pilato, Gesù si definisce testimone della verità divina [...] la verità insita in Gesù è l'automanifestazione della definitiva realtà divina, cioè si qualifica come rivelazione»¹⁵.

¹² C. BOISMARD, *La regalità universale di Cristo*, in *La parola per l'assemblea festiva*, 69.

¹³ K.L. SCHMIDT, *basileiá*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 1-15, Paideia, Brescia 1965 ss, vol. II, 167.

¹⁴ B. KLAPPERT, *basileiá*, in L. MONLOUBOU - F.M. DU BUIT (edd.), *Dizionario biblico storico-critico*, Borla, Roma 1987, 1532.

¹⁵ H.G. LINK, *alhetéia*, in L. MONLOUBOU - F.M. DU BUIT (edd.), *Dizionario biblico storico-critico*, 1970.

2.2. Attualizzazione della pericope

Dopo aver analizzato nei suoi vari aspetti e componenti la pericope, cerchiamo di comprendere quale messaggio la Liturgia vuole dare al Popolo di Dio riunito per celebrare l'Eucaristia; è evidente che il messaggio che la proclamazione di Gv18,33-37 è questo: Cristo è Re, veramente Re, di tutti e di ciascuno, ma lo è in modo particolare.

Egli vuol essere l'unico Re per l'umanità che ha redento, ma si tratta d'una maestà che non s'impone con la forza, bensì con la mansuetudine; è la maestà del Figlio che sceglie consapevolmente la via difficile del Calvario per concretizzare il piano salvifico del Padre e rendere testimonianza alla verità: «La verità qui non significa una filosofia, ma la realtà eterna in rapporto a quella che non passa: la realtà di Dio»¹⁶.

È bene dire in questa fase che la Chiesa, sottomessa al Regno del Cristo, di cui confessa e proclama la regalità, non costituisce il regno di Dio; essa può annunciarlo come sua speranza ultima per sé e per l'umanità intera; «Il regno attuale di Gesù Cristo non si distingue altrimenti che con la fede, nell'attesa del giorno in cui Egli “rimetterà il Regno a Dio suo Padre dopo aver distrutto l'ultimo nemico: la morte” (1Cor 15,24 ss)»¹⁷: fino ad allora la Chiesa avrà nella preghiera l'unico potere.

¹⁶ A. NOCENT, *Celebrare Gesù Cristo*, 174. Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa. Omelie*, Ares, Milano 2022, 181.

¹⁷ H. ROUX, *Regno*, in J.J. von ALLMEN (ed.), *Vocabolario biblico*, A.V.E., Roma 1975, 403.

La liturgia ci pone così dinanzi a Cristo Re, che è tale perché ha riscattato l'umanità versando il Suo Sangue in Croce e non con discorsi anche profondi ma privi di valore salvifico: «Sull'orologio della famosa Università di Oxford, in Inghilterra, sono scritte le parole: "Le ore passano, ti saranno imputate a debito". Forse la frase necessita di un radicale aggiornamento. Dopo l'ora di Cristo, le nostre ore vissute con Lui ci sono computate a credito»¹⁸.

3. Applicazione pastorale: come Cristo di manifesta a noi, oggi

La Sacra Scrittura sente in tutte le sue componenti questa regalità: la liturgia ci presenta dei testi tra loro lontani cronologicamente, ma vicini nel messaggio; la prima lettura ci presenta una visione di Daniele: la portata profetica di questo testo nell'ultima domenica dell'anno liturgico è evidente: l'Uomo che appare sulle nubi del cielo è Gesù Cristo, Re dell'universo, Colui che tutti i popoli servono; così anche la seconda lettura, tratta dall'Apocalisse, nella quale si afferma che Cristo è il Re dei re, il primogenito dei morti, il testimone fedele: «Questa posizione eccezionale che Egli occupa all'interno della storia e del cosmo, ci richiama a considerare il fine della storia alla luce del piano universale di Dio: solo

¹⁸ M. ORSATTI, *La gloria di Cristo splende nell'ora suprema, in Croce*, in G. RAVASI (ed.), *La Bibbia per la famiglia, NT*, vol. I, San Paolo, Milano 1998, 356.

entro tale piano di Dio tutto trova compimento e perfezione»¹⁹.

È, tuttavia, nel vangelo che Cristo stesso si proclama re, rendendo piena la comprensione della Scrittura: è un re indifeso, eppure Egli ci mostra come nella sua Passione ha inizio quel mondo nuovo che nasce dalla sua Risurrezione; non è un re trionfalistico, ma un sovrano che ha per trono una croce: questo strumento di morte diviene simbolo di speranza e conversione.

Ricapitolando

Ripercorriamo le tappe di questo lavoro: abbiamo considerato anzitutto la Solennità di Cristo Re nel contesto più ampio del Tempo Ordinario, passando poi ad analizzare due testi della celebrazione, ossia la Preghiera Colletta per i testi eucologici e la Pericope evangelica per quelli biblici, andando alle fonti, facendone un breve commento e un'attualizzazione, per meglio comprendere quale messaggio la liturgia ci offre celebrando la solennità di Cristo Re. È evidente che un lavoro del genere non è esaustivo, giacché non si sono considerati tutti i testi della celebrazione, ma solo due, in qualche modo rappresentativi della Solennità di Cristo Re; ma esso è uno spunto per future e più approfondite ricerche, utili ed indispensabili per chi vuol favorire lo sviluppo della coscienza liturgica e la crescita stessa delle comunità cristiane talvolta non sono ricolme di tale coscienza ma volenterose nel crescere, certamente

¹⁹ E. LODI, *Schemi di omelia domenicale secondo il nuovo lezionario: 34° T.O.*, in *Rivista di Pastorale Liturgica*, 9 (1971) 48, 539. Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, 182.

bisognose di quella cura che è dovere prestare da parte di chi ne ha sia i mezzi sia il compito, tra gli operatori pastorali. Un lavoro che ha per sfondo la pastorale liturgica impegna inevitabilmente chi lo svolge ad assumersi in prima persona questo impegno, nel rispetto sia delle norme sia dei fratelli cui rivolge il suo operato; un impegno più volte richiamato e auspicato dal Magistero: a noi il compito di tradurlo in gesti concreti²⁰.

²⁰ Cfr. C. MACALE, *Gesù Cristo, Re dell'Universo, Lectio Anno B*, in «Rivista di Pedagogia Religiosa» online, 22 novembre 2012, in <https://www.rivistadipedagogiareligiosa.it/?p=13963> (consultato il 24 ottobre 2024).

IRENE GOBBI

Cirillo, Ipazia, l'impero: razionalità e strategie di potere nella violenza tardoantica

Per comprendere il complesso gioco di alleanze che si dispiegò durante il concilio di Efeso e nelle successive vicende culminate nel completo trionfo della sede alessandrina (433) è necessario prendere in considerazione eventi anche molto lontani nel tempo, perché in ultima istanza vi si possono scorgere *in nuce* elementi che contribuirono alla vittoria politica e teologica di Cirillo di Alessandria: a mio parere, le azioni del vescovo alessandrino fra gli anni 412 e 415 non furono altro che le prove generali di una strategia che avrebbe utilizzato con sempre crescente successo durante gli anni della sua presidenza conciliare, basata in primo luogo su un'attenta condotta volta ad acquisire il più ampio supporto possibile dalla corte imperiale. Solo negli ultimi decenni si è timidamente iniziato a collocare le dinamiche strettamente locali (e apparentemente circoscritte alla sola città di Alessandria) del primo periodo episcopale di Cirillo nel quadro più ampio della politica inaugurata

durante la reggenza di Pulcheria (414-416) nei confronti del fratello Teodosio II, ancora minorenne¹.

In Italia, gli studi più approfonditi sulle drammatiche vicende che hanno coinvolto Cirillo agli esordi del suo governo ecclesiastico sono certamente quelli di Silvia Ronchey, che ha sviluppato una teoria originale basata su un'attenta rivalutazione delle fonti, in particolare Socrate Scolastico e Damascio². Giustificata da un effettivo *fil rouge* che pare unire i resoconti di questi due autori, Ronchey si è spesso soffermata sul concetto di φθόρος, l'invidia che avrebbe colpito il vescovo spingendolo ad osteggiare Ipazia con ogni mezzo fino al tristemente noto epilogo del 415: dunque un'invidia nata come sentimento personale e tramutatasi, nella mente degli zeloti cristiani che attorniavano Cirillo, in sentire collettivo³.

«Ftonos personificato si levò in armi contro di lei»,
denuncia il cristiano Socrate. La parola φθόρος, fin

¹ Cf. W.F. BEERS, «“Furnish Whatever Is Lacking to Their Avarice”: The Payment Programme of Cyril of Alexandria», in N.S.M. MATHEOU – T. KAMPIANAKI – L.M. BONDIOLI (ed.), *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities*, Brill, Leiden 2016, 67-83.

² Riporto qui i contributi a mio parere più significativi: S. RONCHEY, «Filosofa e martire: Ipazia tra storia della chiesa e femminismo», in R. Raffaelli (ed.), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma (Atti del Convegno di Pesaro, 28-30 aprile 1994)*, Commissione per le Pari Opportunità della Regione Marche, Ancona 1995, 449-465; EAD., *Ipazia. La vera storia*, Rizzoli, Milano 2011; EAD., «Perché Cirillo assassinò Ipazia?», in *Tolleranza religiosa in età tardoantica IV-V secolo. Atti delle Giornate di studio sull'età tardoantica (Roma, 26-27 maggio 2013)*, Università degli Studi di Cassino, Cassino 2014, 135-177; EAD., «Morte accidentale di una professoressa. In margine a un recente libro su Ipazia», *Medioevo greco* (2018), 351-371.

³ S. RONCHEY, «Perché Cirillo assassinò Ipazia?», 141-142.

dai primordi della lingua greca, indica una «malizia» che si esprime in «gelosia» dell'eccellenza altrui, che si tratti di ricchezza o successo o generica fortuna.⁴

La studiosa ha creduto anche di cogliere una sottile e sferzante allusione alla presunta invidia di Cirillo in un passaggio delle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli⁵, poeta particolarmente legato al vescovo e forse persino suo accompagnatore durante il concilio di Efeso⁶. Accettando la datazione proposta da Enrico Livrea per la pubblicazione del grande poema epico⁷, Nonno avrebbe cripticamente accusato Cirillo di un crimine commesso trent'anni prima (se non di più): un'ipotesi che – la stessa Ronchey ne è consapevole – lo studioso parrebbe escludere per invidia di prove⁸.

Il mio articolo, pur partendo ovviamente dalle medesime fonti prese in esame da Ronchey, cercherà di inquadrare le vicende che condussero alla morte di Ipazia in un piano più ampio ed eminentemente politico, a dimostrazione dell'esistenza di una strategia razionale in Cirillo che poco aveva da spartire con l'impulsività attribuitagli da gran parte del mondo accademico occidentale.

⁴ *Ibid.*, 141.

⁵ Cf. NONNUS PANOPOLITANUS, *Les Dionisiaques*, III, Chants 6-8, texte établi et traduit par P. CHUVIN, Paris 1985, 121-124.

⁶ E. LIVREA, «Il poeta e il vescovo. La questione nonniana e la storia», *Prometheus. Rivista quadrimestrale di studi classici* (1987) 122.

⁷ Cf. *ibid.*, 108: il periodo indicato da Livrea si situa fra la morte di Cirillo (444) e il concilio di Calcedonia (451).

⁸ Cf. S. RONCHEY, «Perché Cirillo assassinò Ipazia?», 142 (n. 14).

Socrate Scolastico, nel settimo libro della Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, ci offre una ricostruzione non del tutto obiettiva, ma comunque imprescindibile, degli anni più irrequieti dell'episcopato di Cirillo⁹. Il racconto di Socrate dipinge un'Alessandria segnata ben più di altre metropoli dell'impero da una violenza endemica, in parte denunciata dallo stesso Cirillo¹⁰, il quale tuttavia non esita a servirsene per difendere la propria comunità e, contemporaneamente, il prestigio della propria carica. In questo «mondo caratterizzato da un'assenza raggelante di freni legali all'esercizio del potere», come bene ha sintetizzato Brown¹¹, l'interpretazione che è stata preferita dagli studi più recenti ritrae un giovane vescovo alle prese con una massa di fedeli notoriamente irruente e che spesso sfugge al suo controllo¹², ma, come vedremo, correlando i primi avvenimenti del suo episcopato con le contemporanee linee politiche imperiali, si possono trarre delle conclusioni assai diverse. È davvero curioso che pochissimi studiosi abbiano preso in considerazione questa connessione fra Alessandria e Costantinopoli, quando è evidente che le relazioni fra vertice imperiale ed episcopato alessandrino approdarono ad un livello inedito proprio durante il governo di Cirillo,

⁹ SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiastica (Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία)*, VII, Capp. VII.XIII-XV, PG 67, coll. 749.760-769.

¹⁰ Si veda, ad esempio, la *Settima lettera festale* del 419 (in ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Festal Letters 1-12*, translated by P.R. Amidon, ed. by J. O'Keefe, Fathers of the Church Series, The Catholic University America Press, Washington DC 2009, 125-136).

¹¹ P. BROWN, *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, Donzelli, Roma 1996 (orig. inglese: 1992), 73.

¹² Cf. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Select Letters*, ed. by L.R. Wickham, Clarendon Press, Oxford 1983, xvi.

oltrepassando addirittura il rapporto politicamente quasi simbiotico che aveva unito Teofilo a Teodosio I¹³. Gli imperatori della dinastia teodosiana offrirono, più o meno consciamente, mezzi e opportunità tali che nel giro di pochi decenni la Chiesa di Alessandria divenne la prima e quasi del tutto incontrastata potenza politica in Oriente¹⁴.

Alla morte di Teofilo, il 18 di *paopi* (15 ottobre) del 412, Alessandria fu sconvolta da tre giorni di feroce guerra civile fra i partiti dei due principali candidati al trono di san Marco: l'arcidiacono Timoteo, ecclesiastico anziano e favorito da una lunga carriera all'ombra del defunto vescovo, e il nipote di Teofilo, Cirillo, all'epoca un semplice lettore¹⁵. Abbondanzio, il «comandante delle

¹³ Cf. E.J. WATTS, *Riot in Alexandria: Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2010, 190-205. Sulle risonanze agiografiche della stretta collaborazione fra Teofilo e Teodosio, si veda il Cap. XIII degli *Annali* di Eutichio di Alessandria (Sa'id ibn Bitriq), un testo dei primi decenni del X secolo che però conserva tracce di una ricchissima tradizione orale probabilmente risalente ai tempi di Cirillo (cf. EUTICHIO DI ALESSANDRIA, *Annali*, introduzione, traduzione e note a cura di B. Pirone, Franciscan Centre of Oriental Studies, Cairo 1987; cf. anche la fondamentale analisi di T. ORLANDI, «Theophilus of Alexandria in Coptic Literature», *Studia Patristica* (1985) 100-104).

¹⁴ Cf. E.J. WATTS, *Riot in Alexandria*, 191: «In the end, Theophilus and Cyril represent two figures who articulated a set of evolving rationales to justify imperial and episcopal cooperation as well as the new activities this close relationship permitted».

¹⁵ Il lettorato era ed è tuttora uno degli ordini minori della gerarchia cattolica e ortodossa. Nella Chiesa antica questo ufficio, considerato il primo livello del *cursus honorum* ecclesiastico, rivestiva un'importanza assolutamente non scontata, perché aveva il compito di comunicare brevi esegesi di passi biblici e testi devozionali alle grandi

truppe» in Egitto, si schierò apertamente con Timoteo¹⁶, ma inspiegabilmente i partigiani di Cirillo, in gran parte monaci, trionfarono¹⁷. Molti, sulla base di alcuni manoscritti armeni contenenti il testo di Socrate, emendano questo passaggio sostituendo il nome di Cirillo a quello di Timoteo, in modo da spiegare più agevolmente la vittoria del primo sul secondo. Susan Wessel, ad

masse dei fedeli illetterati; non a caso le legislazioni dell'epoca lamentano che questa carica venisse riservata a bambini (come fu per esempio il caso dell'imperatore Giuliano, cf. H.Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven-London 1995, 224). I tre maggiori vescovi di Alessandria – Atanasio, Teofilo e Cirillo – iniziarono le loro carriere come lettori in giovane età: Teofilo addirittura quando non era ancora adolescente, Cirillo probabilmente intorno ai 25 anni (cf. M. HAASE, «Hypatia's Death According to Socrates, *Hist. eccl.* 7.15: A Textual Commentary», in D. LAVALLE NORMAN – A. PETKAS (ed.), *Hypatia of Alexandria: Her Context and Legacy*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, 256-257).

¹⁶ SOCRATES SCHOL., *Historia*, VII, Cap. VII, PG 67, col. 740: Στάσεως δὲ διατοῦτο μεταξὺ τοῦ λαοῦ κινηθείσης, συνελαμβάνετο τῷ μέρει Τιμοθέου ὁ τοῦ στρατιωτικοῦ τάγματος ἡγεμὼν Ἀβουδάτιος.

¹⁷ Cirillo si giovò anche del supporto dei parabolani, chierici minori in origine impiegati nell'assistenza ai malati e divenuti milizie armate al soldo del vescovo di Alessandria già ai tempi di Teofilo. Nell'immaginario comune e in gran parte anche nella storiografia recente, i parabolani sono stati considerati i responsabili di ogni disordine cittadino per tutta la prima metà del V secolo, ma le fonti smentiscono questa interpretazione. È quasi certamente da escludere, per esempio, che presero parte all'assassinio di Ipazia (vedi *infra*), visto che le *Costituzioni Teodosiane* del 416 che li nominano non fanno assolutamente menzione del loro coinvolgimento nel crimine, che pure ebbe un'ampia eco in tutto l'impero. Per una concisa storia di questa confraternita e dell'oscillazione etimologica fra «parabolani» e «parabalani», si veda G.W. BOWERSOCK, «Parabalani: A Terrorist Charity in Late Antiquity», *Anabases* (12/2010) 45-54.

esempio, si è a lungo soffermata su questo particolare redazionale¹⁸, pur giungendo a conclusioni che non condivido: ritengo che il supporto di Abbondanzio a Cirillo potrebbe essere frutto di uno dei molti *networks* locali ereditati da Teofilo, ma, senza correggere il testo di Socrate, è possibile anche sostenere che la folla dei monaci, fra i quali aveva soggiornato lo stesso Cirillo, risultò una forza dirompente per lo stesso esercito regolare¹⁹; in fondo, è una dinamica che si ripeterà in parte anche durante l'aggressione pubblica contro il prefetto, di cui discuterò più avanti.

Il tentativo da parte del *comes rei militaris* di ostacolare l'ascesa di Cirillo preannunciava un durissimo conflitto con il governo civile e soprattutto con il prefetto augustale Oreste, che avrebbe impegnato il giovane vescovo per i successivi tre anni.

Come avevano temuto i rappresentanti del consiglio cittadino, Cirillo esordì sulla scena pubblica calcando le orme dello zio: dispose immediatamente la chiusura forzata delle chiese dei novazianisti e spogliò il loro vescovo, Teopempto, di tutti i suoi beni, probabilmente per segnalarsi quale campione indiscusso dell'ortodossia nicena e lanciare inoltre un chiaro monito a chiunque avesse osato alimentare forme di dissenso all'interno della comunità cristiana²⁰. È stata anche avanzata una

¹⁸ Cf. S. WESSEL, «Socrates' narrative of Cyril of Alexandria's episcopal election», *The journal of theological studies* (52/2001) 98-104.

¹⁹ Pure E.J. WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2006, 337 (n. 22) rifiuta la correzione del testo, anche se su basi parzialmente diverse. Sulla carica di Abbondanzio si veda N. RUSSELL, *Cyril of Alexandria*, Routledge, London-New York 2000, 207 (n. 33).

²⁰ SOCRATES SCHOL., *Historia*, PG 67, col. 752: Εὐθέως οὖν Κύριλλος

suggestiva ipotesi secondo la quale i novazianisti si sarebbero schierati con Timoteo durante i torbidi successivi alla morte di Teofilo: di conseguenza, la soppressione della comunità da parte di Cirillo andrebbe interpretata non come una misura in linea con le direttive teodosiane, ma alla stregua di una vera e propria vendetta personale per il loro mancato supporto politico²¹; tuttavia nessuna fonte – nemmeno Socrate, con le sue evidenti simpatie novazianiste! – fornisce queste informazioni. Ma se questa drastica misura non sollecitò alcun intervento da parte degli ufficiali imperiali, un incidente minore di qualche tempo dopo provocò un'*escalation* dagli effetti ben più gravi ed estesi per l'intera cittadinanza.

I rappresentanti dell'influente comunità ebraica alessandrina denunciarono al prefetto un γραμματιστής di nome Ierace, noto ammiratore di Cirillo, accusandolo di aver tentato di provocare una sommossa popolare. Oreste, mostrando apertamente la sua ostilità nei confronti del vescovo neoeletto, senza alcun tipo di processo sottopose Ierace alla fustigazione pubblica²². Fu

τὰς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ναυαπανῶν ἐκκλησίας ἀποκλείσας, πάντα μὲν αὐτῶν τὰ ἱερὰ κειμήλια ἔλαβεν· τὸν δὲ ἐπίσκοπον αὐτῶν θεόπεμπτον, πάντων ὧν εἶχεν ἀφείλετο. Si veda il commento di questo passaggio da parte di W.F. BEERS, «Bloody Iuvenalia. Hypatia, Pulcheria Augusta, and the beginnings of Cyril of Alexandria's episcopate», in D. L'AVALLE NORMAN, A. PETKAS (ed.), *Hypatia of Alexandria: Her Context and Legacy*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, 74.

²¹ E.J. WATTS, *Hypatia: The Life and Legend of an Ancient Philosopher*, Oxford University Press, Oxford 2017, 108.

²² SOCRATES SCHOL., *Historia*, PG 67, coll. 761-764: Ἦν δὲ ἐν αὐτοῖς τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰέραξ, ὃς γραμμάτων μὲν τῶν πεζῶν διδάσκαλος ἦν· διάπυρος δὲ ἀκροατὴς τοῦ ἐπισκόπου Κυρίλλου καθεστώς, καὶ περὶ τὸ

probabilmente questa esplicita parzialità del prefetto che spinse Cirillo a trattare direttamente con i capi ebrei, intimando loro di cessare immediatamente ogni ostilità contro la comunità cristiana. I rappresentanti della comunità ebraica dovettero pensare che la minaccia velata di Cirillo non fosse altro che «a badly concealed bluff»²³.

Una notte, un gruppo di ebrei attirò con l'inganno i cristiani davanti alla chiesa di sant'Alessandro, provocando un massacro. Cirillo rispose il mattino seguente, guidando di persona una massa di fedeli contro il quartiere ebraico e prendendo possesso di tutte le sinagoghe; Socrate dichiara che l'intera comunità ebraica fu espulsa da Alessandria, cosa che pare alquanto improbabile²⁴, ma è chiaro che i danni provocati dalla controffensiva cristiana furono notevoli. Oreste, sconvolto, si trovò nell'impossibilità di intervenire e non poté far altro che contattare l'imperatore, subito imitato da Cirillo. Il prefetto si aspettava forse di ottenere la deposizione del vescovo, ma sorprendentemente l'imperatore non prese alcun provvedimento: proprio in quel periodo, Pulcheria, che aveva appena assunto il titolo di *Augusta*²⁵, aveva convinto il fratello a emanare

κρότους ἐν ταῖς διδασκαλίαις αὐτοῦ ἐγείρειν ἥν σπουδαιότατος. Τοῦτον τοῖνον τὸν Ἰέρακα τὸ πλῆθος τῶν Ἰουδαίων ἐν τῷ θεάτρῳ θεασάμενοι, κατεβόων εὐθὺς, ὥς οὐ δι' οὐδὲν ἄλλο παραβάλλει τῷ θεάτρῳ, ἢ ἵνα στάσιν τῷ δήμῳ ἐμβάλλοι. [...] Ἀρπάσας οὖν τὸν Ἰέρακα δημοσίᾳ ἐν τῷ θεάτρῳ βασάνοις ἐπέβαλλε.

²³ Cf. E.J. WATTS, *Hypatia*, 109.

²⁴ Cf. J.A. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, Brill, Leiden 1994, 12.

²⁵ Cf. K.G. HOLM, *Theodosian Emperresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley

alcune leggi che proibivano l'edificazione di nuove sinagoghe, e aveva peraltro decretato l'esecuzione di un gruppo di ebrei considerati responsabili di un focolaio di disordini popolari in Palestina²⁶. Scrivere lettere alla corte di Costantinopoli può apparire una strategia scontata, ma in realtà rivela due aspetti molto importanti delle rispettive cariche di Cirillo e Oreste: il primo aveva la necessità di presentare nella migliore luce possibile le sue azioni, e il secondo desiderava ottenere dall'imperatore un argine legale all'instabilità politica con cui tipicamente un governatore provinciale si trovava a fare i conti, soprattutto se la sua strategia non era confermata da una coerente linea di azione a corte²⁷.

Di fronte al silenzio assordante dell'imperatore e della reggente, alcuni cristiani, forse appartenenti al consiglio cittadino, cercarono di spingere Cirillo a raggiungere un accordo con il prefetto. Cirillo inviò mediatori per comunicare le sue intenzioni, ma Oreste rifiutò ogni proposta. Come ultimo tentativo, in un incontro privato Cirillo porse al prefetto un evangelario, «credendo che il rispetto per la religione lo avrebbe indotto ad abbandonare ogni risentimento»²⁸. Fu una manovra che si può considerare parimenti molto ingenua o molto astuta, perché spingeva Oreste in un pericoloso vicolo

and Los Angeles 1982, 97. Sull'eccezionalità di questo titolo, che nessuna sorella dell'imperatore aveva assunto sin dai tempi di Ulpia Marciana (102), vedi A. CAMERON, J. LONG, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, University of California Press, Berkeley 1993, 399-400 (n. 4).

²⁶ Cf. K.G. HOLUM, *Theodosian Empresses*, 98.

²⁷ Cf. P. BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, University of Wisconsin Press, Madison 1992, 15-17.

²⁸ SOCRATES SCHOL., *Historia*, PG 67, col. 763 (trad. mia).

cieco da cui infatti non sarebbe più riuscito a sfuggire: se avesse accettato l'evangelario, avrebbe implicitamente accolto l'ingerenza di Cirillo nel governo della città; se lo avesse rifiutato, d'altra parte, la comunità cristiana avrebbe avuto buone ragioni per dubitare della sua adesione al cristianesimo. È comunque significativo che Cirillo abbia scelto di ricostruire la pace civica su base religiosa, perché era l'unico collante che di fatto poteva mantenere in buoni rapporti lui, Oreste e la corte imperiale. Ma il prefetto, prevedibilmente, rifiutò anche questa offerta, e il conflitto si acuì²⁹.

Richiamati spontaneamente dai disordini e dalle preoccupanti notizie dell'ostilità del prefetto verso i loro correligionari, circa cinquecento monaci giunsero in città dal deserto della Nitria, decisi a «combattere in nome di Cirillo» come già avevano fatto per lo zio³⁰. Di lì a poco, il carro di Oreste si trovò a passare vicino a questa imponente colonna di monaci. Il prefetto, vedendosi circondato, si affrettò a dichiarare di essere stato battezzato da Attico, patriarca di Costantinopoli³¹. Fu forse proprio questa precisazione a scatenare la furia dei nitriotti: non solo per la tradizionale ostilità che

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, col. 765: Τῶν ἐν τοῖς ὄρεσι τῆς Νιτρίας μοναχῶν τινες, ἐνθερμον ἔχοντες φρόνημα ἀπὸ Θεοφίλου ἀρξάμενοι, ὅτε αὐτοὺς ἐκεῖνος κατὰ τῶν περὶ Διόσκορον ἀδίκως ἐξώπλισε, ζηλὸν τε τότε κτησάμενοι, προθύμως καὶ ὑπὲρ Κυρίλλου μάχεσθαι προήρουντο. (Trad. mia.)

³¹ Socrate aggiunge che Oreste fu spinto a questa pubblica professione di fede perché sospettava che quell'assembramento fosse «una trappola architettata da Cirillo»; cf. *ibid.*, col. 765: Ὁ δὲ, ὑποτοπήσας σκευωρίαν αὐτῷ παρὰ Κυρίλλου γίνεσθαι, ἐβόα Χριστιανὸς τε εἶναι [...].

contrapponeva la sede alessandrina a quella imperiale, ma anche perché la frase di Oreste fu probabilmente recepita come una provocazione gratuita e un'allusione al rifiuto, da parte di Cirillo, di riabilitare la memoria di Giovanni Crisostomo³². Un monaco di nome Ammonio scagliò una pietra che colpì la testa del prefetto; soltanto l'intervento tempestivo del popolo, evidentemente insofferente all'ingerenza dei nitrioti, salvò Oreste da un probabile linciaggio. L'attentato di Ammonio apriva un nuovo capitolo nella faida fra autorità civile e potere ecclesiastico: catturato e consegnato al prefetto dalla folla, il monaco morì sotto tortura prima ancora che Cirillo potesse negoziare la sua scarcerazione³³.

Ora il vescovo si trovava in un dilemma strategico: condannare l'aggressione al prefetto e rischiare di perdere il prezioso supporto dei monaci, o avallare il gesto di Ammonio che, per quanto violento, era stato

³² Cf. J. ROUGÉ, «La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie», *Cristianesimo nella storia* (11/1990) 341. A mio parere, Rougé si spinge troppo oltre l'evidenza delle fonti nel sostenere che uno dei motivi principali della discordia tra il vescovo e il prefetto riguardasse proprio il riconoscimento o il ripudio della santità di Giovanni Crisostomo. È anche da considerare la lettura di H. VAN LOON, «Violence in the Early Years of Cyril of Alexandria's Episcopate», in A. GELJON, R. ROUKEMA (ed.), *Violence in ancient Christianity. Victims and perpetrators*, Brill, Leiden and Boston 2014, 120 (n. 52), il quale sottolinea che, secondo Socrate, i monaci in realtà non prestarono attenzione alle parole del prefetto (Ὡς δὲ οὐ προσεῖχον τοῖς λεγομένοις οἱ Μοναχοί) in merito al suo *status* di battezzato: letteralmente è la traduzione corretta del testo, ma il cronista sembra affermare che i monaci ignorarono la dichiarazione di Oreste proprio perché consideravano privo di valore un battesimo somministrato nella sede imperiale.

³³ SOCRATES SCHOL., *Historia*, PG 67, col. 765.

suscitato dall'evidente malgoverno di Oreste? Accettando l'enorme rischio politico e morale, Cirillo scelse di seguire quest'ultima narrativa; si appropriò dunque del corpo del monaco e lo propose al culto popolare insignendolo del titolo di martire della fede. Si è peraltro sostenuto che il nuovo nome imposto da Cirillo ad Ammonio, Θαυμάσιος, si riferisse al gesto «mirabile» da lui compiuto, cioè l'attentato a Oreste³⁴, ma sono più propensa a credere che il vescovo abbia scelto questo appellativo per attribuire al martire poteri miracolosi o per lodare la sua passata vita d'asceta nel deserto egiziano.

Prevedibilmente, la canonizzazione di Ammonio – stando alle parole di Socrate – non fu accettata dai σωφρονοῦντες, l'ala moderata della comunità cristiana alessandrina³⁵. È probabile che questo gruppo cristiano compatto e forse maggioritario avesse precedentemente forzato Cirillo a cercare l'accordo di pace con Oreste. Davanti alla minaccia di un conflitto intestino, Cirillo lasciò che l'accaduto venisse gradualmente dimenticato, senza esercitare ulteriori pressioni per magnificare la memoria del monaco³⁶. Senza volerlo, Socrate sta qui offrendo un'immagine inaspettatamente sfaccettata del vescovo: non soltanto un ecclesiastico alla ricerca di potere temporale, ma a quanto pare anche un capo capace di ascoltare le voci discordanti sul suo operato e di ritrattare le proprie decisioni in caso di pericolo per l'unità; un'accortezza, questa, che Cirillo avrebbe affinato

³⁴ S. RONCHEY, «Perché Cirillo assassinò Ipazia?», 157.

³⁵ SOCRATES SCHOL., *Historia*, PG 67, col. 768.

³⁶ *Ibid.*: Διὸ καὶ Κύριλλος καταβραχὺ τῷ ἡσυχάζειν λήθην τοῦ γινομένου εἰργάσατο.

col tempo e che sarà fondamentale per giungere alla pacificazione con Giovanni di Antiochia nel 433.

Nell'impossibilità dimostrata dai fatti e dall'eloquente reazione del popolo di colpire direttamente il prefetto, a questo punto l'*entourage* di Cirillo si rivolse a un obiettivo più vulnerabile, e certamente anche più simbolico: la filosofa neoplatonica Ipazia, fedele consigliera di Oreste all'apice della sua influenza nel consiglio cittadino. Un personaggio pubblico, quindi, e quasi certamente a capo di una cerchia molto ristretta di cittadini (un'«eteria», come è stata acutamente definita³⁷), in cui dispensava insegnamenti dai contorni esoterici che si potevano prestare a pericolosi fraintendimenti da parte dei profani³⁸. Gli appartenenti a questa cerchia di allievi privilegiati finivano in genere per ricoprire incarichi nell'alta amministrazione imperiale e perfino in alcune sedi episcopali minori³⁹.

³⁷ Cf. S. RONCHEY, «Perché Cirillo assassinò Ipazia?», 144 (n. 21). Più avanti (163), la stessa studiosa ammette che Ipazia fosse alla guida di una sorta di «massoneria» comprendente «la classe dirigente alessandrina, pagana [...] e forse anche ebraica», coalizzatasi naturalmente contro il vescovo per «tutelare i propri interessi nel trapasso dall'una all'altra egemonia di culto e pensiero e nell'avvicinarsi dell'uno all'altro gruppo dominante alla corte imperiale».

³⁸ Cf. *ibid.*, 159, riguardo alle descrizioni delle lezioni di Ipazia presenti in una fonte copta tarda quale la *Cronaca* di Giovanni di Nikiû, di cui discuterò più avanti: «Ipazia non era, come lo stereotipo vorrebbe, una campionessa della ragione filosofica in contrapposizione al fideismo cristiano, ma che al contrario la φιλοσοφία che praticava aveva connotati sacrali ed esoterico-rituali, cosicché il pur elementare Giovanni [...] non aveva nemmeno tutti i torti, dal suo punto di vista, ad accusarla di magia».

³⁹ Cf. E.J. WATTS, *Hypatia: The Life and Legend of an Ancient*

Forse già alla fine del 414 si erano diffuse dicerie che, a torto o a ragione, dipingevano Ipazia come l'unica responsabile della strategia politica del prefetto, la cui adesione alla fede cristiana veniva quindi messa in dubbio o giudicata una mera facciata per nascondere un paganesimo ancora militante: in fondo, non erano passati molti decenni dal *revival* anti-cristiano dell'imperatore Giuliano (360-363), che lo zio e la madre di Cirillo avevano forse fatto in tempo a sperimentare in prima persona⁴⁰. Il ricordo delle persecuzioni, inoltre, era ancora particolarmente vivo in Egitto, che fra tutte le province aveva conosciuto il più alto numero di vittime.

È possibile, se non probabile, che Cirillo abbia orchestrato direttamente questa campagna denigratoria a danno della filosofa: anche se non vi è la minima traccia di lei in nessuno dei numerosissimi scritti del vescovo né tantomeno nelle *Lettere festali*, che in genere segnalano tutte le problematiche sociali (o socio-politiche) che maggiormente impegnarono gli sforzi di Cirillo nel corso del suo lungo episcopato, è innegabile che fosse proprio lui il soggetto politico che aveva più da guadagnare dall'indebolimento della posizione di Ipazia e dunque del suo alleato Oreste, tanto più perché si trovava in un pericoloso momento di stallo e, per giunta, al punto più basso della sua popolarità nella comunità cristiana⁴¹.

Philosopher, 85-87.

⁴⁰ Sull'infanzia travagliata di Teofilo e della sorella minore e sulla loro fuga da Menfi (roccaforte del paganesimo), rimando a quanto racconta, pur con toni enfatici, Giovanni di Nikiù: cf. *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, translated from Zotenberg's Ethiopic text by R. H. Charles, Text and Translation Society Williams and Norgate, London 1916, 75-76.

⁴¹ Cf. M. DZIELSKA, *Hypatia of Alexandria*, Harvard University Press,

Si era ormai ai primi di marzo del 415, in piena quaresima, un tempo notoriamente fecondo per i tumulti cittadini⁴². Socrate ci racconta che un gruppo di «uomini dall'animo incandescente», capeggiati da un lettore di nome Pietro, catturarono Ipazia in strada:

Dopo averla tratta dal carro, la trascinano verso la chiesa chiamata Cesareo. Lì, strappatele le vesti, la uccidono con cocci aguzzi. Poi la fanno a pezzi e ne bruciano i resti in un luogo detto Cinarone⁴³.

L'immaginazione letteraria, da questa manciata di righe, ha tratto celebri scene di Ipazia massacrata nella chiesa stessa (addirittura sull'altare!)⁴⁴, ma Socrate non sembra suggerire un tale scenario, indicando verosimilmente come luogo del delitto il portico del Cesareo: bisogna tuttavia rammentare che la chiesa in

Harvard 1995 (orig. polacco: 1993), 97. Si veda anche il commento lapidario (ma a mio avviso realistico) di RUSSELL, *Cyril of Alexandria*, 208 (n. 45): «Cyril may not have been directly involved in Hypatia's death but her influence with the prefect was clearly intolerable and he must have regarded her elimination with satisfaction». Riguardo alla ben documentata evoluzione nella retorica omiletica di Cirillo in seguito a questo episodio, che lascerebbe trapelare un suo possibile pentimento, si veda M. CRAWFORD, «Cyril of Alexandria's Renunciation of Religious Violence», *Church History* (92/2023) 1-21.

⁴² Cf. P. CHUVIN, *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano*, Paideia, Torino 2012 (orig. francese: 1990), 94; cf. anche HAASE, «Hypatia's Death According to Socrates», 282.

⁴³ SOCRATES SCHOL., *Historia*, PG 67, col. 768-769 (trad. mia).

⁴⁴ Si veda, ad esempio, la rassegna documentata in D. LOVASCIO, «Occasioni mancate: Ipazia nella letteratura italiana contemporanea», in G. SERTOLI (ed.), *Figure di Ipazia*, Aracne, Roma 2014, 165-198.

questione era quasi certamente contigua alla residenza episcopale di Cirillo⁴⁵. Rimane difficile, sulla base di quanto narrato fino a questo punto, sostenere che Cirillo abbia dato l'ordine diretto di assassinare la filosofa e per di più nei pressi della sua chiesa cattedrale (che forse necessitò persino di una riconsacrazione⁴⁶), ma è altrettanto problematico scagionarlo da ogni responsabilità⁴⁷. Cirillo aveva compreso alla perfezione il ruolo che Ipazia giocava all'interno della città: si trattava di una minaccia vivente alla sua preminenza ecclesiastica, e ciò era concretamente percepito da una buona parte della comunità cristiana, desiderosa di vendicare la morte di Ammonio e le vittime del conflitto contro gli ebrei. Il crollo verticale e fulmineo della fazione di Oreste è a mio avviso un segnale abbastanza eloquente del ruolo effettivo che Ipazia ricopriva alla corte prefettizia e di cui forse Cirillo si era reso conto addirittura prima della sua elezione episcopale⁴⁸; lo sostiene velatamente anche il

⁴⁵ Cf. N. RUSSELL, *Cyril of Alexandria*, 208 (n. 45), e S.J. DAVIS, *The Early Coptic Papacy: The Egyptian Church and Its Leadership in Late Antiquity, 1: The Popes of Egypt*, American University in Cairo Press, Cairo 2004, 71. Cf. anche HAASE, «Hypatia's Death According to Socrates», 265: «[...] according to Socrates' account Hypatia was practically laid on Cyril's doorstep».

⁴⁶ Cf. W.F. BEERS, «Bloody Iuvenalia», 79.

⁴⁷ Cf. P. CHUVIN, *Cronaca degli ultimi pagani*, 95.

⁴⁸ Nella sua tanto famosa quanto iperbolica ricostruzione dei fatti, il pagano Damascio racconta che Cirillo si rese conto dell'influenza di Ipazia soltanto nel 415, transitando casualmente davanti alla sua villa invasa dai dignitari e dai *clientes* (*Damascii Vitae Isidori reliquiae*, ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967, fr. 102, 18-25, 79): molti storici hanno giustamente dubitato dell'esattezza cronologica di una tale scoperta, visto che l'ascendente della filosofa doveva perdurare almeno da una ventina d'anni. Rougé arriva a immaginare che Cirillo fosse stato

domenicano Henri Dominique Saffrey, sottovalutando però secondo me l'importanza del ruolo di Ipazia⁴⁹: stando a quello che suggeriscono le fonti, non si trattava affatto di una semplice comparsa alla corte di Oreste. Edward Watts, un altro eminente studioso di Ipazia, ammette tranquillamente che Oreste si affidò alla filosofa per dare vita alla coalizione da opporre a Cirillo⁵⁰. Non si deve peraltro dimenticare che Sinesio di Cirene, il più famoso discepolo della filosofa, si rivolge a lei descrivendola come detentrica di *δυναστεία* e le augura di farne sempre «buon uso»⁵¹.

allievo di Ipazia in gioventù (J. ROUGÉ, «La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie», 496): benché non esistano testimonianze storiche per affermarlo, perlomeno si può dire che lo zio di Cirillo conoscesse bene la filosofa, visti i suoi ottimi rapporti con Sinesio (cf. E.J. WATTS, *Hypatia*, 113, e S. WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2004, 54).

⁴⁹ H.D. SAFFREY, s.v. «Hypatie d'Alexandrie» in *Dictionnaire des philosophes antiques*, IV, CNRS, Paris 2005, 817.

⁵⁰ E.J. WATTS, *Hypatia*, 113.

⁵¹ SINESIO DI CIRENE, *Opere. Epistole, operette, inni*, ed. A. GARZYA, UTET, Torino 1989, 207 (Ep. 81, II, 17-18). Cf. A. CAMERON, «The Life, Work and Death of Hypatia», in D. LAURITZEN – M. TARDIEU (ed.), *Le voyage des légendes. Hommages à Pierre Chuvin*, CNRS Alpha, Paris 2013, 80, il quale afferma che Sinesio doveva ben conoscere i contatti e i canali privilegiati cui aveva accesso Ipazia nel mondo dell'alta burocrazia imperiale; si veda anche quanto scrive S. RONCHEY, «Perché Cirillo assassinò Ipazia?», 159 (n. 59): «Nel linguaggio di Sinesio peraltro il potere clientelare di Ipazia si fonde in modo sempre ambivalente con la sua *δυναστεία* sacrale: soprattutto a quest'ultima alludono, ad esempio, gli epiteti di “madre” e di “patrona” usati dall'allievo, appellativi specifici di quelle “protettrici” di sodalizi mistico-religiosi che di frequente alla fine dell'impero romano e in tutto quello bizantino intrecciarono funzioni sacre e secolari. In

Pietro ἀναγνώστης, la figura comparsa all'improvviso e ritornata ben presto nell'ombra nella succinta narrazione di Socrate, merita qualche appunto in più, essendo stato l'unico responsabile certo e chiaramente identificato della morte di Ipazia. Sappiamo che il lettore era selezionato e ordinato personalmente dal vescovo, elemento che ha contribuito a definire Pietro «the bishop's man»⁵²; data l'età precoce della maggior parte dei lettori del IV e V secolo, Mareile Haase ha peraltro ipotizzato che Pietro e i suoi uomini fossero «an unruly group of young clerical hotspurs»⁵³. Nel mondo accademico nessuno ha mai avanzato l'ipotesi che questo Pietro e l'omonimo presbitero, stretto collaboratore di Cirillo e *primicerius* durante il concilio efesino⁵⁴, possano essere stati la stessa persona: se si fosse in grado dimostrare ciò, il coinvolgimento di Cirillo nella morte di Ipazia risulterebbe di gran lunga più grave di quello sostenuto dalla maggior parte degli storici. In definitiva, anche negando che Cirillo abbia avuto un ruolo sostanziale nell'aizzare indirettamente i suoi sostenitori contro Ipazia, fu proprio la canonizzazione di Ammonio a rendere evidente a Pietro e ad altri chierici della sua cerchia in che modo il vescovo considerasse il prefetto e quindi, implicitamente, quali mezzi ritenesse idonei a combattere e potenzialmente eliminare i personaggi che gravitavano intorno a Oreste: come bene ha sintetizzato Russell nella sua monografia su Cirillo, Pietro era un

particolare l'apostrofe a Ipazia quale μήτηρ καὶ ἀδελφὴ καὶ διδάσκαλε, contenuta nella medesima».

⁵² M. HAASE, «Hypatia's Death According to Socrates», 257.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ N. RUSSELL, *Cyril of Alexandria*, 46.

chierico «who was presumably convinced that he knew his bishop's mind on the matter»⁵⁵.

È totalmente priva di fondamento, invece, l'interpretazione delle parole di Socrate Scolastico fornita da Luciano Canfora: secondo quest'ultimo, la morte di Ipazia fu motivata dal desiderio di Cirillo di imporre ai cristiani «moderati» la canonizzazione di Ammonio⁵⁶. Lo storico costantinopolitano è l'unica fonte che tramanda come Cirillo si sia piegato davanti all'indignazione della sua stessa comunità; se il riconoscimento della santità del monaco fosse stata una priorità della fazione cirilliana, di certo il vescovo non avrebbe lasciato cadere la questione così rapidamente. Anche al di là di ciò che intendeva davvero Socrate, la teoria di Canfora non è supportata da alcun dato storico né è tantomeno giustificabile da un punto di vista puramente logico: l'obiettivo principale di Cirillo era abbattere il partito di Oreste, e il tentativo di canonizzazione di Ammonio era un mezzo per raggiungere questo fine. La memoria di un martire rafforzava senza dubbio l'immagine che Cirillo stava cercando di dare del prefetto quale funzionario pagano ansioso di inaugurare una nuova epoca di persecuzioni. Che poi Cirillo volesse anche esprimere un sincero apprezzamento per il coraggio dei monaci che erano accorsi in suo aiuto⁵⁷, ciò non esclude affatto un suo intento eminentemente politico e contingente.

L'eco del delitto nell'opinione pubblica fu senza dubbio enorme, ma si tradusse praticamente in un nulla

⁵⁵ *Ibid.*, 208 (n. 45).

⁵⁶ L. CANFORA, «Cirillo e Ipazia nella storiografia cattolica», *Anabases* (2010) 93-102, 93.

⁵⁷ Come sostiene E.J. WATTS, *Hypatia*, 112.

di fatto dal punto di vista penale⁵⁸, cosa che probabilmente mise al sicuro Cirillo da prevedibili tentativi, da parte dei suoi molti detrattori, di riesumare la vicenda durante gli incandescenti dibattiti del concilio di Efeso. Al termine del breve paragrafo dedicato a Ipazia, Socrate ci lascia una notazione alquanto interessante, che Ronchey ha così tradotto:

[...] una non piccola infamia (μῶμος) questa compiuta da Cirillo e dalla chiesa di Alessandria. Poiché assassini e guerriglie e cose simili sono qualcosa di totalmente estraneo allo spirito di Cristo⁵⁹.

Inspiegabilmente, Ronchey manipola il testo di Socrate per leggerci un'esplicita attribuzione materiale del crimine a Cirillo, cosa che ovviamente nel greco non viene assolutamente suggerita⁶⁰: bene ha fatto Manlio Simonetti a tradurre semplicemente – e rendendo alla perfezione la sobrietà quasi asettica di Socrate – «[q]uesto misfatto arrecò non piccolo biasimo a Cirillo e alla chiesa di Alessandria»⁶¹. In conclusione, possiamo

⁵⁸ Sugli avvenimenti immediatamente successivi alla presunta indagine imperiale condotta ad Alessandria, rimando a W.F. BEERS, «Bloody Juvenalia», 80-81.

⁵⁹ S. RONCHEY, «Perché Cirillo assassinò Ipazia?», 152; SOCRATES SCHOL., *Historia*, PG 67, col. 769.

⁶⁰ SOCRATES SCHOL., *Historia*, PG 67, col. 769: Τοῦτο οὐ μικρὸν μῶμον Κυρίλλῳ καὶ τῇ Ἀλεξανδρέων Εκκλησίᾳ εἰργάσατο. Ἀλλότριον γὰρ παντελῶς τῶν φρονούντων τὰ Χριστοῦ, φόνοι καὶ μάχαι, καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια.

⁶¹ E. PRINZIVALLI – M. SIMONETTI (ed.), *Storia della letteratura cristiana antica*, EDB, Bologna 2010, 429.

essere certi che, se il novazianista Socrate avesse posseduto delle informazioni certe rispetto al coinvolgimento di Cirillo, non le avrebbe certo tenute nascoste.

Vi è invece un'altra fonte che sostiene esplicitamente ciò che Ronchey vorrebbe far dire a Socrate: per quanto tarda, tale documento ha attirato l'attenzione del mondo accademico, in quanto unico resoconto di matrice copta della vicenda di Ipazia. Si tratta della *Cronaca* redatta nella seconda metà del VII secolo dal vescovo Giovanni di Nikiû (Yuhannā al-Mudabbir), sovrintendente generale dei monasteri d'Egitto al tempo dell'invasione islamica⁶². La trasmissione del testo, alquanto travagliata, ha inevitabilmente provocato l'alterazione o addirittura la perdita di interi passaggi, ma la versione in ge'ez, tradotta all'inizio del secolo scorso da Robert Henry Charles, rimane in ogni caso preziosa per conoscere la prospettiva della Chiesa locale sulla fine di Ipazia.

È stata peraltro avanzata l'intrigante ipotesi che la narrazione di Giovanni possa derivare dalle uniche fonti dirette che tramanderebbero il punto di vista di Cirillo in questa vicenda⁶³. L'unica notizia certa è che Giovanni ebbe accesso ai cronachisti bizantini, perché alcuni passaggi ricalcano con una certa fedeltà il racconto di

⁶² Cf. M. HAASE, «The Shattered Icon: An Alternative Reading of Hypatia's Killing (Socrates, *Hist. eccl.* 7.15.5 – 7, John of Nikiu, *Chron.* 84.100 – 103, and Rufinus, *Hist. eccl.* 11.23)», in D. LAVALLE NORMAN – A. PETKAS (ed.), *Hypatia of Alexandria: Her Context and Legacy*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, 94.

⁶³ Cf. S. RONCHEY, *Ipazia. La vera storia*, Rizzoli, Milano 2011, 45-46; E.J. WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, 339.

Socrate Scolastico⁶⁴. Nella traduzione di Charles, l'inizio dell'aggressione a Ipazia (101) è in effetti una citazione quasi letterale dello storico costantinopolitano:

[100] And thereafter a multitude of believers in God arose under the guidance of Peter the magistrate – now this Peter was a perfect believer in all respects in Jesus Christ – and they proceeded to seek for the pagan woman who had beguiled the people of the city and the praefectus through her enchantments. [101] And when they learnt the place where she was, they proceeded to her and found her seated on a (lofty) chair; and having made her descend, they dragged her along till they brought her to the great church, named Caesarion. Now this was in the days of the fast. [102] And they tare off her clothing and dragged her [till they brought her] through the streets of the city till she died. And they carried her to a place named Kinaron, and they burned her body with fire. [103] And all the people surrounded the patriarch Cyril and named him “new Theophilus”; for he had destroyed the last remains of idolatry in the city⁶⁵.

Sempre nel contesto degli insospettabili e impressionanti rimandi a Socrate, è notevole che Giovanni, al pari della sua fonte, non stia esplicitamente attribuendo l'assassinio di Ipazia a Cirillo. È a questo

⁶⁴ E.J. WATTS, «The Murder of Hypatia: Acceptable or Unacceptable Violence?», in H.A. DRAKE (ed.), *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*, Ashgate, Aldershot 2006, 339 (n. 28 e 30).

⁶⁵ *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 102.

punto necessario leggere quanto recita la sinossi del capitolo in questione presente all'inizio dell'opera:

And further concerning a heathen woman of Alexandria and the tumults which she caused between the Jews and Christians in Alexandria. And how the holy Cyril took the synagogue of the Jews and made it a church in consequence of his controversy with the Jews. And how they dragged the heathen woman through the streets till she died. And how they burned her body with fire by the command of the patriarch, Abba Cyril⁶⁶.

Non possiamo sapere con certezza se tali compendi fossero già presenti nella versione copta della *Cronaca*: lo stesso Charles, nella prefazione alla traduzione, ha sostenuto la tesi dell'attribuzione di queste sinossi all'autore della versione araba⁶⁷. Haase appare tuttavia piuttosto convincente quando afferma che vi sono buone probabilità che sia stato lo stesso Giovanni ad aver composto le sinossi⁶⁸: l'utilizzo dell'espressione «holy

⁶⁶ *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 10: Cap. LXXXIII (LXXXIV).

⁶⁷ La versione araba potrebbe risalire al X secolo, o poco oltre (cf. J. HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford University Press, Oxford 2010, 184).

⁶⁸ M. HAASE, «The Shattered Icon», 96: «The numbering of the summaries in part diverges from the numbering of the chapters; if this is proof of abridgement of the transmitted text, it follows that the author of the summaries had a version at his disposal that was more complete than the version presently available. Besides, one should expect the summaries to present essential information, rather than any potential embellishments».

Cyril» dimostrerebbe la piena adesione all'originale copto, che doveva contenere una mole impressionante di dettagli rispetto al racconto dello scontro fra Cirillo e Oreste. Appare poi inverosimile che Giovanni – o l'ignoto autore di questa sinossi – si stia limitando a dire che Cirillo sia intervenuto per dare l'ordine di liberarsi dei resti di Ipazia; anche scartando l'ipotesi di un possibile troncamento della frase dovuto al passaggio dal copto all'arabo, si può credibilmente concludere che «according to the author of the chapter summaries, Cyril's responsibility extended to having ordered Hypatia's killing»⁶⁹.

Tra le diverse informazioni tramandateci da Giovanni in questa manciata di righe, mi vorrei soffermare su due in particolare: la prima riguarda la carica di Pietro, che nella *Cronaca* da lettore diviene un «magistrato»⁷⁰ (e non un «presbitero», come erroneamente ritiene Watts⁷¹): che avesse constatato *de visu*, in veste di funzionario statale minore, il potere che Ipazia esercitava all'interno del consiglio cittadino? È possibile che sia stato proprio Pietro ad avvertire il vescovo degli accordi politici fra Ipazia, Oreste e gran parte dei dignitari di Alessandria a danno della fazione cristiana «radicale»?

Vi è infine un ultimo aspetto da approfondire: Giovanni racconta che il popolo cristiano – qui responsabile, nella sua totalità, di questa «esecuzione legittima»⁷² – circondò Cirillo salutandolo come «il 'nuovo Teofilo', poiché aveva distrutto gli ultimi resti di

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 102.

⁷¹ E.J. WATTS, *Hypatia*, 182 (n. 31).

⁷² Cf. S. RONCHEY, «Perché Cirillo assassinò Ipazia?», 152.

idolatria nella città»⁷³. Benché non si possa con certezza dimostrare la dipendenza di questa fonte specifica dalle testimonianze del V secolo, questi particolari potrebbero segnalare che la narrazione locale serbò effettivamente traccia degli sforzi di Cirillo nel presentare se stesso come perfetto erede del governo ecclesiastico di Teofilo: non solo si delinea un implicito parallelismo fra la distruzione del Serapeo e l'eliminazione fisica di Ipazia, ma, più sottilmente, si correla l'amicizia fra Teodosio I e Teofilo con quella fra Teodosio II e Cirillo, un dettaglio che è stato finora ignorato da tutti gli studiosi.

Se Socrate non traccia alcun legame diretto fra questi avvenimenti e i coevi rivolgimenti politici a Costantinopoli forse per cauta reticenza verso la famiglia regnante, tuttavia un'altra fonte tarda (ma ugualmente significativa) offre alcuni spunti di riflessione che raramente sono stati oggetto di indagine: Giovanni Malala, nella sua *Xpovoyραφία* composta più di un secolo dopo l'episcopato di Cirillo, poco prima di narrare in modo succinto la morte di Ipazia, afferma laconicamente che Teodosio II «amava Cirillo»⁷⁴. Questo particolare

⁷³ *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 102. Wessel ritiene invece che la chiosa di Giovanni sia del tutto artefatta: «Designating Cyril as 'the new Theophilus' was, in all likelihood, an interpretative gloss later imposed on an embarrassing set of events that required explanation and justification in order to present Cyril's early episcopacy in the best possible light» (S. WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy*, 49). Si noti, tuttavia, che il ragionamento di Wessel si fonda su una premessa che risulta difficilmente sostenibile alla luce delle fonti coeve, e cioè che Cirillo abbia tentato in tutti i modi di distanziare la propria politica ecclesiastica da quella di Teofilo.

⁷⁴ *Ioannis Malalae Chronographia*, ex recensione Ludovici Dindorfii, Impensis Ed. Weberi, Bonnae 1831, 359: Ὁ δὲ βασιλεὺς Θεοδοῖος [...]

sembrerebbe confermare il resoconto del contemporaneo Damascio: dopo la lotta senza quartiere tra il vescovo e il prefetto culminata nell'assassinio della filosofa, l'inchiesta (probabilmente pretesa dallo stesso Oreste, che nel frattempo aveva abbandonato il suo ufficio o ne era stato rimosso) cadde del vuoto⁷⁵. Che Cirillo sia stato l'unico responsabile della corruzione del commissario imperiale e quindi del successivo insabbiamento delle indagini sembra escluso perfino da Damascio; se quest'ultimo fosse stato convinto di una simile opinione, non avrebbe mai aggiunto – peraltro con una certa soddisfazione – che il rifiuto, da parte di Teodosio, di assicurare alla giustizia i responsabili della morte di Ipazia si abbatté come maledizione sui suoi successori dinastici⁷⁶.

Sia Malala che Damascio, dunque, pur intendendo screditare la politica teodosiana (con motivazioni e risentimenti di origine alquanto diversa: il primo per

ἐφίλει γὰρ Κύριλλον τὸν ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας. Questa affermazione si lega alla breve notizia che la precede e che riguarda l'edificazione, per volere imperiale, della «grande Chiesa di Alessandria» (detta appunto ἡ Θεοδοσίου): è rilevante che Malala faccia riferimento all'imperatore poco prima di dichiarare apertamente il coinvolgimento del vescovo nella morte di Ipazia. Lo ha ben notato L. CANFORA, *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*, Sellerio Editore, Palermo 2000, 201-202.

⁷⁵ *Damascii Vita Isidori*, fr. 102, 7-8, 81. Damascio fa il nome di un ufficiale di nome Αἰδέσιος, supponendolo destinatario di una somma di denaro volta a frenare l'inchiesta: pratica in effetti piuttosto frequente nel V secolo (cf. HAASE, «Hypatia's Death According to Socrates», 284: «Against the background of late antique criminal law and jurisdiction the cover-up of Hypatia's case, while uncondonable, was in all likelihood far from exceptional»).

⁷⁶ Cf. *Damascii Vita Isidori*, fr. 102, 8-10, 81.

«localpatriottismo antiocheno»⁷⁷, il secondo per fedeltà a un paganesimo ormai quasi del tutto defunto), offrono una narrazione di cui comunque va tenuto conto. Data la presenza solo nominale di Teodosio sulla scena politica al tempo dei fatti, è chiaro che, quando menzionano l'imperatore, entrambi i cronisti si stanno piuttosto riferendo alla sorella maggiore, che su di lui esercitava una stretta tutela e che era la vera responsabile di tutte le decisioni della corte. Se si considera attentamente l'autentica rivoluzione che Pulcheria impresse alla politica imperiale a partire dal 414, l'irruenza di Cirillo – che molti hanno sbrigativamente attribuito alla sua inesperienza, ad una fatale incapacità di valutare appieno le conseguenze delle sue azioni o a delle presunte mancanze caratteriali – assume tutt'altro significato: è l'audacia di un vescovo che sa di poter contare sull'esplicito sostegno della reggente contro le discutibili misure del prefetto.

Assumendo il titolo di *Augusta* nel 414, Pulcheria aveva fatto pubblico voto di verginità, presentandosi quale icona terrena di Maria⁷⁸ e, contemporaneamente, sottraendosi per sempre ad ogni tentativo, soprattutto da parte di ufficiali di alto rango, di divenire un mero strumento dinastico per accedere alla porpora⁷⁹. Con la successiva caduta del *praefectus praetorio Orientis*

⁷⁷ Cf. CANFORA, *Un mestiere pericoloso*, 201-202.

⁷⁸ Le implicazioni di questo voto anche sul piano dei privilegi che comportava all'interno della Chiesa verranno chiariti diversi anni dopo, durante l'episcopato di Nestorio (cf. P. STEPHENSON, *New Rome: The Empire in the East*, Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press, Harvard 2021, 150).

⁷⁹ Cf. W.F. BEERS, «Bloody Iuvenalia», 82.

Antemio, che fino a quel momento aveva dettato l'agenda politica imperiale, si palesò una nuova linea d'azione⁸⁰, assai vicina a quella seguita da Cirillo ad Alessandria. Si è già fatto cenno alle misure anti-ebraiche implementate da Pulcheria, fondate su un'ostentazione – ancora più marcata di quella dei suoi predecessori – della fede cristiana e, di conseguenza, di un più o meno implicito rifiuto del paganesimo: fu proprio la certezza di aver trovato in Pulcheria una potente alleata ideologica che spinse Cirillo a contendersi con il prefetto la supremazia politica alessandrina, in uno scontro fino a quel momento senza precedenti in una città imperiale. In sostanza, a causa dell'ascesa di Pulcheria, Oreste si trovò improvvisamente privo di ogni appoggio sia ideologico sia politico: ciò gli dovette essere definitivamente chiaro proprio quando Ipazia fu uccisa e Cirillo non subì alcuna ripercussione legale.

È certamente da escludere che ogni singolo atto di cui si resero responsabili i cristiani alessandrini fra il 412 e il 415 possa essere stato pianificato da Cirillo senza alcun margine di autonomia da parte delle frange più radicali⁸¹:

⁸⁰ *Ibid.*, 84: «Indeed, Cyril's and Orestes' actions can be read as two contrasting responses to Pulcheria's power play and the passing away of Anthemius' familiar, predictable administration. Cyril, aware that the new regime in Constantinople had staked its reputation on virginal piety and an ostentatious public Christianity, seized the opportunity to move against first the city's Jews and then his chief political rival – conveniently smeared as a pagan».

⁸¹ Come ha eloquentemente notato McGuckin (J.A. MCGUCKIN, «Cyril of Alexandria: Bishop and Pastor», in T.G. WEINANDY – D.A. KEATING (ed.), *The Theology of Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation*, T&T Clark, Edinburgh 2003, 230), «this was a populace, and even a Christian population, that could not be trusted an inch».

è certo, però, che il vescovo uscì vittorioso dal lungo conflitto con Oreste proprio grazie all'appoggio che aveva abilmente saputo guadagnarsi da Pulcheria, sfruttando anche i *networks* e i contatti – soprattutto all'interno del mondo monastico – ereditati dallo zio e abilmente utilizzati in un progetto più vasto. Naturalmente, il Cirillo del 415 è ancora lontano dall'ecclesiastico esperto e minuziosamente calcolatore che Nestorio si troverà a fronteggiare, ma è già abbastanza accorto per cogliere la debolezza e l'inettitudine politica di un amministratore provinciale e per eroderne il potere dall'interno, presentandosi quale uomo di fiducia della reggente nella metropoli egiziana.

È del tutto probabile che la linea di comunicazione stabilita in questo periodo fra Cirillo e Pulcheria continuerà ininterrottamente fino agli anni del concilio, dando al vescovo un vantaggio sostanziale contro Nestorio e, in seguito, anche contro i membri della fazione antiochena fra il 431 e il 433. È interessante che, all'apertura del concilio di Efeso, l'imperatore Teodosio – tentando invano di disfarsi dell'ingerenza della sorella Pulcheria – selezionò il *comes* Candidiano come proprio rappresentante all'interno dell'assemblea dei vescovi: si trattava di un militare la cui mera presenza fisica avrebbe dovuto assicurare ordine e disciplina fra i disputanti durante le varie sessioni, ma senza prendere parte attiva, naturalmente, alle sedute. A Cirillo l'inadatto Candidiano dovette con ogni probabilità ricordare la figura di Oreste, e cominciò così a nutrire la speranza di poter facilmente aggirare la sua autorità senza con questo offendere l'imperatore. Questa possibilità assunse concretezza quando la scelta del presidente del concilio cadde, per

esclusione, proprio su Cirillo⁸²: gli eventi che ne seguirono sono ben conosciuti, come è noto lo sbrigativo e imperioso allontanamento di uno sconcertato Candidiano ad opera dei parabolani senza che Cirillo ne subisse ripercussioni immediate⁸³. Un'interessante replica – in piccolo, e senza spargimenti di sangue – di quanto accaduto durante gli scontri alessandrini fra il 412 e il 415.

In conclusione, ci troviamo di fronte ad una situazione curiosamente opposta a quella sperimentata da due grandi vescovi appartenenti alla generazione precedente a quella di Cirillo, cioè Ambrogio e Giovanni Crisostomo, i cui episcopati furono segnati da lunghi e logoranti conflitti rispettivamente con l'imperatrice Giustina e con la sua controparte orientale, Eudossia, madre di Pulcheria. Già Teofilo aveva tentato – in definitiva senza grande successo – di ottenere l'appoggio di Eudossia contro Crisostomo, ma senza dubbio il nipote riuscì ad acquisire un supporto ben più profondo e stabile, perché, come si vedrà chiaramente in seguito, basato su una convergenza di intenti politici e teologici⁸⁴. In conclusione, anche se la politica ecclesiastica di Cirillo in patria incontrò sicuramente un notevole successo, fu a

⁸² N. RUSSELL, *Cyril of Alexandria*, 47.

⁸³ Cf. L.I. SCIPIONI, Nestorio e il concilio di Efeso: storia dogma critica, Vita e Pensiero, Milano 1974, 212-214.

⁸⁴ Forse l'apice di questa collaborazione verrà toccato durante il regno di Teodora, famosa per le sue simpatie nei confronti del vescovo di Alessandria e delle posizioni miafisite, su cui molto hanno insistito anche le fonti agiografiche: vedi D. POTTER, *Theodora: Actress, Empress, Saint*, Oxford University Press, New York 2015, 2 e 207.

Costantinopoli, con Pulcheria, che la sua carriera e anche la sua reputazione ebbero davvero origine⁸⁵.

A questo punto, l'ostinata ricerca di una motivazione puramente «istintiva» che possa aver scatenato il rancore di Cirillo verso Ipazia cade del tutto: alla fine di un suo noto saggio su Cirillo e Ipazia, l'ipotesi economica – legata al monopolio del commercio del grano da Alessandria al resto dell'impero – per spiegare i conflitti intestini nella metropoli egiziana, tardivamente e quasi a malincuore addotta da Ronchey («Volendo perseverare nella ricerca forse vana di una razionalità dei fatti...»⁸⁶), appare riduttiva di fronte alla grande rete di relazioni che Cirillo seppe sfruttare fin dall'inizio del suo episcopato per garantirsi uno spazio rilevante sulla scena internazionale. Nel corso di appena due decenni, il vescovo e l'*Augusta* avrebbero mutato per sempre il volto della cristianità orientale, sia in senso politico, sia, soprattutto, sul piano ben più duraturo dei contenuti dottrinali⁸⁷.

⁸⁵ Cf. W.F. BEERS, «Bloody Iuvenalia», 68.

⁸⁶ S. RONCHEY, «Perché Cirillo assassinò Ipazia?», 165.

⁸⁷ W.F. BEERS, «Bloody Iuvenalia», 68.

GIUSEPPE LUBRINO

***L'attualità della Sapienza biblica. Ripensare
la saggezza antica per una prassi etica
possibile***

Premessa

La Sapienza non è una categoria culturale esclusiva di Israele. È possibile, infatti, riscontrare numerose somiglianze di alcuni passi biblici del genere letterario sapienziale con numerosi testi appartenenti alle culture limitrofe a Israele. Tuttavia, allo stesso tempo si possono rilevare anche numerose discrepanze e divergenze tra i testi biblici e le opere dei popoli vicini come l'Egitto, la Mesopotamia, la Grecia. Tra le diverse teorie preposte quella più accreditata sembra essere la seguente: è possibile che i maestri in Israele siano effettivamente venuti a contatto con i testi sapienziali provenienti dai popoli vicini ma per redigere le loro opere, confluite poi nei libri biblici sapienziali, essi hanno operato un vero e proprio processo di inculturazione. Tale processo, ha consentito loro di estrapolare degli elementi ritenuti validi all'interno dei testi extrabiblici per perseguire i fini didattici delle loro opere e rielaborarli per la loro causa (S. Pinto, *I segreti della Sapienza*, Introduzione ai libri sapienziali e poetici, Edizioni San Paolo 2013, pp. 9-32). Stando a ciò è evidente che, la sapienza biblica presenta dei tratti in comune con il *background* sapienziale dei

popoli del Vicino Oriente Antico ma possiede anche delle caratteristiche proprie ed inedite, proprio in virtù del suo rapporto speciale con Dio.

Nella Sacra Scrittura il *corpus* dei libri sapienziali si presenta come un *pentateuco* poiché è composto da cinque scritti: *Proverbi*, *Giobbe*, *Qoèlet (Ecclesiaste)*, *Siracide e Sapienza*. Vi è poi una mini sezione dedicata al libro dei *Salmi* e al *Cantico dei cantici* che, solitamente, sono inquadrati nella sezione dei componimenti poetici. Questi scritti sono nati nell'epoca della monarchia in Israele (X-IX secolo a.C.) ma si sono ampiamente sviluppati nei secoli successivi e, in particolar modo, durante il periodo della ricostruzione del tempio, dopo che il popolo di Israele rientrò dall'esilio in Babilonia (587-538 a.C.) e, hanno conosciuto la loro forma finale solo durante l'epoca della dominazione ellenistica della Giudea (III-I secolo a.C.). In tale periodo si realizza un incontro decisivo tra il pensiero greco e la sapienza biblica. In tale contesto è possibile incastonare i libri sapienziali della Bibbia. L'intento dell'articolo presente è quello di suscitare nei lettori e nelle lettrici, di diversa caratura culturale, l'interesse per i temi biblici allo scopo di far cogliere loro l'immensa ricchezza e valenza educativa della Parola di Dio, così da poter trarne degli insegnamenti solidi da applicare nella vita quotidiana. Si predilige un approccio esistenziale alla Bibbia così da porre in evidenza la sua capacità di penetrare nei meandri più reconditi dell'esistenza umana. La Parola di Dio si configura come un criterio attraverso il quale si possono leggere e interpretare le più svariate esperienze in ambito relazionale. Il dolore, il fallimento, il peso della quotidianità, illuminati dalla luce della Parola, possono

ricevere una chiave di lettura differente e possono spalancare orizzonti inesplorati a chi ogni giorno è immerso nell'ardua fatica di apprendere l'arte del vivere. Caratteristica peculiare dei libri sacri della sezione sapienziale è quella di fornire delle risposte, alla luce degli insegnamenti della *Torah*, ai grandi enigmi che da sempre albergano nel cuore di ogni essere umano: perché esiste il male? Perché esiste il dolore? Come porsi nei confronti del fallimento, della sofferenza? Quale lezione si può apprendere considerando l'esperienza dell'esilio e delle dominazioni dei popoli stranieri? Dio ha abbandonato il suo popolo? Il libro di Giobbe si pone come un valido paradigma in tal senso. A tal proposito, appare interessante segnalare l'opera del noto biblista e autore Luca Mazzinghi che nella sua opera: L. Mazzinghi, *L'indagine e l'ascolto. Metodo e sguardo dei saggi di Israele*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2015, pp. 120, propone un *identikit* della sapienza in Israele si legga quanto segue:

La saggezza consiste dunque nel saper discernere, caso per caso, qual è il comportamento più adatto in una determinata situazione. La saggezza è prima di tutto, per l'antico Israele, la scoperta della complessità e dell'ambiguità del reale.

A partire da tale prospettiva, si prenderà in considerazione l'ultimo testo della sezione sapienziale: il libro della *Sapienza di Salomone*.

Il libro della Sapienza

Gianfranco Ravasi è un noto biblista e autore di numerose opere in campo biblico-teologico, nel suo testo: G. Ravasi, *La Sapienza di Salomone*, Il Mulino (31 marzo 2022), pp. 160, presenta una riflessione sul libro della Sapienza allo scopo di intercettare la varietà e la ricchezza letteraria della Bibbia. Egli sostiene che la Sacra Scrittura può essere annoverata tra le grandi opere classiche e pone in evidenza l'inestimabile valore culturale e educativo dei testi biblici sapienziali. Il libro della Sapienza fa parte del *corpus* degli scritti sapienziali e fa parte dei sette libri deuterocanonici della Bibbia. Ravasi avvia la sua trattazione a partire da una prospettiva fondamentale per una comprensione matura e consapevole della Sacra Scrittura: rifacendosi alla celebre denominazione di William Blake e richiamandosi agli studi successivi del critico letterario canadese Northrop Frye, definisce la Bibbia il “*Grande Codice dell'Occidente*”. Rileva, inoltre, che la Sacra Scrittura esercita verso il cuore dell'essere umano un fascino unico e ineguagliabile in confronto a tutta la letteratura sacra dell'umanità. Si legga quanto afferma in merito:

È, comunque, indiscutibile la tesi di Frye secondo cui la Bibbia è «l'universo entro cui la letteratura e l'arte occidentale hanno operato fino al XVIII secolo e stanno ancora in larga misura operando». (G. Ravasi, *Sapienza di Salomone*, Il Mulino (31 marzo 2022), pp. 160).

La Sacra Scrittura possiede intrinsecamente un potere attrattivo e sublime nei confronti della vita di ogni uomo-donna. Pertanto, ci si chiede che cosa è la sapienza?

A tale quesito Ravasi risponde facendo riferimento ad un altro celebre critico letterario Roland Barthes che, sviscerando l'etimologia del termine latino: *sapientia* annota che esso prima ancora che significare “*sapere*” suppone “*il sapore*”. La Sapienza è legata al buon gusto interiore si legga quanto segue:

«La *sapientia* è nessun potere, un po' di sapere, un po' di intelligenza e quanto più sapore possibile»[...]. «Vi è un'età in cui si insegna ciò che si sa; ma poi ne viene un'altra in cui si insegna ciò che non si sa: questo si chiama cercare»¹.

L'autore del libro della Sapienza di Salomone è ignoto e gli esegeti odierni concordano nel ritenere che si tratta di un caso di pseudepigrafia. Ciò è dovuto al fatto che la figura del re Salomone è emblematica per comprendere il genere letterario sapienziale. Salomone, infatti, è un archetipo della letteratura della sapienza biblica ed è da attribuire a tale fattore che negli scritti sapienziali riscontriamo diversi casi di pseudepigrafia legati al suo personaggio (*Proverbi, Qoèlet, Sapienza e Cantico dei Cantici*). Tale fenomeno è dovuto al fatto che, nell'antichità era consuetudine attribuire un'opera ad un personaggio noto ai fini di renderla celebre e di dare continuità all'insegnamento del maestro a cui si faceva riferimento. Il libro della Sapienza è composto da ventinove capitoli ed è stato redatto verso il I secolo a.C. In tale periodo si affermava con vigore in Israele e, nella diaspora in Egitto, l'idea secondo cui Dio avrebbe inviato un suo consacrato (il Messia) che avrebbe ristabilito il

¹ G. RAVASI, *Sapienza di Salomone*, Il Mulino (31 marzo 2022), p. 9.

diritto e la giustizia. Egli avrebbe restaurando così l'alleanza tra Dio e il suo popolo. L'opera della Sapienza si propone ai lettori e alle lettrici come un vero e proprio itinerario di formazione e educazione dello spirito. Leggere e meditare queste sacre pagine significa predisporre ad acquisire una solida conoscenza sull'agire salvifico di Dio nella storia, sulle implicazioni della Torah nella vita dei credenti, sul mondo e sul senso ultimo della vita. Si legga la celebre definizione del noto biblista gesuita spagnolo Alonso Schökel:

La sapienza è l'arte di dirigere la propria vita con successo, è la conoscenza pratica delle leggi che governano il mondo; è l'esperienza trasmessa come un testamento spirituale da padre in figlio; è la parola e l'azione adatta in un dato momento; è un corpo letterario.

Predomina nel testo della Sapienza il tema della teologia della retribuzione ed è possibile rinvenire la dottrina sull'immortalità dell'anima il quale risente degli influssi della filosofia platonica e greca in generale. Il nucleo centrale della narrazione è il seguente: gli empi apparentemente sembrano prosperare e farsi beffa dei giusti ostacolando il loro cammino di santità e giustizia, ma Dio li farà trionfare e splendere come la luce del sole. (Cf. cc. 1-2). Nei capitoli finali (11-19), inoltre, è presente un *midrash* sull'evento dell'Esodo ed è centrale nell'intera opera il concetto di Sapienza che assume quasi i tratti di una vera e propria personificazione che funge da mediatore tra Jahvè e la creazione. Tali acquisizioni si precisa che costituiscono l'apice culturale della Bibbia in quanto testimoniamo l'incontro tra Atene e Gerusalemme: tra la filosofia greca e la sapienza Biblica. Tale incontro ha svolto un ruolo centrale anche nel

cristianesimo antico dando così avvio alla fioritura della *paideia* cristiana. Il libro della Sapienza si pone quale tesoro prezioso e di inestimabile valore per il nostro tempo particolarmente caratterizzato dalla crisi e dalla perdita dei valori. Si legga questo estratto:

Per questo pregai e mi fu elargita la prudenza; implorai e venne in me lo spirito della sapienza. La preferii a scettri e a troni, stimai un nulla la ricchezza al suo confronto; non la paragonai neppure a una gemma inestimabile, perché tutto l'oro al suo confronto è un po' di sabbia e come fango sarà valutato di fronte ad essa l'argento. L'amai più della salute e della bellezza, preferii il suo possesso alla stessa luce, perché non tramonta lo splendore che ne promana. Insieme con essa mi sono venuti tutti i beni; nelle sue mani è una ricchezza incalcolabile. Sap 7,7-11.

Il rapporto viscerale dell'uomo biblico con Dio è al di sopra di ogni cosa. La preghiera ottiene la sapienza e conferisce al re la "*giusta*" visione della realtà. Cosicché, egli potrà governare il suo popolo con rettitudine ed essere un degno luogotenente della divinità sulla terra. L'uomo di Dio implora la sapienza e apprende le virtù della giustizia, della prudenza, della temperanza e della forza. In tal modo egli si rende irreprensibile nel compiere il bene e nel fuggire, invece, il male. Si legga il brano seguente:

Se uno ama la giustizia, le virtù sono il frutto delle sue fatiche. Essa insegna infatti la temperanza e la prudenza, la giustizia e la forza, delle quali nulla è più utile agli uomini nella vita. Sap 8,7.

Apprendere le virtù attraverso una lettura approfondita della Bibbia può risultare un valido

supporto per far fronte alle difficoltà che ci riserva la vita ogni giorno. Coltivare la propria fede significa alimentarsi ogni giorno alle sorgenti della Parola di Dio per ricevere acqua potabile per proseguire il cammino. Detto questo, occorre precisare che la Parola di Dio è nata, si è sviluppata e progredisce all'interno della comunità ecclesiale con quale vive un rapporto intimo e connaturale. Pertanto, per cogliere tutta la ricchezza della Bibbia è fondamentale non sganciarsi mai dal contesto ecclesiale entro il quale si vive.

GIANNICOLA MARAGLINO

***Suggerimenti anagogiche nelle narrazioni
bibliche di Erri De Luca****

Spetta al poeta [...] aggiungere una linea
a quello che [la divinità] non disse

Il proponimento del presente contributo intende essere un esercizio di ermeneutica *anagogica* che muove dalla peculiarità intrinseca alla stessa letteratura biblica di “narrare” una rivelazione divina, della quale «il Dio di Israele è se non altro il più grande personaggio letterario dei tempi»¹. Una precisazione non da poco: più che dichiarare un ambito conchiuso dell’ente – ovvero ciò che teologicamente viene conosciuto come *storia della salvezza* –, il *positum*, che peraltro si caratterizzerà per la sua strutturale instabilità fenomenologica, si vorrà illuminare quella “prerogativa” o esigenza tipica del mondo biblico che istituisce la narrazione della circostanza a prospettiva interpretativa. Questa

* Dato che non è stato possibile un confronto diretto con l’autore, le interpretazioni che ivi forniamo sono da attribuire esclusivamente allo scrivente.

¹ E. DE LUCA, *Una nuvola come tappeto*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 9.

convinzione si fa presente in Erri De Luca nel senso negativo di un'impossibilità di saltare a piè pari la narrazione che costituisce la forma della rivelazione di questo Dio². A conferma di quanto appena sostenuto, possiamo sottolineare che il testo biblico sembrerebbe reclamare non già un esercizio ermeneutico, quanto una operazione di "trascinamento" in un *ambiente* che eccede e permea l'ordine storico, capace di coalizzare ogni tempo: «La scrittura ebraica finisce con: "va'aaal, e salì"»³, lì dove si è partecipi della visione *sub specie aeternitatis* e che – parlando con Tommaso d'Aquino – corrisponde all'«*ordo presentis ad praesens*» (*De ver.*, q. 2 a. 12),

² Dobbiamo notare che nel panorama letterario novecentesco, la letteratura De Luchiana appare *sui generis* in quanto la letteratura biblica costituisce il "collante" della sua narrativa. La Bibbia è il *macrotesto* che offre la struttura interpretativa per gli eventi della contemporaneità. Nel panorama italiano, è forte una linea di lettura che rimane molto scettica e, pertanto, anche fortemente critica. Un esempio è Massimo Onofri che definisce la scrittura di De Luca una «retorica del sublime basso» (cfr. M. ONOFRI, *La retorica del sublime basso. Salvatore Niffoi, Erri De Luca, Isabella Santacroce*, in G. Ferroni, M. Onofri, F. La Porta, A. Berardinelli, *Sul banco dei cattivi. A proposito di Baricco e di altri scrittori alla moda*, Donzelli, Roma 2006, p. 116) che accusa lo scrittore di far uso di un procedimento retorico tendente all'"enfaticizzazione del banale". Si aggiunge a questo orientamento critico, il parere altrettanto negativo di Filippo La Porta evidenziando il «largo uso di materiali e luoghi fin troppo consunti (appunto l'Allegoria, il Mito, l'Aforisma)» (F. LA PORTA, *La nuova narrativa italiana. Travestimenti e stili di fine secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 85). Tale parere, non è condiviso da Attilio Scuderi che dedica allo scrittore un suo contributo dal titolo *A. Scuderi, Erri De Luca*, Cadmo, Fiesole 2002; si veda soprattutto p. 48 e ss. ed ancora lo studio di S. Ruthenberg (a cura di), *Scrivere nella polvere. Saggi su Erri De Luca*, ETS, Pisa 2004.

³ E. DE LUCA, *E disse*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 89.

dove ogni narrazione vive dell'assoluto presente, del *nunc permanens*⁴, ed ogni vicenda finita è epifania di un infinito. Vorremo pertanto catalizzare la nostra attenzione sulla interessante lettura contemporanea della Scrittura portata avanti dallo scrittore napoletano, poco “ortodosso” commentatore, narratore e traduttore delle Scritture⁵. Non certamente da un punto di vista

⁴ G. BARZAGHI, *Mythos Logos Anagogia*, in «Divus Thomas», 1 (2021), pp. 17-62, qui p. 33. Tale prospettiva è stata recepita dalla teologia dei primi pensatori cristiani e, comprensibilmente, applicata alla riflessione teologica interessando, *in primis*, l'esegesi delle Scritture. Aggiungiamo ancora la necessità di tener fermo che la vividezza dell'anagogia non possa esaurirsi nel contesto dell'ermeneutica dei testi sacri. Essa non corrisponde ad uno dei quattro sensi scritturistici «soprattutto se questi vengono intesi separatamente» [I. BIFFI, *Riflessioni sulla “anagogia” e sulla teologia*, in «Divus Thomas» 2 (2000), 7-17, qui 7]; non si può ricorrere alla distinzione binaria – «littera-mysterium» (cf. Origene, *In Numeros homiliae*, 11, 2, SC, 442, 26) – e, men che meno, come riportato da Andrea di San Vittore, alla distinzione ternaria tra «tripliciter, historice, tropologice, anagogice» (*Expositiones historicae in libros Salomonis, Exposition historica in Parabolis*, CCM, LIIB, 70). Sarà sicuramente più noto il distico medioevale con una distinzione quadruplici: «*Littera gesta docet, / quid credas allegoria, / quid agas tropologia, / quo tendas anagogia*» (cf. Nicola di Lyre, *Postilla in Gal. 4*, 3, CCL 32; cf. H. de Lubac, *Esegesi medioevale*, II).

⁵ Nato a Napoli nel 1950, Erri de Luca è uno scrittore di narrativa, sebbene gran parte delle sue opere siano dedicate al teatro come a traduzioni della Bibbia ed a poesie. A diciotto anni lascia Napoli per iniziare la sua militanza nella sinistra extraparlamentare fino a trent'anni. Trascorre un periodo a Roma lavorando come fattorino e fotografo di ritratti per poi passare al lavoro di operaio manovale nel settore edilizio. Dal 1978 al 1979 lavora a Torino come operaio della Fiat ed anche i successivi anni, ancora a Napoli e poi a Parigi, farà lo stesso lavoro in diverse imprese. Nel 1989 pubblica il suo primo libro dal titolo *Non ora, non qui* con cui si aprirà la sua carriera di scrittore

“esplicitamente” cristiano, cattolico e/o confessionale – piuttosto dalla parte del pensatore ebreo –, De Luca, afferendo al *midrash* ed alla sua importanza per il *Sitz im Leben* della cultura ebraica, in gran parte dei suoi testi, concentrerà la sua attenzione sulla paradigmatica figura di Mosè cui noi ci rifaremo per portare ad emergenza

che darà una svolta alla sua precedente vita passando da manovale a scrittore ed intellettuale. Facciamo seguire una concisa bibliografia dei suoi testi più importanti: *Non ora non qui*, Feltrinelli, Milano 1989; *Lettera a Francesca (con “Variazioni sopra una nota sola” di Raffaele La Capria)*, Giuda, Napoli 1990; *Una nuvola come tappeto*, Feltrinelli, Milano 1991; *Aceto, Arcobaleno*, Feltrinelli, Milano 1992; *In altro a sinistra*, Feltrinelli, Milano 1994; *Pianoterra*, Quodlibet, Macerata 1995; *Ora prima*, Qiqajon, Magnano 1997; *Alzaia*, Feltrinelli, Milano 1997; *Come noi coi fantasmi*. Con Angelo Bolaffi, Bompiani 1998; *Tu, mio*, Feltrinelli, Milano 1999; *Cattività*. Con Marco Delogu, Nuovi Equilibri, 1999; *Altre prove di risposta*, Dante & Descartes, Napoli 2000; *Tre Cavalli*, Feltrinelli, Milano 2000; *Montedidio*, Feltrinelli, Milano 2001; *Il contrario di uno*, Feltrinelli, Milano 2003; *Sulla traccia di Ninives*, Mondadori, Milano 2005; *In nome della madre*, Feltrinelli, Milano 2006; *Sottosopra*. Con Gennaro Matino, Mondadori, Milano 2007; *Il cielo in una stalla*, Infinito, Roma 2008; *Il giorno prima della felicità*, Feltrinelli, Milano 2009; *Tentativi di scoraggiamento (a darsi dalla scrittura)*, Dante & Descartes, Napoli 2009; *Penultime notizie circa Ieshu/Gesù*, Messaggero, Padova 2009; *Il peso della farfalla*, Feltrinelli 2009; *Non ora non qui*, Feltrinelli 2009; *E disse*, Feltrinelli, Milano 2010; *Racconti sul Suo Volto*, I.GE, I, Roma 2011; *I pesci non chiudono gli occhi*, Feltrinelli, Milano 2011; *Il torto del soldato*, Feltrinelli, Milano 2012; *Ti sembra il caso? Schermaglia fra un narratore e un biologo*, Feltrinelli, Milano 2013; *La musica provata*, Feltrinelli, Milano 2014; *La parola contraria*, Feltrinelli, Milano 2015; *Il più e il meno*, Feltrinelli, Milano 2015; *La faccia delle nuvole*, Feltrinelli, Milano 2016; *La natura Esposta*, Feltrinelli, Milano 2016; *Diavoli Custodi*, Feltrinelli, Milano 2017; *Il giro dell’oca*, Feltrinelli, Milano 2018; *Anni di rame*, Feltrinelli, Milano 2018; *Impossibile*, Feltrinelli, Milano 2019.

questo proposito ermeneutico. In secondo luogo, per lo stesso precedente motivo, l'intento di questo contributo non avrà alcuna pretesa esegetica: se così fosse, si farebbero ben pochi passi avanti⁶. Lasciando ad altri studiosi questo arduo compito, i nostri proponimenti sono molto più esigui, volendo rintracciare come E. De Luca, in alcune narrazioni e figure bibliche, arrivi a tematizzare le circostanze dell'intento di portare al linguaggio una rivelazione in ordine alla quale non è possibile "giocare alla letteratura"⁷. Da ciò la conseguente scelta di prendere in considerazione soltanto contesti citatori più interessanti per quanto ci siamo proposti.

⁶ De Luca non tematizza mai i principi metodici che orientano la lettura dei testi sacri; tuttavia, ricorrenti sono i riferimenti ad un presupposto che assiduamente ricorre: «Sono poco sensibile ai punti di contatto tra la scienza e la scrittura sacra. Quella storia è più grande di una sua dimostrazione scientifica. Non è riducibile a verifica» (Id., *Alzaia*, 16) ed ancora «Che i grammatici vadano a trovare due, tre e anche quattro Isaia mi è indifferente. Così come gli archeologi che dicono che hanno trovato il posto della torre di Babele o l'arca di Noè mi è completamente indifferente» (E. MONTEL-HURLIN, *Intervista a De Luca*, in Id., *Erri De Luca Lecteur, traducteur, auteur*, dell'Orso, Roma 2016, p. 551). Ancora più incisivamente si legge: «Le notizie squillanti della scienza che vuole accreditarsi come revisore dei conti della narrazione sacra non tolgono né aggiungono a me lettore. Applicare archeologia alle sacre scritture mi è sembrato spesso un esercizio sterile. [...] Il libro se ne infischia di una materia pur rispettabile qual è la geografia. [...] C'è una presunzione a cercare riscontri, come se una prova potesse aggiungere o togliere qualcosa. Non riesco a partecipare del fervore di questa disputa intorno o a un frammento che daterebbe un po' all'indietro il vangelo di Marco o il tessuto della sindone. Le notizie delle sacre scritture obbediscono a un'altra legge di verifica [...] Esse contengono articoli non addomesticabili a prove» (E. DE LUCA, *Alzaia*, p. 16 e p. 79).

⁷ Cfr. Id., *Sottosopra*, p. 9.

Preambolo

Prestando ascolto a queste istanze di metodo, ci troviamo a dover affrontare un problema non di poco conto che – già prima di ogni altra considerazione – sembrerebbe ostacolare la possibilità di ogni cammino. L'intenzione di volere portare al linguaggio una rivelazione non è forse pretesa che caratterizza la ὁβρις propria dell'uomo come, ancor prima, l'interrogazione attorno alla possibilità del venire di Dio al pensiero? Ciò, come scriveva il filosofo Emanuele Severino, non sarebbe una «volontà di far valere la propria particolarità al di sopra dell'Ordinamento del Tutto»⁸ o «chiudersi all'interno di una parte del mondo e, così chiusi, guardare ciò che accade nel mondo e vivere sulla base di questo sguardo»⁹. Eppure, stare in una situazione anagogica implica farsi carico di questa istanza critica e, proprio per essa, ponderare e saggiare le possibilità del *venire di Dio all'idea*. Istituire un inquadramento anagogico richiede non solamente il trascendimento del tradizionale e consunto pseudo-problema dell'esistenza/non-esistenza di Dio, quanto, ancor più oltre, quello del suo evento semantico.

In tal senso, si può comprendere il procedimento dello scrittore De Luca che, notoriamente definendosi “privo di fede” e qualificandosi come “testimone secondario”, ricerca persone in cui è visibile «l'impronta digitale di Dio, così come resta nei libri sacri del loro credo»¹⁰. Ora,

⁸ E. SEVERINO, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, p. 114.

⁹ *Ivi*, p.133.

¹⁰ E. DE LUCA, *In alto a sinistra*, p. 124 ed ancora *Nocciolo d'oliva*, p.

se è questo il proponimento che muove la penna dello scrittore, è perspicuo un darsi di una sostanziale accordo con le parole poste da Emmanuel Lévinas in apertura del suo importante contributo, *De Dieu qui vient à l'idée*: «Ciò che qui è indagato è la *concretezza fenomenologica* in cui questa significazione potrebbe significare o significa, anche se essa rompe ogni fenomenalità»¹¹. Riteniamo che il filosofo francese – certamente in modo più elaborato e raffinato – non dica altro rispetto a quanto già affermato nella introduzione: non è descrizione della venuta di Dio, quanto è un «*descrivere* le circostanze in cui la parola Dio mi viene all'idea»¹². Per la stessa ragione, De Luca non può escludere ateisticamente l'esperienza di Dio dall'esistenza ed il «fatto che gli altri possono ospitare questa rivelazione grandiosa, che io non riesco ad ospitare»¹³, lo motiva ad una attenta analisi della menzionata circostanza.

34.

¹¹ E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; tr. it. *Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 9. Nel medesimo orizzonte, J.-L. Marion afferma: «Introducendo in fenomenologia il concetto di fenomeno saturo lo abbiamo descritto come imprevedibile secondo la quantità, insopportabile secondo la qualità ma anche incondizionato (assoluto, sciolto da ogni orizzonte) secondo la relazione e irriducibile ad un *Io* (inguardabile) secondo la modalità. Queste quattro caratteristiche rovesciano punto per punto il modo in cui Kant classifica i principi e, dunque, i fenomeni che essi determinano» (J.-L. MARION, *Le Visibile et le révélé*, du Cerf, Paris 2005; tr. it. *Il visibile e il rivelato*, a cura di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2007¹, p. 62).

¹² E. LÉVINAS, *Dio che viene all'idea*, p. 194.

¹³ T. PIRAS (a cura di), *Gli scrittori italiani e la Bibbia*, Atti del convegno di Portogruaro, 21-22 ottobre 2009, EUT, Trieste 2009, p. 196.

Diremo ancora che non potremo, con troppa facilità, passare oltre questa considerazione, in quanto luogo di una strana, ma interessantissima contraddizione che lo scrittore pone in essere: se da una parte – *de dicto* – si è definito “non credente”, dall’altra – *de re* – utilizza come criterio e struttura dell’intelligibilità del reale il testo biblico. È chiaro – almeno a nostro modo di vedere – che il paradosso non possa essere esito della inavvertenza propria della “rozza” letteratura De Luchiana; sarebbe conveniente vedere in essa l’istanza costitutiva della condizione esistenziale dell’*hospes*, di colui che non è in diritto di avanzare pretese di proprietà e possesso, perché nella condizione permanente del “passante”, del “viaggiatore”, dell’estraneo” e “non residente”¹⁴.

Penso di poter parlare di quel Dio da lettore. Ma, appunto, questo mi permette di non avere altra relazione che quella del portatore di letture ad altri che invece lo conoscono in un altro modo, in maniera molto più personale. Io lo conosco per quella traccia lasciata dentro quella scrittura¹⁵.

¹⁴ E. DE LUCA, *Nocciolo d’oliva*, p. 39. In altro luogo, questa situazione viene precisata dallo scrittore: «Sono uno che non sa fare domande, neanche per un’informazione. Dev’essere per questo che ignoro la fede. La divinità vuole essere bussata, interrogata» (E. DE LUCA, *La natura esposta*, p. 84).

¹⁵ M. ORLANDI, *In molti giorni lo ritroverai. Incontro con Erri De Luca*, Romena, Portovecchio (Ar) 2008, p. 17 ss. Ancora, De Luca ritorna su questa tematica della estraneità in altri luoghi: «Si è stranieri al suolo: lo abitiamo, come la vita e come la fede stessa, in prestito anziché in possesso» (E. DE LUCA, *Alzaia*, p. 16).

Forse è per questo che lo scrittore è molto legato alla figura di Mosé ed alle vicende dell'Esodo, circostanza che, con la sua concretezza fenomenologica, diventa l'accesso formale della significazione che si va ricercando. Spieghiamo meglio: la condizione esistenziale della "estraneità" richiamata dallo scrittore – che solo secondariamente assume un profilo metodologico –, quella che nomina come "quota di estraneità"¹⁶, descrive primariamente il vuoto generato dalla assenza di radici e conseguentemente anche una mancanza di una *identità*; sarà questa privazione a costituirsi quale circostanza del ritorno e di una prospettiva nuova delle vicende della propria vita, ove «i pezzi che perdo nel vivere vengono risarciti da una parola che lentamente viene incontro alla mia immobilità e mi conforta con un'intelligenza»¹⁷. Questa "estraneità", infine, è ancora richiesta dalla pretesa non troppo umana – secondo De Luca – di portare Dio nel linguaggio per cui «l'inaudita pressione della rivelazione» costipa il Dio vivo «in un alfabeto, in una grammatica», in una parola¹⁸. Di conseguenza, i

¹⁶ Cf. A. PORCZYK, *I libri respirano. Intervista a Erri De Luca*, in *Erri De Luca e la Bibbia. Un autore formatosi sulle Sacre Scritture*, a cura di Raimondo Di Maio, Dante & Descartes, Napoli 2019, p. 175. Più precisamente, si può certamente accettare quel parere secondo il quale lo scrittore «A differenza della maggior parte degli occidentali [...] è un agnostico che vive tale non credenza come una mancanza e un esilio. Non si accontenta di constatare il lui un'aspirazione che il mondo dei sensi, della ragione, dell'azione non basta a soddisfare» (H. GODARD, *Erri De Luca. Entre Naples et la Bible*, Gallimard, Paris 2018, ed. digitale, pos. 51).

¹⁷ E. DE LUCA, *Ora prima*, Qiqajon, Magnano 1997, pp. 7-8.

¹⁸ Per completezza rimandiamo a quanto Erri De Luca, in una nota alla lingua ebraica, scrive: «Le radici a tre lettere, senza nemmeno l'aria delle vocali intorno, hanno saputo reggere l'inaudita pressione della

caratteri notevoli della lettura De Luchiana, ci indirizzano verso la conseguenza della summenzionata aporia:

Leggo perciò visito, ma non esploro. [...] Leggo da ospite in visita a un deserto. Leggo alla maniera con cui vado in montagna, al culmine della quale non mi sono avvicinato a niente. Mi sono solamente allontanato dalla mia residenza in superficie¹⁹.

È forse questa l'aporia che bisogna assumere a criterio interpretativo? La circostanza è la *terra del forse*, la casa nella nebbia, del dubbio e dell'abbandono, che assume le fattezze di quel «nocciolo d'oliva da rigirare in bocca»²⁰?

1. La teofania del λόγος

Conseguentemente a quanto anzi riportato, ci è possibile fare qualche passo in avanti. Acconsentendo

rivelazione. Un Dio vivo e uno si costipava in un alfabeto, una grammatica, e parlava. Qualunque altra lingua sarebbe stata briciata dall'impatto dell'incandescenza. L'ebraico riarso, scritto con sole consonanti, l'ebraico parente del silicio dei deserti ha resistito alla temperatura di fusione. Basta sfiorare le sue lettere per vederle spargere scintille di senso tutt'intorno. Giobbe [...] al termine della sua prova ascolta la voce divina e così le risponde: "E ora il mio occhio ti ha visto" (42, 5). Non è vero che ha visto, ma il suo ascolto è stato così intenso da vedere, leggere le parole pronunciate dalla divinità. [...] Per accenderlo [l'orecchio] basta l'attrito degli occhi sulla superficie delle sue lettere» (E. DE LUCA, *Sottosopra*, p. 23).

¹⁹ Id., *Oroscopo*, 23 aprile 2019: <http://fondazionerrideluca.com/web/oroscopo>.

²⁰ Id., *Nocciolo d'oliva*, p. 41.

all'esistere come *hospes*, ci si presenta – così come ben afferma Luciano Zappella – la possibilità di conoscere il De Luca *targumista* e *midrashista*²¹ che, alla lettura dei testi biblici, aggiunge la traduzione e commento, l'esegesi e la riscrittura. Questo esercizio – non estrinseco alla lettura del testo biblico – sembrerebbe insito alla natura fisionomia stessa del testo²². Cerchiamo di essere più chiari, considerando più da vicino i poli della questione. Se da una parte sembra che tutto ruoti attorno al plesso semantico della “circostanza” – ce va dettagliandosi nella condizione esistenziale della “estraneità” –, dall'altra parte questa afferisce alla pretesa *ex parte Dei* – per certi versi inaudita e paradossale – di una “alfabetizzazione” del divino in una lingua che «aveva ospitato [...] la notizia di un Dio unico»²³. Lo stesso De Luca corrobora questa convinzione affermando che tale lettura richiede una esperienza di “deserto” e, addirittura, conduce al “farsi deserto”, quando «si è annullat[i] nel paesaggio desolato» ed è rimasto solo il fiato intrappolato nel labirinto a cielo aperto. Questa è la condizione in cui si avverte il desiderio assoluto dell'assoluto, potente, non certamente disincarnato, è «il [...] desiderio fisico di Dio, della sua stretta forte, aspra, felice in mezzo alla sua carne»²⁴; è una *erotica* divina che, in certo senso, nella desolazione, trova che «La sua pista è scritta in cielo, costringe ad

²¹ Cf. L. ZAPPELLA, *Il vangelo secondo Erri De Luca*, Claudiana, Brescia 2021, pp. 51 ss.

²² Cfr. *Ivi*, p. 51 ss.; cfr. M. BETTINI, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino 2012, pp.189-251; R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia 2019², p. 23; E. RAIMONDI, *Un'etica del lettore*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 27 ss.

²³ E. DE LUCA, *In molti giorni*, p. 62,

²⁴ *Id.*, *Nocciolo d'oliva*, p. 115 e 117.

alzare gli occhi, insegna a dipendere»²⁵, a chiamare la divinità ad affacciarsi all'idea, ad una κένωσις determinante – almeno per l'Antico Testamento – nella forma del λόγος, l'unica condizione della teofania:

la divinità scende in una grammatica, in un vocabolario e un alfabeto. Sceglie di consistere in una voce. Questo è il suo intervento più insistente, la sua riduzione ad altezza d'uomo²⁶.

Si comprende dunque il plesso semantico che dalla condizione dell'*hospes* trascina fino al "deserto": non già un luogo, è più che altro una prospettiva entro cui si può essere partecipi di quel Dio che «stese una nuvola come tappeto»²⁷ e così, da allora e per sempre, «Nei deserti, nei secoli, [s']attenderanno dal cielo i sentieri Per tappeto [s'intende] la Bibbia»²⁸. Nondimeno, ciò potrebbe ulteriormente aggravare la complessità di quanto ci si propone di fare: la pretesa di portare Dio nel linguaggio²⁹,

²⁵ Id. *Esodo/Nomi*, p. 8 come ancora *Nel deserto*, in *Penultime notizie circa Ieshu/Gesù*, pp. 39-41,

²⁶ E. DE LUCA – G. MATINO, *Almeno 5*, Feltrinelli, Milano 2008, 10-11.

²⁷ Al contrario dell'impiego letterale dello scrittore, il testo di *Sal* 105, 39 viene tradotto dalla CEI in questo modo: «distese una nube per proteggerli» che rende un'idea meno precisa di quanto, probabilmente, è nelle intenzioni degli autori biblici.

²⁸ Id., *Una nuvola come tappeto*, p. 11.

²⁹ Erri De Luca in una nota alla lingua ebraica scrive: «Le radici a tre lettere, senza nemmeno l'aria delle vocali intorno, hanno saputo reggere l'inaudita pressione della rivelazione. Un Dio vivo e uno si costipava in un alfabeto, una grammatica, e parlava. Qualunque altra lingua sarebbe stata briciata dall'impatto dell'incandescenza. L'ebraico riarso, scritto con sole consonanti, l'ebraico parente del silicio dei deserti ha resistito alla temperatura di fusione. Basta sfiorare le sue

passando inevitabilmente dalla circostanza del “deserto”, non sarà ancora il tentativo di acconsentire alla inaudita κένωσις divina? In fin dei conti, se *Dio è la Torah*, il suo lettore legge Dio. Rabbi Hayyim scrive:

Il Nome divino è chiamato su di lui [= colui che studia e osserva la Torah], perché la Torah tutta intera costituisce i Nomi del Santo, sia Egli benedetto [...] è come se si occupasse del Santo Nome [...] la Torah tutta intera costituisce il Nome del Santo, sia Egli benedetto [...]. La Torah è il Santo Nome [...]. Il Santo, sia Egli benedetto, e la Torah sono una sola e medesima cosa, perché Egli e il suo Nome sono identici³⁰.

De Luca con uno stile meno solenne ed altisonante, fa presente questa concezione richiamando l'attenzione sull'uso peculiarissimo del verbo al modo del *participio presente*. Semantizzando efficacemente ciò che i medioevali chiamavano prospettiva *ex parte Dei*, il lettore è “partecipante” – come indica la derivazione dal latino *participium* – di Dio e della *visio Dei*: «Potenza della Scrittura sacra è di rendere ogni lettore contemporaneo e testimone delle cose narrate, perciò

lettere per vederle spargere scintille di senso tutt'intorno. Giobbe [...] al termine della sua prova ascolta la voce divina e così le risponde: “E ora il mio occhio ti ha visto” (42, 5). Non è vero che ha visto, ma il suo ascolto è stato così intenso da vedere, leggere le parole pronunciate dalla divinità. [...] Per accenderlo [l'orecchio] basta l'attrito degli occhi sulla superficie delle sue lettere» (Id., *Sottosopra*, p. 23).

³⁰ Citazione di *Midrash Mishleh*, Pr, 3-1, in A. CHIAPPINI, *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Lévinas lettore del Talmud*, Giuntina, Firenze 1999, p. 123.

anche noi siamo lì»³¹. Nella prospettiva divina «ogni generazione può assistere alla creazione», motivo per il quale Davide potrà dire «Vedrò i tuoi cieli, opera delle tue dita» (*Sal* 8, 4)³². Una idea che, ancora, viene ripresa nel sottolineare l'importanza dello “sguardo di Dio”, in ebraico [*raà*], quale criterio del “buono” (cf. *Gen* 1, 1 ss.):

Fin dall'inizio il vedere di Iod misura la giustezza. Al termine di ognuno dei sei giorni di fabbrica del mondo [...] Buono è unità di misura. Non è il buono che si intende per aggettivo di persona o cosa. È sostanza e sostantivo di giustezza, punto di equilibrio [...]. Il mondo creato in sei giorni è buono per questo, perché misurato in lungo e in largo da “raà”, il verbo della vista di Iod, che stabilisce: “ki tov”, che è buono³³.

In tal senso, proprio a seguito della natura “logica” della teofania divina, possiamo comprendere quanto Kafka annota in un suo diario: «Solo l'Antico Testamento vede»³⁴. Questa idea, che vedremo riproposta nel seguito del presente contributo, riveste una importanza capitale in ordine alle intenzioni di De Luca: il fatto di poter essere compresenti all'operare divino, porsi nella sua

³¹ E. DE LUCA, *Ora prima*, 49; Id., *Almeno* 5, pp. 9-10.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 15.

³⁴ Questa concezione potrebbe avere a che fare con la specificità della letteratura De Luchiana, soprattutto nel contesto letterario novecentesco. La letteratura biblica, infatti, al contrario di molti altri più noti scrittori suoi contemporanei, costituisce il “collante” della sua narrativa; la Bibbia è il *macrotesto* che interpreta ogni vicenda umana e soprattutto le tappe di vita dell'autore e le vicissitudini dei suoi personaggi.

prospettiva, non è rassicurato rispetto a ciò che potremmo descrivere come “teofania nell’idea”. Potremmo forse azzardare che quanto fu vietato all’*Adahnm*, si profila ora nella partecipazione alla *raà*: non la contrapposizione tra bene e male, ma solo quel bene, la profondità di una visione che non è meramente vero; «Qui il vero è svergognato [...] è appena una premessa, una formalità»³⁵, per lo smisurato e l’insopportabile³⁶.

1.1. Una prospettiva *ex parte hominis*?

L’esito del precedente discorso ci mette in condizione di intuire un ulteriore risvolto che s’annuncia allorché una lingua – più generalmente si parla della capacità linguistica – pretenda di compiere quanto anzi descritto. Ci sembra che De Luca faccia presente l’impossibilità di una prospettiva *ex parte hominis* e che, anche quando fosse possibile *in actu signato*, sarebbe sistematicamente negata *in actu exercito*: anche se la lingua è riduzione di Dio ad altezza d’uomo, ogni traduzione «riscrive [...] la sua manifestazione in terra, fin dentro la forma del suo nome» e non fa altro che

³⁵ E. DE LUCA, *Almeno* 5, p. 11.

³⁶ Sarebbe interessante l’accostamento di questa concezione del divino a quella dantesca. Sarà noto il celebre canto XXVII che narra la vicenda della morte di Guido da Montefeltro. Quando Guido morì si presentarono sia San Francesco che un diavolo per reclamare la sua anima. Il diavolo ebbe la meglio spiegando «ch’assolver non si può chi non si pente, / né pentere e volere insieme puossi / per la contradizion che nol consente» – per poi beffarsi di lui concludendo – [...] Forse / tu non pensavi ch’io löico fossi!» (vv. 118-120 e 122-123).

aggiungere «combustibile al rovelto ardente»³⁷. Di contro, il tentativo “umano, troppo umano” di abbandonare le circostanze, porta ad un inesorabile naufragio: «Quando si estingue la generazione del deserto, testimone dei colossali interventi di Dio, manna inclusa, gli Ebrei si sbandano»³⁸. Tuttavia, non è forse questo “sbandamento” il presupposto perché si possa generare quella “ascesi nichilistica”, verso il niente proprio del deserto? Rammemorando quanto affermato, lo scrittore fa ricorso a questi tratti ascetici per descrivere la sua situazione, conoscendo il vuoto: «Era un deserto: ogni strada era buona per nascondersi o perdersi, per un agguato da tendere o un tranello in cui cadere»³⁹.

Nella situazione di sbandamento accade sempre quello strano, ma al contempo peculiare *capo*-volgimento nel quale, come ricordato in *Nocciolo d'oliva*, Dio conduce gli ebrei «nell'isolamento inospitale del vento e della polvere»⁴⁰ ripetendo quanto già fatto nell'episodio della torre di Babele (*Gen* 11). A differenza delle circostanze esodali, si è nella piana di *Scin'ar*; c'è quel grandioso insediamento assieme alla sua maestosa torre, simbolo dell'industriosità umana e della logica scientifica, del motivo e del progetto tecnico. Nonostante ciò, ci si accorge presto che non c'è più nulla da scalare: «Più su della torre resiste intatta la stessa distanza abissale dalla terra [...] La cima è l'“ultimo gradino, una porta chiusa.

³⁷ E. DE LUCA (cur.), *Giona/Ionà*, Feltrinelli, Milano 2001², p. 7.

³⁸ Id. (cur.), *Libro di Rut*, Feltrinelli, 1999¹, p. 8.

³⁹ Id., *Aceto, Arcobaleno*, p. 29.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 5

Inutile bussare, bisogna voltarsi e tornare»⁴¹. Quando Dio visita la piana di *Scin'ar*,

La torre è costruita. Iod aspetta il termine dell'opera, quando è evidente che non si può procedere oltre con l'altezza. La testa non è affatto arrivata nei cieli, ha solo raggiunto il fondo del vicolo cieco che ogni cima dimostra. Da lì si può soltanto scendere⁴².

Perché Iod aspetta il completamento dell'opera? Perché nella piana di *Scin'ar*, Dio visita gli operai della torre nel momento della sconfitta? Secondo lo scrittore la ragione si trova nella situazione particolare in cui si vengono a trovare gli abitanti di una torre che – al pari degli “eco-mostri” che giacciono nell'incuria delle nostre amministrazioni comunali che per converso non

⁴¹ E. DE LUCA, *Sottosopra*, 44. Ancora, prima di questa considerazione, molto puntuale la precisazione per la quale «Quando vediamo nelle illustrazioni la torre di Babele interrotta a metà, sappiamo che si tratta di un errore» sottolineando l'impossibilità stessa della costruzione e della sua efficacia.

⁴² E. DE LUCA, *Sottosopra*, 35. Ed ancora, interessante è il paragone che lo stesso scrittore opera con l'altura dal quale Gesù proclama il celebre discorso delle beatitudini: «Dalla cima di una salita si vedono le cose lontane. Non che ci si avvicini al cielo, come pure pretendeva la torre piantata in Babele. Perché da qualunque altezza, pure dalla sommità dell'Everest (Sagarmatha, Chomolungma, anch'esso luogo di molti nomi), il cielo resta remoto e irraggiungibile. Dalla sommità di una salita si sta solo distanti dalla terra, raggiungendo il suo ultimo gradino. Da quel punto di allontanamento dal chiasso e dal folto della pianura, era possibile scrutare oltre il lontano e accogliere l'annuncio delle letizie nuove» (E. DE LUCA, *La faccia delle nuvole*, 84-85).

sembrano richiamare rivelazioni di autorità⁴³ –, risulta inutilizzabile, invivibile ed inabitabile. Tuttavia, proprio questa circostanza, l'isolamento della vetta, l'estraneità rispetto a quanto ci si prefiggeva di compiere e rispetto a quanto è stato compiuto, diviene circostanza di un *capovolgimento d'intentio*: solo «nel deserto la voce di Dio è [...] potente»⁴⁴. Dunque, nessun esercizio eremeneutico può avere la presunzione del “costruire” e meno che mai dello “scalare”: l'unico *progetto* consentito è quello che viene dall'*alto* e, parimenti, anche l'unica ermeneutica consentita è – scrivevano i medioevali – *sub specie aeterni*, in cui risuona l'oracolo di Isaia:

i miei pensieri non sono i vostri pensieri, / le vostre
vie non sono le mie vie – oracolo del Signore. /
Quanto il cielo sovrasta la terra, / tanto le mie vie
sovrastano le vostre vie, / i miei pensieri
sovrastano i vostri pensieri (*Is*, 55, 8-11).

1.2. L'invocazione mosaica

Con gli esiti del precedente paragrafo, possiamo giungere al cuore della presente riflessione facendoci guidare – quasi come un basso continuo alla nostra riflessione – dalle note di Rossini che segue Mosè fin sulle coste del Mar Rosso, lì dove si tenta d'indicare una “scalata” d'altra forma e natura:

⁴³ «L'evento che la Genesi racconta, lasciò per sutura una forma di torre incompiuta, avamposto desolato che ricorre in pittura e incombe in sogno» (E. DE LUCA, *Una nuvola come tappeto*, 14).

⁴⁴ Id., *Ora prima*, cit., p. 54.

Dal tuo stellato soglio,
signor, ti volgi a noi:
pietà de' figli tuoi,
del popol tuo pietà!⁴⁵

Anticipando ogni altra possibile considerazione sul testo – lasciando da parte, per evidenti motivi, l'analisi musicale – sarà utile attardarci nella ricerca delle circostanze che fa della succitata invocazione l'appuntamento del destino. Contrariamente ai costruttori della torre di *Scin'ar* ed alla loro visuale – *discendente* – la scrittura ci pone innanzi ad una visuale *capo-volta* – *ascendente* – che lo scrittore giustifica con la situazione di scacco dell'incipiente esodo dei futuri israeliti: dietro di loro le potenti legioni d'Egitto, d'avanti a loro, la distesa del Mar Rosso. È questa la condizione esistente per la quale si avverte «la vertigine opposta di cadere [trovandosi] in faccia alla montagna da precipitato»⁴⁶. Per De Luca, Mosé è la figura paradigmatica della fede perché in essa si deve acconsentire al fatto che

ci sono i gradi come nella temperatura e sono
sempre pochi quelli che reggono le brusche
impennate del termometro. [...] Credente non è chi
ha creduto una volta per tutte, ma chi, in

⁴⁵ Nella prospettiva del nostro scrittore, l'impiego del termine «scalata» non è causale: nell'invocazione ci si rivolge a Dio con il pronome «tu» per cui «Dare il “tu” a Dio, con le variazioni che stanno tra l'imprecazione e la supplica, è l'arbitrio meraviglioso della creatura che risale alla sua origine e l'interroga, la chiama, la scuote dalla sua distanza» (E. DE LUCA, *Nocciolo d'oliva*, EMP, Padova, 2022, pp. 5-6).

⁴⁶ Id., *Esodo/Nomi*, cit. p. 30.

obbedienza al participio presente del verbo, rinnova il suo credo continuamente, ammette il dubbio, sperimenta il bilico e l'equilibrio con la negazione lungo il suo tempo⁴⁷.

Essa è ancora ambito nel quale si costituisce l'*intentio ex parte Dei* assieme al suo cimento ermeneutico e che, secondo lo scrittore, deve necessariamente avere una prospettiva estrema ed "estremista", connotando l'aspetto più essenziale ed interessante della letteratura biblica:

In scrittura sacra neanche le montagne sono stabili, per insegnare che neppure in loro si trova via di scampo [...] In scrittura sacra l'unico riparo è la divinità, la salvezza è affidarsi al suo sbaraglio⁴⁸.

Ci sembra che il testo di Rossini non faccia altro che portare ad esplicitezza tale condizione e peculiarità; possiamo sicuramente ritrovare l'afflato dell'anagogia che risuona specificamente nei primi due distici concretandosi nella richiesta di un *divino volgersi*. Quand'anche sia una richiesta certamente degna di nota per la sua tensione anagogica, la sua importanza si annuncia già su un piano strettamente etimologico. Più che ad una semantica meramente *spaziale* – ed è questa

⁴⁷ Id., *Ora prima*, cit., p. 7.

⁴⁸ E. DE LUCA, *Sottosopra*, 11-12. Nella incomprensione di tale ottica, si deve leggere la geremiade israelita nel deserto che, nonostante la manna, poteva ancora alimentare una insensata nostalgia: «Ci ricordiamo dei pesci che mangiavamo in Egitto gratuitamente, dei cocomeri, dei meloni, dei porri, delle cipolle e dell'aglio» (*Num* 11, 6). Tale dialettica è ben significata nella nota vicenda del duello tra Davide ed il gigante Golia (cf. *1 Sam* 17).

la grande differenza dalla costruzione babelica – il termine «volgersi» dovrebbe attendere ad una *intenzione* o, ancora, ad una *trasformazione* (μετάνοια) che, in questo caso, semantizzano il «volto» della divinità⁴⁹. Si comprende dunque la capitalità di questa richiesta – di qui l'importante distinguo con ogni altra richiesta simile⁵⁰ – e, specularmente, ancora, con l'intento babelico di dominare le acque (figura della distruzione) e con esse dell'unico in grado di distruggere, ovvero Dio stesso:

Dove risiede Dio, da dove governa il tutto? La domanda non è retorica, è decisiva. La risposta è talmente importante che qualifica la fede: la giustifica o la nega. “Mostrami il tuo volto” è la preghiera di chi cerca conforto nell'Assoluto, di chi spera in una mano potente per sconfiggere i nemici e per rifugiarsi in luoghi sicuri⁵¹.

⁴⁹ È interessante che il termine – al di là della semantica culturale che è sempre presente nell'uso del termine (cf. *Es* 23, 15; 34, 23; *Dt* 16, 16; 31, 11; *Is* 1, 12; *Sal* 42, 3; – in ebraico *pānīm* [פָּנִים] e nell'aramaico biblico *ʿanaf*, ricorre nel Primo Testamento più di 2100 volte, tra le parole più usate, è una categoria teologica autonoma. Cf. A. S. VAN DER WOUDE, “Pānīm, volto”, in E. Jenni – C. Westermann (cur.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Torino 1978, pp. 390-416; per l'uso neotestamentario, si rimanda a E. Lohse, “πρόσωπον”, in G. Kittel (cur.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. XI, Queriniana, Brescia 1965-1992, pp. 405-438.

⁵⁰ «Gli disse Filippo: “Signore, mostraci il Padre e ci basta”. Gli rispose Gesù: «Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: Mostraci il Padre?» (*Gv* 14, 18).

⁵¹ G. DE MARTINO, *Tentazioni ad alta quota*, in E. DE LUCA – G. De Martino, *Sottosopra*, p. 56. Questa è ancora la via che filosoficamente – e solo secondariamente teologicamente – è stata ben determinata da

Chi non abita lo “sbaraglio” – altro termine che si aggiunge al trascinamento semantico della già riportata condizione di “estraneità” – affidandosi all’opera della tecnica – volge la sua fede ad una divinità olimpica, ad un *deus ex machina*, ad un *remedium* di cui l’uomo può prometeicamente disporre e gestire come di immagini artefatte destinate a scadere⁵². Ben diversa è la semantica

Marion. Riprendendo le parole di Heidegger afferma che questo Dio è «rigorosamente un idolo, quello offertoci dall’Essere dell’ente metafisicamente pensato – per cui, continua ancora il filosofo – la profondità di Dio può cominciare a colpirci solo se, con un’inversione radicale, abbiamo la pretesa di procedere fuori dell’onto-teo-logia» (J.-L. MARION, *L’idole et la distance. Cinqétudes*, Grasset, Paris 1977; tr. it. *L’idolo e la distanza*, a cura di A. Dell’Asta, Jaca Book, Milano 1979, p. 27). Il riferimento ad Heidegger è al noto scritto *Identität und Differenz* ove si legge: «L’essere dell’essente è rappresentato fino in fondo nel senso del fondamento solo come *causa sui*. Con quest’espressione si indica il concetto metafisico di Dio. [...] Tale è il nome che si addice al dio della filosofia. A questo dio l’uomo non può né rivolgere preghiere, né offrire sacrifici. Davanti alla *causa sui* l’uomo non può né cadere in ginocchio pieno di riverenza, né può davanti a questo dio produrre musica e danzare. Così, il pensiero privo di un dio, il pensiero che deve fare a meno del dio della filosofia, del dio come *causa sui*, è forse più vicino al dio divino. Ciò significa, qui, soltanto che un tale pensiero è più libero per il dio divino di quanto la onto-teo-logia non sia disposta ad ammettere» (p. 28 e pp. 35-36).

⁵² «Comparare la scrittura sacra, comunque la religione monoteistica, alla mitologia è improprio perché lì si tratta di divinità scadute, anzi, scadute perché vinte e soppiantate dalla divinità del monoteismo. Dunque, sono termini di paragone che servono solo a marcare la distanza, non ad accomunare. La Bibbia non è un mito perché un mito è una divinità scaduta. Mentre questa si è radicata bene» (E. Montel-Hurlin, *Intervista a De Luca*, p. 552 ss.). È interessante come questa concezione di alterità ed estraneità possa poi portare De Luca ad una non originalissima, ma sicuramente particolare visione che – così, almeno come ci sembra emergere da tutti gli scritti platonici – lo

della rivelazione del Mar Rosso che, in primissimo luogo, si oppone dicotomicamente alla predetta situazione ed in ragione della stessa occupa una posizione mediana tra due altre più celebri rivelazioni. Cerchiamo di essere più chiari: la prima rivelazione è quella di *Es* 3, 14 seguita al controllo delle nascite operato dal Faraone che, con «l'eliminazione per annegamento nel Nilo dei figli e delle donne ebre» sognava «un popolo servile e senza maschi, un alveare»; la rivelazione del Mar Rosso segna l'impraticabilità di questo progetto: «gli Egiziani saranno attesi al varco del Mar Rosso»⁵³ perché dietro le sue acque naufraga ogni progetto. Ora, se lo sbaraglio è la condizione esistente perché si possa sperare in quel *divino volgersi*, solo con essa è apprezzabile quanto ad essa seguirà.

Probabilmente, non bisognerà aspettare la rivelazione del Mar Rosso per capire che la summenzionata richiesta era stata già avanzata da Mosé che in *Es* 3, 14 operava qualcosa di impensato ed inaudito; qualcosa che non è e né sarà mai presente in nessuna scrittura sacra, un *unicum* nel suo genere: «nessuno prima di Mosè, né dopo, chiederà a Dio il nome. L'evento che qui si compie è e resta inaudito»⁵⁴. Del resto, lo scrittore nota molto bene

avvicina ad un uso certamente platonico. In questo specifico caso, ci sembra di poter vedere una vicinanza con quanto spesso sottolineava autorevolmente Giovanni Reale rispetto ad un impiego dello stile mitico che «parla dell'al di là e quindi delle sorti escatologiche della vita umana – oppure, ancora – lo chiama in causa anche in dimensione metafisica e cosmologica [...]» (G. Reale, *Introduzione generale*, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001², p. XXXII).

⁵³ E. DE LUCA, *Una nuvola come tappeto*, p. 68.

⁵⁴ Id., *Sottosopra*, p. 52.

che la risposta pone in un irriducibile sconcerto ed imbarazzo, nonché in una difficoltà insormontabile e se anche il Mosé biblico è esperto ed aduso a scalate impossibili, tutt'altra cosa è udire il nome del divino:

Santi, eretici e teologi si sono inchiodati su questo passaggio. Da qui non si può tornare indietro, né si può proseguire aggirando il testo: ogni traduzione connota un'idea di Dio, poiché qui egli risponde con il suo nome⁵⁵.

Eppure, assieme al terzo momento rivelativo dell'esodo, queste rivelazioni costituiscono l'evento «[del]la salita dell'uomo e la discesa divina [...]». È un movimento a fisarmonica fra la terra e i cieli, che si contraggono in un punto, raggiungono la coincidenza [...]»⁵⁶, per questo, ancora, è «il punto più alto dell'Antico Testamento e il più forte punto di saldatura tra Ebraismo e Cristianesimo»⁵⁷. Ritornando alla relazione tra questi momenti rivelativi, è diafano che si debba rilevare una più profonda coincidenza. Quale correlazione e legame potrà mai sussistere tra l'ascolto del nome divino e la richiesta del divino volgersi? Riteniamo che l'implicazione tra le rivelazioni va ricercata nella condizione dell'impossibile: in questo insistere verso l'alto – così come più oltre nota lo scrittore – non si può che affidarsi «solo a se stessi e alla nuda roccia, oppure aggiungere artificialmente qualche appiglio piantando

⁵⁵ Id., *Una nuvola come tappeto*, p. 52.

⁵⁶ Id., *Sottosopra*, pp. 15-16.

⁵⁷ Id., *Esodo/Nomi*, cit., p. 90, nota 257.

chiodi, utilizzando staffe per issarsi oltre»⁵⁸. Il divino pone in scacco perché la grammatica, come ogni traduzione, non viene in aiuto: tale nome pone nello sbaraglio, non dice nulla di Dio. Questo “a-gnosticismo” preteso dal nome del divino, sarà forse più aderente alla proposta che il filosofo italiano Luigi Pareyson consegna nel suo testo *Ontologia della libertà*:

l'ego sum qui sum vuol dire anche «io sono chi mi pare». Alla domanda «Qual è il tuo nome?», che significa fondamentalmente: «Qual è la tua essenza?» Insomma: «Chi sei tu?», la risposta è: «Io sono chi mi parte e tanto basti. Io sono chi voglio; io sono chi voglio essere. Io sono quel che voglio essere e voglio essere quel che sono, e, in generale, voglio essere. Tanto basti per la mia essenza, e per la mia esistenza: il mio essere me lo do io come voglio» – ed addirittura – continua ancora il filosofo «Io sono libero al punto d'esser libero anche dal mio essere, giacché il mio essere me lo do come voglio»⁵⁹.

Sarà forse questo, il filo conduttore a costituire il legame con la rivelazione del Mar Rosso? Ora è evidente

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, 129. Ancora lo scrittore napoletano glossa: «“Sarò ciò che sarò”: non è una risposta sprezzante, come può apparire a prima vista, del tipo: fatti i fatti tuoi. Invece Dio qui riprende e ripete per sé la definizione data a Mosè che esordiva dicendo: “Chi sono io?” Sarò con te (eiè immac): quel medesimo Sarò (eiè) ritorna in “Sarò ciò che Sarò” (eiè ascer eié). Non è più solamente il Dio dei padri e del passato, ma è il Dio del futuro che a Mosè si dichiara» (E. DE LUCA, *Una nuvola come tappeto*, p. 53).

che l'interrogazione sul nome di Dio è premessa di quanto avverrà presso il Mar Rosso. Ora, riteniamo che De Luca sia vicino a questa interpretazione di abissale libertà che sfugge ad ogni pretesa di necessità, la medesima con cui lo stesso Mosé si scontra quando ascolta dal roveto quanto gli si propone:

“Chi sono io perché vada dal Faraone e faccia uscire i figli di Israele dall'Egitto?” Questa è la prima domanda che Mosé rivolge a Dio e in essa c'è già la richiesta capitale della sua vita: chi sono io? Chiede innanzitutto a Dio della propria identità [...]. Perciò chiede: chi sono io? Dio risponde alla domanda così: “Sarò con te”⁶⁰.

È una sottolineatura abbastanza interessante nella misura in cui se ne apprezza il valore teofanico del “volto” e meglio, nello *sguardo di Dio*. La nuova identità si costituisce attorno ad un'unica persuasione: «noi ci siamo perché Dio ci guarda. Il nostro essere è un *essere guardati*»⁶¹ e che, pertanto, porta la speranza mosaica – incarnando il *capo*-volgimento ermeneutico anzi rilevato – a «fonda[re] il sottosopra, la sovversione delle precedenze in terra» e fare del rifiuto del mondo «i primi del mondo»⁶². Si tratta di un «“capovolgimento psichico” o *trasfigurazione* del mondo, nello sguardo escatologico della fede teologale»⁶³ e così nella narrazione di Mosé

⁶⁰ *Ivi*, p. 51.

⁶¹ G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003, nota 8.

⁶² E. DE LUCA, *Sottosopra*, p. 21.

⁶³ Ancora, De Luca, molto precisamente riguardo all'insegnamento di Gesù scrive: «Lassù i valori sono rovesciati. La serie successiva delle

l'inviato della divinità invoca il volto divino perché nel suo sguardo si abbia l'impensato; se infatti – come insegna Giacomo Biffi – «La meta [...] non è un 'altro mondo', ma è la trasfigurazione di questo»⁶⁴, tutta la storia viene alla sua significazione nello sguardo *ex parte Dei*:

meglio essere guardati che guardare. Direi che è proprio della lezione evangelica: la tristezza dei discepoli si muta in gioia non perché rivedono Gesù, ma perché sono rivestiti da lui (Gv 16, 22)»⁶⁵.

letizie nuove è messa a contrappunto delle miserie gerarchiche terrestri [...]. La novità è uno scardinamento. Queste letizie scottano come un tizzone da afferrare con le mani. Lieti, lieti, lieti tutti quelli che sono dati per spacciati oggi, i migratori respinti, i bombardati in casa, [etc.]» (ivi).

⁶⁴ G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984, p. 50. Questo è il senso del consiglio paolino alla comunità di Corinto «d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; coloro che piangono, come se non piangessero e quelli che godono come se non godessero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano del mondo, come se non ne usassero appieno: perché passa la scena di questo mondo!» (1 Cor 7, 29-31).

⁶⁵ G. BARZAGHI, «*Omnia in omnibus* e speculazione teologica», in Dionigi, *I nomi divini*, ESD, Bologna 2010, p. 108; ancora: «siccome in Dio vedere è anche la stessa cosa di amare, il suo guardarmi è il suo amarmi e il farmi essere e vivere. Amando la nostra vita, noi amiamo la dolcezza dell'amore con cui Dio ci ama e che è Dio stesso. Infatti Dio, vedere è essere e far essere» (G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003, nota 8). In simil modo, De Luca scrive: «Dalla cima di quella letizia pronunciata, nell'udito perfetto dei contemporanei, si deve scendere. [...] da quel discorso si sa che esiste un punto di orizzonte verso il quale voltarsi, c'è una altura calcata da quelle impossibili parole. Hanno piantato letizia dove più imperversa la mancanza. La terra verrà giudicata dai suoi monti» (E.

In tal senso, proprio a seguito della natura “logica” della teofania divina, possiamo comprendere quanto Kafka annota in un suo diario: «Solo l’Antico Testamento vede»⁶⁶. Questa idea, che vedremo riproposta nel seguito del presente contributo, riveste una importanza capitale in ordine alle intenzioni di De Luca: il fatto di poter essere compresenti all’operare divino, porsi nella sua prospettiva, non è assicurato rispetto a ciò che potremmo descrivere come “teofania nell’idea”. Potremmo forse azzardare che quanto fu vietato all’Adahnm, si profila nella partecipazione alla “raà”: «non la contrapposizione tra bene e male ma solo quel bene, la profondità di una visione che non è meramente vero; Qui il vero è svergognato [...] è appena una premessa, una formalità»⁶⁷: non esiste criterio per lo smisurato e l’insopportabile.

1.3. La dimora dell’Assoluto

Approfondendo quest’ultimo risvolto, dovremmo ritenere che lo smisurato e l’insopportabile appartenga allo sguardo divino quale sua condizione specifica come

DE LUCA, *Sottosopra*, p. 22).

⁶⁶ Questa concezione potrebbe avere a che fare con la specificità della letteratura De Luchiana, soprattutto nel contesto letterario novecentesco. La letteratura biblica, infatti, al contrario di molti altri più noti scrittori suoi contemporanei, costituisce il “collante” della sua narrativa; la Bibbia è il *macrotesto* che interpreta ogni vicenda umana e soprattutto le tappe di vita dell’autore e le vicissitudini dei suoi personaggi.

⁶⁷ E. DE LUCA – G. MATINO, *Almeno 5*, cit., p. 13.

di ogni transito in esso. Detto ciò, ritornando al linguaggio ed alla narrazione da cui si era partiti – per parlare con Levinas – dobbiamo chiederci se e come tale assenza di misura possa essere criterio per intenzionare la concretezza fenomenologica delle *circostanze* quali «tracce» della trascendenza e del divino. Del resto, fare riferimento alla nozione «traccia» implica dover considerare la presenza di “assenza”, del “non-esser-più” dell’*altro*, di cui si può riferire solamente di essere «un testimone secondario, non ho visto l’orso ma ho trovato le orme, un alveare saccheggiato, indizi insomma di un passaggio»⁶⁸. Ciò significa che per essere “testimoni” si necessita che la sussistenza dell’*altro* sia conservata solo in una mediazione “rovesciata” solo “come tolta” ovvero *negativa*. In ragione di ciò, la circostanza richiede e pretende dal verbo “raà” la necessità di imperativo: ineluttabilmente la visione deve essere vedente. È necessario che la visione debba vedere: «vedi: tu devi vedere»⁶⁹. Per quale ragione si esercita questo imperativo?

Perché, evidentemente, sia offerto «un altro modo di intendere le cose più sapute» ed un’*ermeneutica* altra. Questa, infatti, implica che nella storia sia presente l’eterno, *in quanto altro* e, viceversa, nella medesima ragione dell’*altro*, la storia è presente nell’eterno, sicché l’apparire dell’evento mostra in sé una traccia del divino *et conversim*. Per tale ragione, lo scrittore napoletano rende presente tale persuasione ad uno dei tre Magi che afferma: «le vie del cielo stanno sottosopra rispetto a

⁶⁸ E. DE LUCA, *In alto a sinistra*, 124 e in *Nocciolo d’oliva*, 34.

⁶⁹ E. DE LUCA – G. MATINO, *Almeno* 5, cit., p. 13

quelle in terra»⁷⁰. Parimenti, lo svelamento dell'*alterità* dell'eterno istituisce e richiama l'*alterità* dello storico: il *volgersi divino* è, infatti, diafania di una ricomprensione con cui l'Assoluto assume il destino dell'uomo: «“Sarò ciò che sarò è il titolo di un Dio che si è schierato a fianco del suo eletto, assumendone anche il nome [...]»⁷¹. Questo imperativo è dunque il fulcro di una dialettica prospettica che si attiva quando Mosé chiama la divinità a testimonianza di quanto è la vicenda umana:

Non perché sia distratta o altrove, ma perché la
preghiera come l'ingiunzione, imperativa e dal
basso, è scintilla che accende la divinità, fiamma
pilota che dal suolo fa richiamo al fulmine. Le
mosse e le parole della creatura, nella scrittura
sacra, coinvolgono il creatore⁷².

⁷⁰ E. DE LUCA, *La faccia delle nuvole*, p. 27: «Eccomi giunto a voi, maestà neonata, da un lungo viaggio mi presento a voi vestito dei miei bei panni mentre voi giacete su una stuoia di campagna. Imparo la lezione: le vie del cielo stanno sottosopra rispetto a quelle in terra». Non può essere diversamente ed è ancora più indicativo che l'evangelista Matteo ponga tale capovolgimento proprio nel discorso delle beatitudini rendendoci partecipi della stringente logica di Gesù e della sua esigentissima etica: se si è sempre saputo che si deve amare il prossimo ed odiare il nemico, diversa è la prospettiva di Gesù: «amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori» e del resto bisognerà imitare Dio «che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» divenendo chiaro che «se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete? [...] E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario?» (*Mt* 5, 44-48)

⁷¹ Id., *Una nuvola come tappeto*, p. 53.

⁷² E. DE LUCA – G. MATINO, *Almeno* 5, cit., p. 14.

Solo ora viene ad esplicitezza l'inessenzialità di ogni impresa che conservi reminiscenze babeliche: non tenendo ferma la dialettica anzi esposta, accade qui – parlando con Platone – che *transguardando* ὑπερουράνιος ci si accorge «salendo di piani oltre le nuvole, che il firmamento era inabitabile e forse inabitato»⁷³. Fare a meno di entrambi i poli dialettici, porta al grande errore, alla «bestemmia per chi nega residenze all'Assoluto»⁷⁴, le quali, del resto, assomigliano a luoghi inaccessibili, sulle vette più alte, e lì, dal tetto del mondo, sembrano più che altro luoghi d'esilio che, *ipso facto*, assumono la forma di confini. Per lo scrittore – che a nostro modo di vedere parrebbe esser vicino all'occorrenza levinassiana – sembrerebbe quasi una naturale conseguenza che il fallimento babelico dovesse essere foriero di maestranze di altre ere e di altri popoli che, in eguale misura «avrebbero innalzato opere murarie altrettanto estese, ma le avrebbero disposte in orizzontale e le avrebbero destinate a confini»⁷⁵. In ultimo, ci giunge chiarezza di quello che potremmo chiamare il *circolo*

⁷³ E. DE LUCA, *Una nuvola come tappeto*, p. 14. Non certo così oltre si è spinto l'astronauta sovietico Titov che, secondo la dichiarazione di John Glenn affermò di non avere visto Dio nello spazio: «E poi di Titov mi dette fastidio la frase: non ho visto Dio tra le stelle né gli angeli. Lo ripeté anche a me ed io gli dissi che il Dio nel quale credo non va a spasso per le stelle come un mostro volante» (in O. Fallaci, *Se il Sole muore*, Rizzoli, Milano 1965).

⁷⁴ E. DE LUCA, *Sottosopra*, p. 56.

⁷⁵ E. DE LUCA, *Una nuvola come tappeto*, 16. Sempre Levinas, nel corso del 1975-1976 così scrive: «Ciò che si chiama Dio può assumere senso solo a partire da queste relazioni altre. È solo a partire da tali relazioni che Dio può “manifestarsi” [...] (si tratta) di mettere l'accento sulle relazioni umane intese come lo straordinario in un significa un *al di fuori non spaziale*» (DMT, 253-254).

dell'ermeneutica anagogica: l'impossibilità che qualsivoglia trascendenza – ammesso e non concesso che possa chiamarsi ancora così – possa essere inferita o raggiunta da un piano di pura immanenza, il quale, dall'altro lato, garantisce la legalità della trascendenza. Contro ogni logica dell'esilio divino e della concezione per la quale «L'altezza indica la differenza tra Dio e l'uomo, la distanza qualitativa, l'impossibilità di rintracciare. Dio è Dio e l'uomo è uomo. Dio sta in alto, l'uomo in basso [...]»⁷⁶, l'impresa mosaica porta allo scandalo; ciò avviene, non per una oggettiva mancanza di condizioni, ma perché, *ex parte hominis*, «l'infimo agisce sull'onnipotente. “Reè”: convoca uno dei concreti sensi della divinità. Scenda e metta a fuoco. Faccia sentire il peso del suo sguardo sopra la rovina»⁷⁷. Parimenti – è questo dice molto sul cammino del cristianesimo – futile risulta la domanda di quelli che sarebbero stati i suoi primi due discepoli: «Rabbì [...] dove abiti?» (*Gv* 1, 38); come, ancora, il rassegnato ipotetico giovanneo posto sulle labbra di Marta: «Signore, se tu fossi stato qui [...]» (*Gv* 11, 21). Riteniamo che questo tempo verbale tradisce, come un basso ostinato,

il sogno di un'unica fabbrica che arrivi all'origine dell'infinita varietà. Dio demolì a Scin'ar la pretesa di agguantare per virtù di tecnica, di ingegneria, l'universo. Non ne siamo rimasti persuasi. La dispersione lì avvenuta delle lingue e delle fedi da

⁷⁶ E. DE LUCA, *Sottosopra*, p. 56

⁷⁷ E. DE LUCA – G. MATINO, *Almeno* 5, cit., p. 14.

parte di Dio costituisce prova di una provvidenza
che non è stata ancora apprezzata⁷⁸.

Ancorchè non bisogna indulgere in questa direzione – che nelle scritture costituiscono la gran parte delle narrazioni – è pur sempre vero che sia la condizione antropologica dell'imperativo, del divino volgersi: così come precisa lo scrittore, l'ebraico utilizza il termine "hatà", il cui significato – ben lontano dalla comune semantica di "peccato" – indica "uno sbaglio nella mira", una "infedeltà al bersaglio"⁷⁹. Questa non tiene in debito conto che «il primato del cielo» si annuncia al pensiero nella dimora carnosa delle circostanze che, *de facto*, costituiscono la «scena» di Dio⁸⁰:

Tu amico scampo addita
Al dubbio, errante piè!
Pietoso Dio! ne àita':
Noi non viviam, che in Te!

Non è questo, forse, l'aspetto più vistoso e significativo delle rivelazioni bibliche? Mosè, abile scalatore sapeva per esperienza che se faticosa è la scalata in vetta, non meno lo sarebbe stata la discesa cosicché il passo decisivo, per uscire dall'imbarazzo dell'idolatria e della perfezione del divino – che abitano vette sante, simili ad

⁷⁸ E. DE LUCA, *Una nuvola come tappeto*, p. 19.

⁷⁹ E. DE LUCA – G. MATINO, *Almeno 5*, cit., p. 14.

⁸⁰ «quel Dio soppianta ogni scrittore, è egli stesso artefice totale, anche del testo. Dio è autore della Bibbia e suo protagonista. In letteratura questa coincidenza si chiama autobiografia. Quel testo ne è la forma insuperata» (E. DE LUCA, *Una nuvola come tappeto*, p. 10).

isole beatissime – sta in un necessario cambiamento di rotta⁸¹: «è giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre» (Gv 4, 21).

Conclusioni

Giunti agli esiti ultimi della rapida lettura delle interpretazioni offerte da Erri De Luca⁸² – nell’ampio ventaglio di considerazioni certamente possibili – dovremmo ancora indugiare su alcune altre considerazioni. Se, *in primis*, l’oggetto della nostra lettura è stato il De Luca lettore e narratore della Scrittura, ciò non è stato fatto solamente per una scelta metodologica precisa, ma per quello che avevamo fissato come esito del presente contributo. Se metodologicamente si accorda con il parere di L. Zappella per cui la Bibbia costituisce sia matrice narrativa che modello stilistico⁸³, per noi ciò è da ricercarsi su altro livello, ovvero delle “tracce anagogiche” della letteratura deluchiana. Per queste è infatti possibile che si esiga un cambiamento del tono critico dei pareri sulla “automitizzazione” quale

⁸¹ Cf. G. DI MARTINO, *Salite e risalite per i monti cari al vangelo*, in E. DE LUCA, *Sottosopra*, p. 71.

⁸² Bisogna precisare che questa espressione non è del tutto corretta, almeno al dire dello stesso scrittore: «Studio l’ebraico, leggo la Bibbia. Alcune pagine, alcune parole mi hanno rivelato qualcosa della loro verità e mi hanno istigato a darne notizia. Non ho adattato il testo ad una interpretazione, ne sono stato invece piegato. Per accogliere una rivelazione, grande o piccola che sia, basta a volte essere docili, termine che indicava in origine la disponibilità a farsi istruire» (E. DE LUCA, *Una nuvola come tappeto*, p. 9).

⁸³ L. ZAPPELLA, *Il vangelo secondo Erri De Luca*, p. 162 ss.

costruzione della leggenda personale effettuata sulla base di un grande macrotesto, la Bibbia, fino ad intraprendere il tentativo di concepire la propria biografia e la propria narrativa non solo riferendosi a concetti e contenuti biblici, ma anche cercando di spiegare le tappe della vita dell'autore o delle vicissitudini dei suoi protagonisti attraverso il prisma biblico [...]⁸⁴.

Diversamente, bisognerebbe valutare con più attenzione quelle aperture esistenziali che giustificano lo scrittore ad offrire una interpretazione, in certo senso, *biunivoca* o *speculare* che porta le narrazioni a farsi ermeneutica della esistenza e, *conversim*, questa a farsi interprete delle narrazioni. Per questo s'intende meglio la biblicità delle narrazioni di De Luca: non solo per l'ovvio riferimento a racconti e personaggi biblici, ma soprattutto perché capaci di esprimerne la sua peculiarità: quel che conta è il *participio presente*, il rendere il lettore *partecipante* all'avvenimento della parola:

le persone di fede hanno un vantaggio: conservano la speranza di essere contemporanee del Messia e della fine del mondo, di vedere i cieli squarciarsi come un lenzuolo vecchio e compiersi l'imperscrutabile democrazia del giorno ultimo. Le persone di fede dipendono meno delle altre dal capriccioso alternarsi dei molti saltimbanchi del terrore⁸⁵.

⁸⁴ A. PORCZYK, *Erri De Luca e la Bibbia. Un autore formatosi sulle Sacre Scritture*, Dante&Descartes, Napoli 2019, p. 40.

⁸⁵ E. DE LUCA, *Pianoterra*, pp. 75-76.

Questa consapevolezza prospettica, sotto la «luce degli inizi», porta lo scrittore ad intendere e comunicare del trasparire da quelle sante parole la ragione *altra*, quel senso di una grazia, a cui una lingua assieme alle sue narrazione chiamano la storia del mondo: ragione che risiede nell'unica tautologia di quel *nome* che ogni ebreo fa cercatore sul testo «pezzi del nome di Dio, non simboli ma lettere sue medesime [...]»⁸⁶ che eccede ogni fiato. Di qui, in ultimo, viene a chiudersi il cerchio del nostro discorso perché questa ricerca affannosa, inesausta, insonne, di quel *Nome*, sembrerebbe corrispondere – concedendo spazio alla nota lirica di Friedrich Hölderlin – a quell'*Aperto*: «Su vieni! Guardiamo nell'Aperto, / Cerchiamo ciò che è nostro, per quanto lontano»⁸⁷. Di contro al parere di Severino – riportato in apertura del presente contributo – qui si tratta non dell'isolamento, dell'astrazione, ma della partecipazione, della integrazione alla vita del Tutto, dell'Intero, dell'Eterno che con le lettere di un alfabeto ha voluto legare nell'*uno* qualsivoglia molteplicità.

⁸⁶ Id., *Una nuvola come tappeto*, p. 55.

⁸⁷ F. HÖLDERLIN, *Pane e vino*, in Id. *Liriche*, Adelphi, Milano 1977, vol. II, p. 115. Riteniamo che la stessa tensione abiti le parole di *Dt* 30, 11-13: «Questo comando che oggi ti ordino non è troppo alto per te, né troppo lontano da te. Non è nel cielo, perché tu dica: Chi salirà per noi in cielo, per prendercelo e farcelo udire e lo possiamo eseguire? Non è di là dal mare, perché tu dica: Chi attraverserà per noi il mare per prendercelo e farcelo udire e lo possiamo eseguire? Anzi, questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore [...]».

ARTURO MASSA

Cristiani ed ebrei dell'Italia teodericiana (493-526). Riflessioni attraverso le Variae di Cassiodoro

Introduzione

L'Italia al tempo di Teoderico si contraddistingue per la compresenza di differenti gruppi religiosi costretti a condividere spazi e luoghi comuni. La complessa coabitazione delle varie comunità fu con ogni probabilità la causa principale della mancata integrazione tra Ostrogoti e Romani.

Giunto in Italia per volere dell'imperatore d'oriente Zenone, con il compito di restituire la penisola al controllo imperiale, Teoderico sconfisse Odoacre nel 493 insediandosi in una realtà socio-politica inedita. La gestione del principe amalo si basò interamente sul tentativo di integrazione tra la cultura latina e quella germanica, processo in cui l'aspetto religioso occupò un ruolo di primo piano.

Gli oltre trent'anni di regno teodericiano (493-526) sono in parte attestati in maniera esaustiva, ma quasi del tutto esclusiva, dalla documentazione raccolta da Flavio Magno Aurelio Cassiodoro negli anni in cui fu magistero del sovrano ostrogoto (dal 507 al 511 e dal 523 al 526). Il

corpus dei documenti noto come *Variae*¹ risulta la principale fonte per ricostruire il contesto italiano tra la fine del V e gli inizi del VI secolo. L'opera, pubblicata tra il 537 e il 538, si compone di 468 documenti distribuiti in 12 libri, a cui si aggiungono 2 prefazioni nelle quali l'autore espone i motivi del suo lavoro. La raccolta ci offre alcune importanti informazioni utili per comprendere quali fossero le relazioni tra la comunità cristiana romana, i nuovi ariani Ostrogoti e i gruppi giudaici dislocati sulla penisola.

Pregiudizi storiografici: il ruolo politico di Cassiodoro

L'edizione curata da Theodor Mommsen delle *Variae* di Cassiodoro ha fissato nella storiografia moderna un pregiudizio ostile nei confronti dell'autore e della sua opera. Mommsen criticò aspramente la retorica cassiodorea sottolineandone il suo stile vacuo, ampolloso, ricco di fronzoli che contrastava con la drammaticità dei tempi. Lo stile di Cassiodoro venne interpretato da Mommsen come una mancanza di moralità che delineava un personaggio opportunistico e spregiudicato, pronto a offrire i suoi servizi ai vari sovrani del regno ostrogoto².

¹ Per la citazione delle *Variae* si utilizzerà sempre A. GIARDINA, G. A. CECCONI, I. TANTILLO, (ed.), Cassiodoro, *Variae*, voll. I-VI, L'Erma di Bretschneider, Roma 2014-2017.

² T. MOMMSEN, *Cassiodori Senatoris Variae*, in AA.VV., *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. Auctores antiquissimi*, XII, Impensis Bibliopoli Aulici Hahniani, Hannoverae, edizione on-line: <http://www.mgh.de>, p. XXII.

La visione dell'autorevole storico tedesco non ebbe difficoltà a suscitare consenso poiché si poneva in accordo con l'idea di decadenza che gli studi storici ottocenteschi attribuirono al periodo tardoantico. In aggiunta a ciò, Mommsen non ritenne rilevante, nella sua valutazione negativa, considerare Cassiodoro come uomo politico, ministro romano al servizio di governanti stranieri; aspetto assorbito dalle dinamiche tra potere e cultura e dall'atteggiamento immorale che l'autore mantenne nei confronti dei nuovi dominatori³.

Per tracciare le sorti storiografiche di Cassiodoro è indispensabile partire dall'interpretazione di Arnaldo Momigliano, che appellò l'autore come il servitore di troppi padroni. Un uomo che ricoprì elevate funzioni di governo presso la corte ostrogota non avrebbe avuto alcun ruolo politico, se non marginale. Lo dimostra la durata trentennale della sua carriera, sopravvissuta alle troppe crisi che attraversarono il regno⁴. Il pensiero politico di Cassiodoro, prosegue il Momigliano, è desumibile non dalla grande raccolta delle *Variae*, scritto che testimonia la sua lunga attività presso i sovrani ostrogoti, bensì dal cosiddetto *Ordo Generis Cassiodororum*, una serie di biografie della *gens* di Cassiodoro redatte dallo stesso autore durante il suo esilio a Costantinopoli e indirizzata sottoforma di lettera al senatore Cethegus, l'esponente più autorevole

³ A. GIARDINA, *Cassiodoro politico*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2006, p. 6.

⁴ A. MOMIGLIANO, *Cassiodoro*, in Id. *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1980, p. 490.

dell'aristocrazia romana di quel tempo⁵. Nell'*Ordo* Cassiodoro collega alla sua stirpe personaggi illustri come Simmaco e Boezio⁶ esaltando così la propria persona e ponendosi, alla fine della guerra greco-gotica, come il più autorevole fautore dell'unificazione dell'aristocrazia italiana. È probabile, dunque, che durante l'esilio costantinopolitano Cassiodoro avesse progettato un nuovo tipo di società basata sull'unione tra l'aristocrazia gotica e quella italiana così come testimoniato da Giordane nella parte conclusiva dei *Getica*⁷. Il giudizio di Momigliano si condensa nel contrasto tra la figura del politico che mantiene il suo ruolo attraverso la mediazione e quella dell'esule che immagina e costruisce mentalmente la società del suo ritorno⁸. Lo studioso italiano è inevitabilmente influenzato nella sua riflessione da una tradizione storiografica consolidata dall'autorità di Mommsen. Tuttavia, egli non fu l'iniziatore di questa linea interpretativa che affondava le sue radici più profonde nei pregiudizi nazionali, sia italiani che tedeschi. I primi, di stampo risorgimentale, tendono a

⁵ A. MOMIGLIANO, *Gli Anicii e la storiografia latina del VI sec. d.c.*, in Id. *Secondo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, pp. 234 ss.

⁶ È nota la disinvoltura con cui le genti aristocratiche della tarda romanità reperivano antenati e vicoli di parentela. Si veda S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, vol. 2. Editori Laterza, Bari 2011, pp. 218 ss.

⁷ Notizia che Giordane avrebbe appreso dalla perduta *Storia dei goti* scritta da Cassiodoro. Si veda M. MAZZA, *La Historia tripartita di Flavio Magno Aurelio Cassiodoro senatore: metodi e scopo*, in S. LEANZA (a cura di), *Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro (Cosenza-Squillace 19-24 settembre 1983)*, Soveria Mannelli 1986, pp. 210-244.

⁸ A. GIARDINA, *Cassiodoro politico*, op. cit., p. 18.

sminuire la rilevanza dei rapporti di collaborazione tra Romani e dominatori stranieri. Su questo punto è significativo il parere espresso qualche anno prima della pubblicazione delle *Variae* curata da Mommsen da Augusto Gaudenzi (1858-1916), studioso esordiente che avrebbe poi occupato un posto di rilievo negli studi storico-giuridici. Gaudenzi riscontrò nella figura di Cassiodoro mancanza di originalità e di forza morale e quindi di rilevanza politica attribuendo queste caratteristiche all'indole meridionale del personaggio⁹. Questa considerazione conferma ancora di più che il problema legato alla figura di Cassiodoro deriva da istanze nazionali e all'occorrenza razziali. Da parte germanica ridimensionare il ruolo dell'autore significa attribuire piena importanza al solo Teoderico, fautore dell'illuminato progetto politico del regno ostrogoto¹⁰.

La tradizione storiografica che ha nel Mommsen, se non l'iniziatore, sicuramente il rappresentante più autorevole, condanna aspramente la posizione opportunistica di Cassiodoro in contrasto con il comportamento di altri aristocratici romani pronti ad opporsi alla dominazione barbarica. L'autore delle *Variae* è apparso a seconda delle circostanze o come il rappresentante di una tradizione ormai decadente e priva di qualsiasi morale, o come l'esempio evidente del compromesso con la cultura dominante, tutore

⁹ A. GAUDENZI, *L'opera di Cassiodoro a Ravenna*, in *Atti e memorie della R. Deputazione di Storia patria per la provincia di Romagna*, ser. 3, vol. 4, 1886, pp. 426-463.

¹⁰ A. GIARDINA, *Cassiodoro politico*, op. cit., p. 19.

unicamente dei propri interessi contrastanti con il *mos maiorum*¹¹.

Un'opinione discordante rispetto a quelle viste fino ad ora è sicuramente quella di Ernst Stein (1891-1945). Egli osservò, sul piano strettamente politico, che Cassiodoro non esercitò nessuna influenza decisiva sul corso degli eventi ma la sua lunga carriera politica al fianco dei governanti barbari lo rende in qualche modo indispensabile per l'equilibrio del regno ostrogoto¹². Un giudizio quello di Stein particolarmente contraddittorio. Da un lato, influenzato anche egli dalla tradizione mommseniana, lo studioso nega l'importanza politica del personaggio, dall'altro non può attribuire al mero opportunismo il ruolo saldamente mantenuto nel corso dei tumultuosi eventi. La pesante riflessione di Mommsen formula implicitamente una norma dell'interpretazione storico-politica secondo la quale la durata in carica di un ministro in circostanze difficili come quelle vissute da Cassiodoro, è inversamente proporzionale al suo spessore politico. L'adesione a questa norma spiega l'antipatia dello storico tedesco nei confronti di Cassiodoro e viceversa giustifica il parere positivo di un personaggio come Boezio, anche lui ministro dei Goti, ma sacrificatosi pur di non rinnegare la tradizione romana¹³.

¹¹ L. CRACCO RUGGINI, *Società provinciale, società romana, società bizantina in Cassiodoro*, in S. LEANZA (a cura di), *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro. Atti della settimana di studi Cosenza-Squillace 1983*, Soveria Mannelli 1986, pp. 253 ss.

¹² E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, vol. II, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1949, p. 129.

¹³ A. GIARDINA, *Cassiodoro politico*, op. cit., p. 21.

Da Mommsen a oggi gli studi cassiodorei hanno compiuto notevoli progressi. Essi si sono focalizzati sullo stile delle *Variae* e sulla loro utilità come fonte storica. Meno trattata è stata la retorica dell'opera e il ruolo politico del suo autore. Della condanna mommseniana si sono smarriti nel corso del tempo i toni acuti e ironici ma non la pregiudiziale etico-politica. Nonostante le riflessioni novecentesche, infatti, risulta ancora difficile spiegare i motivi che spinsero così tanti re goti a sfruttare i servigi di Cassiodoro promuovendolo da una carica all'altra. Andrea Giardina, storico dell'età tardoantica, in contrapposizione alla scuola di Mommsen elimina dalla sua considerazione il principio che Cassiodoro fosse solo un decoratore verbale, semplicemente responsabile di abbellire le parole dei sovrani goti:

Negare la rilevanza politica di Cassiodoro equivale ad attribuire la piena ed esclusiva responsabilità degli atti raccolti nelle *Variae* ai sovrani che li hanno emessi, e in particolare al più grande di tutti, Teoderico, che del regime fondò le basi e stabilì gli orientamenti culturali e sociali¹⁴.

Non c'è dubbio che il regno di Teoderico sia stato il suo e di nessun altro¹⁵. La classe dirigenziale da lui

¹⁴ Ivi., p. 8.

¹⁵ Sul regno di Teoderico in Italia si veda A. CARILE, *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente*, Longo, Ravenna 1995; A. ZIRONI, *L'eredità dei Goti. Testi barbarici in età carolingia*, CISAM, Spoleto 2009. M. CRISTINI, *Teoderico e i regni romano-germanici (489-526): rapporti politico-diplomatici e conflitti*, Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, Spoleto 2022. Id., *Baduila: Politics and Warfare at the End of Ostrogothic Italy*, Centro italiano di Studi sull'alto medioevo,

selezionata esalta maggiormente i suoi meriti nell'organizzazione interna del suo dominio. Tuttavia, è innegabile che quasi tutti gli atti del governo teodericiano oggi noti siano pervenuti in documenti redatti da Cassiodoro quando occupava prima la carica di *quaestor sacri palatii* e poi di *magister officiorum*. Non saremo mai in grado di determinare se questi atti siano stati in qualche modo ispirati anche dalle idee di Cassiodoro ma negare questa possibilità significherebbe scontrarsi con la realtà delle fonti.

È difficile oggi distinguere nell'opera di Teoderico quanto sia dovuto a sue dirette convinzioni personali e quanto, e non fu probabilmente né poco né di scarsa portata, a suggerimenti ed iniziative dei suoi ministri e dei suoi consiglieri romani¹⁶.

L'accusa rivolta a Cassiodoro di aver abbandonato la scena politica durante alcuni periodi critici per il regno è anche essa da rivedere. Le pause che segnarono la carriera dell'autore non hanno nulla di strettamente politico. Esse si spiegano semplicemente con il grande equilibrio tra le cariche disponibili e il numero degli aspiranti. Sotto Teoderico, infatti, le possibilità di avanzamento per un personaggio che avesse già svolto il ruolo di questore erano molto esigue. Le uniche cariche disponibili per un ex questore rimanevano le *comitivae* di

Spoletto 2022.

¹⁶ O. BERTOLINI, «*Gothia*» e «*Romania*», in *I Goti in Occidente. Problemi*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoletto 1956, p. 26.

palazzo, il *magisterium officiorum*, la prefettura di Roma e la prefettura al pretorio. Poche possibilità per decine di aspiranti. Gli intervalli nello svolgimento del *cursus honorum* facevano parte della realtà della vita politica del regno e non possono essere interpretati come un ritiro dalla vita politica¹⁷. Inoltre, l'unica fonte disponibile dopo il 507, anno della nomina a questore, per ricostruire l'attività politica di Cassiodoro sono le *Variae* dello stesso che, tuttavia, raccolgono solo documenti redatti da lui nelle funzioni di ministro. Di conseguenza la mancanza di informazioni sui periodi in cui l'autore non ricoprì ruoli amministrativi non ci consente di ritenere che egli si fosse completamente estraniato dalla politica attiva¹⁸.

Alla base della cosiddetta tolleranza religiosa di Teoderico

La compresenza di gruppi religiosi diversi nell'Italia tardoantica e i contrasti tra loro persistenti rappresentano con ogni probabilità la questione più spinosa da risolvere per i nuovi dominatori barbari. I sovrani ostrogoti furono costretti ad adottare delle misure specifiche per evitare che i conflitti tra le varie comunità religiose compromettessero la stabilità del regno. Le politiche religiose adottate in Italia tra la fine del V e l'inizio del VI secolo, altro non sono che il tentativo di mitigare i rapporti tra le diverse confessioni attraverso

¹⁷ L. CRACCO RUGGINI, *Il Senato fra due crisi (III-VI secolo)*, in E. GABBA (a cura di), *Il Senato nella storia. Il Senato nell'età romana*, Istituto paleografico e zecca dello stato, Roma 1998, pp. 341 ss.

¹⁸ A. GIARDINA, *Cassiodoro politico*, op. cit., p. 12.

una serie di provvedimenti conciliativi aventi come base il rispetto dei differenti principi religiosi¹⁹.

La maggior parte delle fonti sul regno di Teoderico in Italia delineano un quadro descrittivo favorevole al principe amalo²⁰ narrando i comportamenti del re come imparziali e rispettosi sia delle differenze religiose sia dell'autonomia del potere ecclesiastico²¹. Tuttavia, possediamo altre testimonianze che ci forniscono una visione molto diversa dei rapporti tra il sovrano e le dinamiche religiose del tempo. La prima redazione della *Vita Symmachi* del *Liber Pontificalis*²² e il *Fragmentum Laurentianum*, un'altra biografia di papa Simmaco, ci offrono alcuni elementi discordanti. Si tratta di fonti inerenti al cosiddetto scisma laurenziano del 498, anno che vide la contemporanea elezione di due papi, Simmaco e Lorenzo, fino al 506, quando, a seguito di violenti scontri, la fazione simmachiana riuscì ad avere la meglio. Un primo coinvolgimento con la sede pontificia ebbe luogo già nel 494, quando, l'allora papa Gelasio I dovette confrontarsi per la prima volta con una vera e propria dominazione barbarica, diversa dall'effimero e ambiguo

¹⁹ Sull'utilizzo di principi religiosi come base per i provvedimenti politici si veda F. SIDOTI, *Funzione politica della religiosità: un'analisi comparata*, in *Studi di sociologia*, 29, 2, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 193-207.

²⁰ Oltre a Cassiodoro sono importanti per ricostruire le vicende legate all'età teodericiana l'Anonimo Valesiano, ma anche Ennodio e la *Vita Caesarii*.

²¹ T. CANELLA, *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 236.

²² Di questa vita filosimmachiana non possediamo l'originale ma una ricostruzione basata su due sintesi successive.

governo di Odoacre²³. Della politica religiosa di Teoderico molto è desumibile dal comportamento che egli assunse durante lo svolgimento di questi tumultuosi eventi. La volontà di autorappresentarsi imparziale e *super partes* non sempre si manifestò pienamente attraverso le sue scelte. Le fazioni coinvolte chiedendo aiuto al sovrano lo costrinsero a intervenire a favore o meno di uno o dell'altro schieramento prestando il fianco al possibile inserimento di usurpatori che misero in serio pericolo l'equilibrio già precario del regno²⁴.

In ogni caso, anche se le fonti non convergono sull'imparzialità dei provvedimenti teodericiani, è innegabile che il sovrano fu responsabile di decisioni senza precedenti. Significativa la vicenda sviluppata attorno alla celebrazione della Pasqua. Nel 501 i due papi celebrarono la più importante festività cristiana in giorni differenti, acuendo il conflitto tra le parti. La fazione filo-orientale sostenitrice di Lorenzo scrisse un *libellus* che formalizzò le accuse contro il papa in carica e al quale si fa riferimento negli atti del processo a Simmaco. Nella primavera del 502, per evitare una nuova scandalosa celebrazione pasquale, i nemici di Simmaco chiesero e ottennero da Teoderico la nomina di un *visitor*, un commissario previsto solo in caso di seggio vacante o dall'impossibilità di una regolare successione²⁵. Un atto

²³ *Epistolae Theodericianae variae*, in AA.VV., *Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi*, op. cit., *epistolae* 1; 3; 6 (a Teoderico).

²⁴ T. SARDELLA, *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, p. 125.

²⁵ T. SARDELLA, *Lorenzo, antipapa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 66, Treccani, Roma 2006; edizione online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-lorenzo_\(Dizionario-](https://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-lorenzo_(Dizionario-)

che esautorò automaticamente Simmaco come legittimo papa vigente e che lo sottopose al giudizio di un sinodo di vescovi appositamente istituita. Nelle lettere inviate ai padri sinodali Teodorico sottolineò di essere stato costretto ad intervenire viste le circostanze e in quanto garante della stabilità del regno. Ad ogni modo egli con lo strumento sinodale volle dimostrare che è compito del clero e non del monarca decidere su questo tipo di questioni, nel rispetto della tradizione e del dettato evangelico²⁶. Il re mantenne una posizione equilibrata per tutta la durata della contesa. Nel 502 accordò a Lorenzo il permesso di tornare a Roma, ma nel 506, dopo il riconoscimento definitivo di Simmaco come legittimo papa da parte dell'assemblea sinodale, chiese al senato di reintegrare il pontefice nelle sue chiese e nelle sue proprietà.

Gli atteggiamenti del re e le sue prese di posizione nei confronti dei gruppi rivali dipesero da una molteplicità di fattori, tra cui l'instabilità dei rapporti tra i contendenti la scena religiosa, la capacità di esercitare pressioni di ciascuna comunità e il grado di autonomia del regno ostrogoto nei confronti dell'impero costantinopolitano. Nonostante il metodo di gestione delle questioni di fede, il sovrano non impose in nessuna circostanza la religione del suo popolo ai nuovi sudditi, mai dichiarata superiore rispetto alle altre confessioni professate nella penisola italica. L'arianesimo dei dominatori ostrogoti non fu inizialmente motivo di contrasto con il popolo cattolico a

Biografico)/.

²⁶ *Acta synhodorum habitarum Romae*, aa. 499, 501, 502, in *Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi*, op. cit., pp. 419-422 e 424-426.

differenza di quanto accadde negli altri regni romanobarbarici. In Africa i vescovi cattolici furono perseguitati da Trasamundo, cognato di Teoderico²⁷, la Spagna visigota fu teatro di violenti conflitti tra barbari e Romani.

Il *rex* si distinse per il suo approccio flessibile nei confronti della diversità religiosa e in particolare verso la maggioranza cattolica. Durante un suo viaggio a Roma egli non mancò di rendere omaggio al simbolo più importante della cristianità, la tomba di San Pietro, con una solennità tale da sembrare cattolico²⁸.

Sembra dunque che Teoderico tenesse per sé le proprie convinzioni in materia di fede scegliendo di non incoraggiare la conversione all'arianesimo e dimostrando un netto distacco con le politiche adottate dagli altri sovrani barbari. Egli tentò inoltre di diffondere il suo metodo tollerante anche nei territori degli altri regni romanobarbarici.

Quindi, preoccupandoci con la nostra innata benignità delle vostre esigenze, che ciò suoni propizio, abbiamo creduto di inviare lo spettabile Gemello, vicario dei prefetti, [...] perché sembriamo aver inviato insieme con una carica così

²⁷ Stando alle fonti il sovrano vandalo avrebbe sposato la sorella di Teoderico, Amalafrida. M. CRISTINI, *Il seguito ostrogoto di Amalafrida: confutazione di Procopio, Bellum Vandalicum 1.8.12*, in «Klio», 99, De Gruyter editore, Berlino 2017, pp. 278–289.

²⁸ B. SAITTA, *Religionem imperare non possumus. Motivi e momenti della politica di Teoderico il Grande*, in Quaderni Catanesi, vol. 8, Tringale Editore, Catania 1986, p. 64. Sul viaggio di Teoderico a Roma: M. VITIELLO, *Momenti di Roma ostrogota: Aduentus, Feste, Politica*, Franz Steiner Verlag, Stoccarda 2005.

importante anche una forma civile di governo. Finalmente godrete di ciò di cui sentivate soltanto parlare²⁹.

Un ulteriore episodio riguardante la condotta tollerante di Teoderico viene narrato da Teodoro il Lettore, storico bizantino autore di una *Historia Ecclesiastica* contenente le vicende che vanno da Costantino Magno al 518. Di quest'opera, perduta, si conservano solo alcuni frammenti ritenuti dalla storiografia particolarmente controversi. L'episodio in questione vede il sovrano goto condannare a morte un diacono che per compiacere il re si convertì dal cattolicesimo all'arianesimo:

Teoderico ebbe un certo diacono africano ortodosso, che prediligeva e favoriva in maniera particolare. Costui, pensando di fare cosa gradita a Teoderico, abbandonò la fede consustanziale e abbracciò il dogma ariano. Quando Teoderico lo venne a sapere, subito, ordinando che gli fosse tagliata la testa, così disse a colui che tanto prediligeva: “Se non sei stato in grado di mantenere la fede in Dio, come potrai preservare la coscienza sincera verso un uomo?”³⁰.

Il passo evidenzia come Teoderico tenesse all'equilibrio tra le varie religioni conviventi all'interno del regno a tal punto da condannare a morte chi tentasse in qualche modo di minare il suo progetto di

²⁹ *Var.* III. 17. 2-5.

³⁰ Teodoro Lettore, *Historia Ecclesiastica*, II 18, (traduzione a cura di T. CANELLA), Perthes, Amburgo 1811, p. 128.

coabitazione. D'altra parte, sembra non fossero previste contromisure nei confronti di chi dall'arianesimo volesse convertirsi al cattolicesimo, così come testimoniato da una lettera cassiodorea da parte di Teodato indirizzata a Giustiniano:

Noi, invero, non ci azzardiamo ad esprimere giudizi su cose riguardo a cui non abbiamo un mandato speciale. Infatti, poiché Dio tollera che vi siano diverse religioni, noi non osiamo imporne una. Ricordiamo di aver letto, a proposito, che è nostro dovere sacrificarci volontariamente al Signore e non per ordine di qualcuno che ci costringa a farlo. Chi proverà a non comportarsi in tal modo si opporrà chiaramente ai decreti celesti³¹.

Le scelte del re ostrogoto si inseriscono al centro di un quadro storico particolarmente delicato che vede ai suoi vertici il senato romano, la chiesa cattolica e l'imperatore d'oriente. Secondo Teoderico la chiave per governare un equilibrio tanto precario ruota attorno alla nozione di *civilitas*³², un ideale capace di garantire al regno goto una sorta di continuità con la tradizione romana e far sì che questa si conservi ben oltre i limiti temporali della fine dell'impero³³. L'ambito in cui viene applicato maggiormente tale principio è sicuramente quello religioso. Teoderico e i suoi eredi manifestano la loro

³¹ Var. X. 26. 4.

³² Per un approfondimento sul concetto di *civilitas* si veda B. SAITTA, *La civilitas di Teoderico: rigore amministrativo, tolleranza religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1993.

³³ T. CANELLA, *Il peso della tolleranza*, op. cit., p. 249.

tolleranza nei confronti delle altre scelte confessionali contribuendo a mantenere un quadro religioso estremamente variegato. Fu proprio l'elemento culturale a far emergere i contrasti maggiori e a causare la fine della monarchia gota.

La differenza di confessione religiosa, mantenutasi inalterata per tutto l'arco cronologico del regno ostrogoto in Italia, rappresenta un significativo motivo di definizione dell'identità di un gruppo e di salvaguardia della distinzione tra Romani e barbari³⁴. Secondo quanto affermato da Wolfram la distinzione tra Romani e barbari può essere colta nella diversità della lingua, dell'abbigliamento e della religione. Seguendo tale assunto, pertanto, si è identificato l'arianesimo quale tratto identitario e distintivo dell'etnia gota e in tale prospettiva si è spiegata la presenza di un clero specificatamente ariano, di luoghi di culto utilizzati dalla chiesa ariana e di terreni di sua proprietà³⁵. La scelta della confessione ariana, avvenuta attraverso le varie opere di evangelizzazione a partire dal IV secolo, costituì per le comunità a contatto con i Romani cattolici uno strumento per mantenere intatta la propria specificità. Tranne i Franchi, passati direttamente al cattolicesimo sotto Clodoveo, tra la fine V e l'inizio del VI secolo le varie stirpi barbariche divennero ariane, per poi convertirsi solo in un secondo momento all'ortodossia. Non a caso questo cambiamento avvenne quando nei vari regni si compì pienamente il processo di integrazione tra Romani e barbari che comportò la nascita di una nuova società

³⁴ C. AZZARA, *Teoderico*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 29.

³⁵ H. WOLFRAM, *Storia dei Goti*, Salerno Editrice, Roma 1985, p. 37.

indifferenziata³⁶. Nel regno ostrogoto d'Italia tale sviluppo non riuscì mai a completarsi, sia per le scelte religiose di Teoderico sia per il conflittuale rapporto con l'impero d'oriente che portò alla violenta e precoce caduta della monarchia gota.

Per la maggior parte del regno teodericiano la divaricazione religiosa non sembrò essere un problema e i Romani sfruttarono la protezione del sovrano. Con l'acuirsi della crisi tra Teoderico e Costantinopoli la natura ariana dei Goti prese a essere improvvisamente sottolineata con toni di dura condanna da parte della cattolicità italica che bollò i barbari, divenuti ora nemici, come eretici.

I primi accenni di irrigidimento della politica religiosa del re ostrogoto sono desumibili da alcuni episodi caratterizzanti gli ultimi anni di governo del principe amalo. Il primo in ordine cronologico è sicuramente l'assassinio legale di Boezio avvenuto nel 524 e interpretato come un chiaro affronto alla comunità cattolica³⁷. In risposta a un tale atto, il neo eletto imperatore d'oriente, Giustino, prese severissimi provvedimenti nei confronti degli ariani ancora presenti nell'impero. Egli dispose la chiusura delle loro chiese e l'impossibilità per chiunque avesse praticato la dottrina di Ario di svolgere alcun incarico civile e militare³⁸. La

³⁶ Si fa riferimento a quel processo di fusione etnica e culturale, favorito dalla conversione delle genti barbare prima all'arianesimo e poi al cattolicesimo, tra la minoranza germanica e la maggioranza romana. Si rimanda a C. AZZARA, *Teoderico*, op. cit., p. 30.

³⁷ H. WOLFRAM, *Storia dei Goti*, op. cit., p. 569.

³⁸ P. MARAVAL, *Giustiniano. Il sogno di un impero romano universale*, 21 Editore, Palermo 2019, p. 62.

nuova legge irritò Teodorico che, difatti, convocò alla corte di Ravenna papa Giovanni e lo inviò a Costantinopoli affinché consacrasse le chiese cattoliche degli ariani. La delegazione, tuttavia, non raggiunse lo scopo prefissato e Teodorico, indignato per il fallimento ma temendo una possibile reazione imperiale, imprigionò a Ravenna il pontefice che, di lì a breve, morì³⁹. Teodorico, a partire da questi episodi, è designato come *rex haereticus* e l'atteggiamento di oramai aperta ostilità del papato nei confronti del potere goto non finì con la morte di papa Giovanni I. La biografia di Bonifacio II, successore al soglio pontificio di Felice IV, si riferisce al nipote di Teodorico con l'espressione *haereticus rex Atalaricus*⁴⁰ mentre un ulteriore esempio, utile al fine di comprendere ciò che permise questo tipo di rapporto, ci viene offerto dalla vita di Agapito, pontefice eletto nel 532, il quale inviato da Teodato a Costantinopoli, si rese protagonista di un lungo dialogo con l'imperatore Giustiniano, incurante degli ordini ricevuti dal sovrano barbaro. I continui contrasti tra il papato e il potere goto sono infine individuabili dalla vita di papa Silverio. Questi fu eletto da Teodato tramite la corruzione del clero e il totale disinteresse per l'antica formula d'elezione del pontefice⁴¹.

La tradizione cattolica ricorda Teoderico in maniera discordante. Le valutazioni sulla politica del sovrano

³⁹ *Giovanni I (523-526)*, in *Liber Pontificalis*, ed. online: <https://fontistoriche.org/papa-giovanni-i/>.

⁴⁰ *Bonifacio II (530-532)*, in *Liber Pontificalis*, ed. online: <https://fontistoriche.org/papa-bonifacio-ii/>.

⁴¹ *Silverio (536-537)*, in *Liber Pontificalis*, ed. online: <https://fontistoriche.org/papa-silverio/>.

oscillano tra gli elogi per la gestione dello scisma laurenziano e le aspre critiche per l'umiliazione inflitta a papa Giovanni I e il trattamento riservato alla comunità ortodossa nell'ultimo scorcio del suo regno. I successori del *rex* contribuirono a peggiorare la considerazione della monarchia gota agli occhi dei Romani. Fu il regno di Totila a influire in maniera più decisiva alla costruzione di una memoria negativa della totalità dell'esperienza della dominazione gota in Italia. Nei *Dialogi* papa Gregorio Magno descrive il re come il più crudele degli uomini, lontano da qualsiasi legame con la *civilitas* e incurante delle sorti dei suoi sudditi⁴². La sua indole violenta lo spinse ad accanirsi soprattutto verso le alte sfere della chiesa cattolica⁴³. Ma i *Dialogi* contengono soprattutto un celebre racconto che ha come protagonista Teoderico e che, grazie alla grande diffusione dell'opera nel medioevo e al prestigio del suo autore, fissò quel giudizio di irreversibile condanna per il sovrano amalo e la sua discendenza. Il testo in questione racconta di un sogno fatto da un santo eremita dell'isola di Lipari in cui il re dei Goti appare miseramente vestito e accompagnato dalle sue vittime, Simmaco e Giovanni I, sul bordo del cratere di un vulcano, evidentemente la bocca degli inferi, per poi esservi gettato⁴⁴. Un'immagine d'immediato impatto che sintetizza il giudizio ultimo su Teoderico sancendo la sua condanna spirituale e l'inizio di una

⁴² S. PRICOCO, M. SIMONETTI (a cura di), *Storie di santi e di diavoli: Dialoghi/Gregorio Magno*, IV. 31., Mondadori, Milano 2006.

⁴³ C. AZZARA, *Teoderico*, op. cit., p. 91.

⁴⁴ S. PRICOCO, M. SIMONETTI (a cura di), *Storie di santi e di diavoli: Dialoghi/Gregorio Magno*, op. cit., IV. 31.

tradizione medievale che lo individuò come una figura dal carattere demoniaco⁴⁵.

Stando alle biografie dei pontefici contenute nel *Liber Pontificalis*, l'azione politica di Teoderico è difficilmente riconducibile a una precisa volontà di imporre a tutto il regno il credo ariano. Il ruolo del sovrano può più plausibilmente essere delineato in quello di equilibrare i rapporti fra i credenti delle diverse confessioni. La religione ariana non sembra costituire pertanto una tradizione essenziale e caratteristica del regno goto.

Studi recenti sostengono come la religione non sia stata un connotato “etnico” del popolo goto; a dimostrazione di ciò si adduce il caso della stessa madre di Teoderico che, convertitasi da una forma di paganesimo al cattolicesimo, mutò il proprio nome da Erelieva ad Eusebia ed intrattenne una fitta corrispondenza epistolare con papa Gelasio⁴⁶.

Il precario equilibrio nella complessa gestione delle comunità religiose, pur animato dalla primizia dello spirito cristiano, risponde sempre ad un intento di salvaguardia del potere politico⁴⁷. Di conseguenza le grandi confessioni del regno restano ben distinte e non consentono per tutta la durata del dominio goto in Italia il compimento del processo di amalgama tra le genti conviventi. Come per il regno di Odoacre, anche quello

⁴⁵ C. AZZARA, *Teoderico*, op. cit., p. 92.

⁴⁶ S. COHEN, *Religious Diversity*, in J.J. ARNOLD, M.S. BJORNLI, K. Sessa (a cura di), *Brill's Companions to European History*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 510-511.

⁴⁷ T. CANELLA, *Tolleranza o intolleranza religiosa? Principi di buon governo e tolleranza civile nel dibattito culturale cristiano tardo antico*, in *Annali di storia dell'esegesi*, XXVIII, EDB, Bologna 2011, pp. 205-239.

teodericiano dovette arrendersi all'incompatibilità tra due culture, la romano-cattolica e la gotico-ariana. Un piano forzato di fusione destinato a concludersi con la fine della monarchia barbarica in Italia, ma anche con l'estinzione del ceto senatorio e la dispersione dei suoi rappresentanti. Ciononostante, il periodo della dominazione gota produsse alcune delle più lucide teorizzazioni di libera convivenza religiosa giunteci dall'antichità⁴⁸.

La gestione delle comunità ebraiche. Alcuni esempi dalle *Variae*.

L'Italia tardoantica ospita alcune piccole comunità ebraiche di cui troviamo traccia già a partire dal IV secolo. In relazione con i territori orientali queste occupano un ruolo estremamente marginale rappresentando una esigua minoranza rispetto alla quasi totalità cristiana della penisola. Non bisogna tuttavia dimenticare l'immenso naufragio delle testimonianze dirette riferibili ai gruppi di ebrei italici, fonti che per lo più deliberatamente furono sommerse dalla circostante società cristiana e dalla volontà dei vertici di quest'ultima. Ciò rafforzò il sentimento ebraico di consolidare un'identità unitaria proprio grazie alle crescenti preoccupazioni dei cristiani di creare barriere e distinzioni sempre più nette. Si ha pertanto l'impressione che le tracce della presenza ebraica risultino più evidenti nei momenti di maggior emarginazione causando non

⁴⁸ T. CANELLA, *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, op. cit., p. 257.

poche difficoltà nel ricostruire un esatto profilo del popolo giudaico nel periodo tardoantico⁴⁹.

Per ciò che riguarda il regno di Teoderico conosciamo, in particolare grazie a Cassiodoro, alcuni dettagliati episodi che testimoniano il rapporto tra la comunità giudaica e il sovrano ariano. Il primo evento in ordine cronologico è quello che ha come protagonisti gli ebrei di Genova. Questi chiesero al re l'ampliamento e l'intera ristrutturazione della loro sinagoga in occasione del crollo del tetto dell'edificio. La risposta di Teoderico si attiene in maniera ineccepibile alla legislazione cristiano-romana che stabilisce l'impossibilità di costruire nuove sinagoghe o di ampliare quelle vecchie⁵⁰.

Come abbiamo piacere ad offrire, quando veniamo supplicati, il meritato consenso, così non amiamo che per mezzo dei nostri favori s'ingannino le leggi, soprattutto in quel frangente che a nostro avviso coinvolge la venerazione di Dio. Non si deve dare l'impressione, dunque, che chi ha ricevuto un favore possa eccedere, abbandonato dalla grazia divina. Perciò con la presente decisione stabiliamo che voi possiate porre sopra le vecchie mura della vostra sinagoga unicamente un tetto, venendo incontro alle vostre richieste soltanto fino al limite

⁴⁹ L. CRACCO RUGGINI, *Gli ebrei nell'Italia tardoantica e gli studi nell'ultimo cinquantennio*, in U. CRISCUOLO, L. DE GIOVANNI (a cura di), *Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità: bilanci e prospettive: Atti del Convegno Internazionale (Napoli, 21-23 novembre 2007)*, «Koinonia», Napoli 2009, pp. 3-4.

⁵⁰ Si fa riferimento al Codice Teodosiano, ed. critica a cura di T. MOMMSEN, E. MEYER, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, Weidemann, Berlino 1905. (C. Th. 16. 8.).

stabilito dalle costituzioni imperiali; non sia, infatti, lecito aggiungere alcun abbellimento o occupare spazio per ampliare l'edificio⁵¹.

Questo documento offre una duplice visione della politica di Teoderico verso gli ebrei. Se da un lato, il re si pone con un atteggiamento tollerante volto a far coesistere la minoranza giudaica con la dominante componente cristiana, dall'altro viene ribadita la supremazia della legislazione romana, seguendo quella linea di continuità con la tradizione alla quale si è già fatto riferimento. Inoltre, la lettera continua col ribadire il principio della *civilitas* attraverso la nota affermazione *religionem imperare non possumus*. Tuttavia, la frase sembra essere più parto della penna fervida di Cassiodoro che della mente del suo re. Dalla lettura delle *Variae* si trae infatti la sensazione che le decisioni di Teoderico venissero abbellite anche nel senso di inquadrarle all'interno di principi più ampi e di filosofie che mal si conformano con l'essere il re goto un *inlitteratus*⁵². Del resto, in questa epistola i termini utilizzati dal re nei confronti degli ebrei sono alquanto rudi e dimostrano tutt'altro che quegli ideali di *civilitas* tanto decantati. Il sovrano afferma che i benefici da lui concessi non vanno oltre la legge e gli ebrei non possono in alcun modo oltrepassare la legislazione romana.

⁵¹ *Var.* II. 27. 1., (traduzione a cura di L. VISCIDO).

⁵² D. LIBERANOME, *Gli ebrei al tempo di Teoderico e il ruolo della chiesa di Roma*, in *La Rassegna Mensile di Israel*, vol. 64, No. 3 (Settembre-Dicembre), Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, Roma 1998, p. 27.

Se violerete la legge, sappiate che non sfuggirete affatto alla severità dell'antica disposizione. [...] Perché agognate proprio ciò che dovrete fuggire? Accordiamo senz'altro il permesso, eppure biasimiamo con forza il desiderio di chi è in errore; la religione non si può imporre, perché nessuno deve essere costretto a credere contro voglia⁵³.

Per altro, visto che la decisione di non accordare quanto chiesto dalla comunità genovese si pone, secondo lo scritto cassiodoreo, in continuità con le leggi dei predecessori del re goto, sarebbe dunque attribuibile, in maniera impropria, una politica tollerante agli ultimi sovrani dell'impero d'occidente. È invece noto il carattere persecutorio di tali provvedimenti, come ribadito più tardi anche da Gregorio Magno nelle sue *Epistulae*⁵⁴.

La volontà di Teoderico di attenersi alla tradizione romana è giustificata dal complesso periodo che attraversa il regno ostrogoto tra il 507 e il 511. In questo frangente il sovrano occupa una posizione apparentemente privilegiata, sia per aver portato a termine con successo la campagna militare in Provenza⁵⁵, sia per la crisi della chiesa cattolica dilaniata dallo scisma laurenziano. Inoltre, egli è ben consapevole che un provvedimento a sfavore degli ebrei avrebbe riscosso il consenso della chiesa stessa. È da segnalare un analogo atteggiamento del re goto in relazione ad un'altra missiva inviata dalla comunità giudaica di Genova nella quale si

⁵³ Var. II. 27. 2., (traduzione a cura di L. VISCIDO).

⁵⁴ Gregorio Magno, *Epistolae* I, 34, ed. a cura di V. Recchia, Città Nuova, Roma 1996.

⁵⁵ H. WOLFRAM, *Storia dei Goti*, op. cit., pp. 353 ss.

richiede di continuare a godere di autonomia giurisdizionale in campo religioso. La risposta di Teoderico riprende ancora una volta la legge cristiano-romana:

L'osservanza delle leggi è segno di civiltà e pure il rispetto nei riguardi dei precedenti principi offre esempio della nostra devozione. [...] Pertanto, con la supplica da voi avanzata chiedete che debbano essere preservati i privilegi che la provvida antichità delle leggi ha stabilito a favore delle istituzioni ebraiche: volentieri accediamo alla vostra richiesta noi che desideriamo che le norme degli antichi siano salvaguardate per rispetto nei nostri confronti⁵⁶.

Nelle *Variae* troviamo un ulteriore episodio di un tumulto antiebraico scoppiato a Roma tra il 509 e il 511 a seguito della morte di alcuni cristiani al servizio di un cantiere ebraico. I successivi scontri tra le due comunità portarono all'incendio della sinagoga, esempio di come un fatto circoscritto potesse essere utilizzato dai cattolici per colpire l'intera collettività giudaica. In questa circostanza Teoderico ordinò al senato romano di punire i responsabili cristiani e i padroni ebrei responsabili dell'incidente lavorativo.

[...] Non è volontà dei romani mirare all'instabilità prodotta dalle sedizioni e dall'incendio della propria città. Pertanto, nei confronti degli autori del fatto va rispettato il rigore delle leggi, affinché

⁵⁶ *Var.* IV. 33. 1-2. Il riferimento è ancora una volta al Codice Teodosiano. (*C. Th.* 16. 8.).

la vista detestabile dell'incendio non catturi gli animi del popolo inducendoli a una scellerata imitazione. E a noi, a cui sta a cuore con il favore di Dio reindirizzare ciò che sia stato commesso contro giustizia [...] stabiliamo che con un'inchiesta condotta secondo le regole del diritto vigente acquisite i dati della controversia sopra menzionata e tenuto conto delle prescrizioni di legge puniate i pochi autori di questo incendio che potrete individuare, poiché non vogliamo che accada qualcosa di deprecabile sulla cui base si debbano muovere accuse alla severa dignità romana⁵⁷.

Il modello d'azione di Teoderico si rifà ai vecchi imperatori romani che gestirono casi simili⁵⁸. Egli, preoccupato di mantenere l'equilibrio all'interno dei propri domini, manifesta tutti i suoi timori impensierito dalle reazioni dei ceti più bassi.

A primo impatto, la decisione di Teoderico di indagare su entrambe le fazioni può apparire come una scelta neutrale. In realtà il sovrano delega al senato romano⁵⁹ il

⁵⁷ Var. IV. 43. 1-3.

⁵⁸ Il richiamo più evidente va a Teodosio che revocò i pesanti provvedimenti contro i responsabili dell'incendio della sinagoga di Callinico dietro le incessanti pressioni del vescovo Ambrogio di Milano. Su questo punto si veda A. SARTORELLI, *Chiesa e sinagoga nel pensiero e nell'azione del vescovo Ambrogio*, in *La* 70, No. 30., Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, Roma 2004, pp. 1-32.

⁵⁹ Il re goto, durante la sua reggenza, è solito affidare al senato la risoluzione delle controversie a Roma. Nonostante la presenza di un *comes* goto e di una guarnigione che vigilano sull'ordine della città, il senato romano mantiene un ruolo di assoluta importanza nell'amministrazione romana. Sul ruolo del senato romano in età

compito di verificare e giudicare i responsabili dell'episodio, senato che non ha alcun interesse a difendere i diritti della comunità ebraica e che, ad ogni modo, non possiede la forza esecutiva per sostenere un eventuale sommossa giudaica⁶⁰. È dunque afferribile che anche in questo frangente la posizione teodericiana resta fedele a quella tradizionale cristiano-romana, seppur con un'attenzione particolare a non ledere gli interessi della chiesa, senza particolari indulgenze a favore della minoranza ebraica.

Anche l'Anonimo Valesiano⁶¹ riporta un episodio assai significativo per trarre alcune conclusioni riguardo le dinamiche tra ebrei e cristiani durante il dominio teodericiano. Nel 519 scoppiò a Ravenna una sommossa a seguito del rifiuto di alcuni Giudei di battezzarsi. Questi vennero accusati di aver gettato l'ostia consacrata nel fiume, un atto che sancì l'inizio degli scontri e che culminò con l'incendio delle sinagoghe della città. A seguito di ciò, una delegazione ebraica⁶² si recò a Verona per chiedere l'intervento di Teoderico che, in risposta,

ostrogota si veda A. LA ROCCA, F. OPPEDISANO, *Il senato romano nell'Italia ostrogota*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2016.

⁶⁰ D. LIBERANOME, *Gli ebrei al tempo di Teoderico e il ruolo della chiesa di Roma*, op. cit., p. 30.

⁶¹ Si tratta di un frammento che lo studioso H. Valois (1603-1676) pubblicò nel 1636 nella sua edizione di Ammiano. Il frammento, diviso in due parti, riporta informazioni sul regno di Costantino (*Anonimo A*) e sui regni di Odoacre e Teoderico (*Anonimo B*). Ed. critica di R. CESSI, in Muratori, *Rer. Ital. Script.*, XXIV, 4 (1913).

⁶² Il testo dell'Anonimo non ci aiuta a comprendere se in quel periodo vi fosse coesione tra le varie comunità giudaiche tanto da organizzare in maniera unitaria una delegazione per recarsi al cospetto del sovrano.

ordinò la ricostruzione degli edifici ebraici a spese dei responsabili del misfatto.

In seguito, mentre Teoderico rimaneva a Verona per paura dei popoli vicini, nacquero delle lotte tra i cristiani e i giudei della città di Ravenna; così i giudei, non volendo essere battezzati, spesso per diletto gettavano l'ostia santa che veniva loro offerta nell'acqua del fiume. A causa di ciò il popolo si infiammò di rabbia e, senza rispetto per il re, per Eutarico o per Pietro, che era vescovo in quel momento, si sollevò contro le sinagoghe e le incendiò. E la stessa cosa accadde in una vicenda simile a Roma⁶³.

È difficile comprendere da qui se gli ebrei avessero realmente osato compiere un gesto di scherno così plateale come gettare l'ostia eucaristica nel fiume. Il fatto che l'Anonimo Valesiano fosse legato ad ambienti ecclesiastici fa pensare a una ricostruzione piuttosto corrotta degli avvenimenti. In ogni caso, ciò che emerge è l'estrema faziosità dei cristiani, pronti a cogliere qualsiasi pretesto per colpire i gruppi giudaici⁶⁴. Dal testo emerge una precisa politica del clero ravennate volta a battezzare tutti gli ebrei, costringendoli a partecipare alla messa e a cambiare definitivamente religione.

Alla luce di questi eventi assai poco tolleranti Teoderico assunse un atteggiamento molto simile a quello dell'episodio romano. Egli non prese particolari

⁶³ ANONIMO VALESIANO, cap. 81, Loeb edition, Harvard University Press, Cambridge 1939, p. 559.

⁶⁴ D. LIBERANOME, *Gli ebrei al tempo di Teoderico e il ruolo della chiesa di Roma*, op. cit., p. 32.

provvedimenti per sedare il conflitto ma assegnò al vescovo di Ravenna il compito di condurre un'inchiesta per individuare i colpevoli o chiunque mettesse a repentaglio l'equilibrio della quiete pubblica. L'attitudine antiebraica delle gerarchie ecclesiastiche ci aiuta a comprendere meglio le motivazioni che indussero il sovrano goto ad adottare provvedimenti poco incisivi per sedare i disordini di Ravenna. D'altro canto, l'anno in cui si verificarono, il 519, è particolarmente significativo. La potenza del regno ostrogoto toccò allora il suo apice grazie anche a una politica matrimoniale che imparentava il re con Franchi e Visigoti. In contemporanea, però, Teodorico dovette guardarsi bene dal tutelare gli interessi della chiesa, visto il graduale risanamento dello strappo tra il papa e l'imperatore d'oriente⁶⁵.

Con il deteriorarsi dei rapporti tra il clero cattolico e la corte gota cambiò in maniera evidente anche la linea d'azione di Teoderico nei confronti dei Giudei. Una lettera di Cassiodoro ci informa che alcuni ebrei di Milano si rivolsero al re per denunciare una serie di attacchi alla sinagoga da parte del clero locale. Questa volta la risposta del sovrano fu molto diversa rispetto agli episodi precedenti. Egli intimò agli ecclesiastici milanesi di non entrare nei luoghi di culto ebraici. Istituì, inoltre, una protezione composta da alcuni suoi uomini per evitare che gli ebrei colpiti si facessero giustizia da soli.

[...] Poiché dunque voi di frequente lamentate di essere danneggiati dalle pretese di taluni e

⁶⁵ T. BURNS, *A History of the Ostrogoths*, Indiana University Press, Indiana 1984, pp. 93 ss.

afferamate che sono violati quei diritti che si riferiscono alla vostra sinagoga, la nostra benevola protezione, da voi richiesta, vi soccorrerà: nessun ecclesiastico si intrometta per mezzo della violenza in quelle cose che di diritto competono alla vostra comunità e non si ingerisca nei vostri affari con un'aggressiva molestia, ma come siete distinti dal culto della religione così siate distinti anche dalla pratica degli atti [...]»⁶⁶.

Il documento ci informa nuovamente di come gli atti di sopraffazione antiebraica fossero frequenti e ripetuti nel tempo, figli di una precisa politica del clero cattolico consolidata negli anni. La notizia relativa a Milano concorda, quindi, con quanto emerso dall'analisi condotta riguardo ai tumulti di Roma e Ravenna e prova a chiare lettere, che certa parte del clero fu direttamente coinvolta in una vera e propria campagna antiebraica. È da sottolineare che Teodorico non prese qui le parti della chiesa: evidenziò infatti gli atti del clero e pose sotto silenzio quelli del popolo che certamente fu lì a spalleggiarlo (e poco probabile che ad usare la forza fossero solo uomini di chiesa)⁶⁷. In questo senso è marcata la differenza rispetto ai casi citati in precedenza in cui l'accusa è rivolta solo al popolo, e non viene menzionato il ruolo, assai verosimile, dei vertici ecclesiastici. La spiegazione di questo cambio d'attitudine è da ricercare, come accennato in precedenza, nel mutato quadro generale dei rapporti tra il regno e il papato

⁶⁶ Var. V. 37. 2.

⁶⁷ D. LIBERANOME, *Gli ebrei al tempo di Teoderico e il ruolo della chiesa di Roma*, op. cit., p. 37.

sprofondati in una crisi che vide addirittura il re imprigionare e, di fatto, condannare a morte un pontefice accusato di tramare contro il regno. Da sottolineare anche l'invio di un gruppo di soldati a protezione degli ebrei. Un provvedimento radicalmente nuovo e molto più efficace rispetto alle inchieste precedenti⁶⁸ che avvantaggiò nettamente la fazione giudaica.

Conclusioni

Cassiodoro, seppur indissolubilmente legato alla volontà dei diversi sovrani ostrogoti sotto i quali serve, sviluppa una propria idea di rifondazione culturale, capace di “sfruttare” la presenza gota in Italia affinché potesse scongiurare la definitiva scomparsa della tradizione occidentale e il suo completo assorbimento da parte dell'impero costantinopolitano.

Lo scopo delle *Variae* sarebbe, in definitiva, quello di mostrare attraverso i documenti ufficiali dei sovrani barbari, l'intenzione di creare un'unione culturale tra le genti germaniche e il popolo romano. Un sodalizio di tradizioni opposte che si manifesta nell'ambito del diritto, delle istituzioni e, in modo particolarmente incisivo, della religione. È proprio l'atteggiamento nei confronti delle minoranze religiose interne al regno a ricoprire un ruolo preminente in questa trattazione. I documenti selezionati, attraverso i quali è possibile ricostruire, almeno dal punto di vista di Cassiodoro, la politica religiosa dei re goti, mostrano quanto l'equilibrio

⁶⁸ Inchieste che il re affidava al senato o allo stesso clero e che dunque non potevano che avere un unico esito a favore della parte cattolica.

religioso sia fondamentale per la stabilità dell'intero regno. Consapevole di questa importanza, Cassiodoro enfatizza molto il carattere tollerante di Teoderico, paragonandolo ai più grandi sovrani cristiani che prima di lui riuscirono a risollevare le sorti dell'impero attraverso la coesione religiosa del cristianesimo. Non è un caso, infatti, che nelle quasi cinquecento lettere che compongono le *Variae*, non ci sia mai un riferimento esplicito all'opposizione tra il cattolicesimo e l'arianesimo. Un aspetto emblematico di come per Cassiodoro l'unità cristiana, indipendentemente dalle sue divergenze dottrinali interne, fosse alla base del progetto di assimilazione romano-germanico.

Alla luce dell'indagine condotta è facile ritenere che nei periodi antecedenti a quello di Teoderico la situazione degli ebrei dovesse essere particolarmente problematica. Sotto Odoacre, anche lui legato alla chiesa per motivi simili a quelli del sovrano goto ma con un potere temporale più debole e meno presente nelle città, episodi come quelli documentati furono probabilmente ancora più frequenti che ai tempi di Teoderico⁶⁹. Quanto poi ai regni caotici degli ultimi imperatori d'occidente, in specie dei deboli successori di Valentiniano III, tale conclusione è ancor più probabile in quanto la chiesa rappresentò allora l'unica istituzione realmente funzionante e i vescovi

⁶⁹ Non possediamo notizie certe riguardanti il rapporto tra Odoacre e le comunità giudaiche in Italia. È tuttavia ipotizzabile che, vista l'instabilità del suo potere, il sovrano barbaro non si preoccupò di sedare i conflitti tra i vari gruppi religiosi del regno senza emanare specifici provvedimenti per il caso giudaico.

costituirono spesso la sola autorità riconosciuta sul territorio⁷⁰.

Infine, la cosiddetta tolleranza religiosa di Teoderico mostrata attraverso questi documenti non va interpretata nel senso delle dottrine elaborate tra la fine del XVII e l'inizio del XIX secolo. Essa non punta a garantire una parità di tutte le confessioni religiose rispetto allo stato come inteso da John Locke (1632-1704) nella sua *Lettera sulla tolleranza*⁷¹. La religione ebraica è tollerata sulla base dei diritti acquisiti dalle singole comunità ebraiche, ma non è mai messa sullo stesso piano di quella cristiana. Al contrario, in una situazione di disuguaglianza religiosa i principi cristiani vietano di convertire forzatamente chi non crede⁷².

⁷⁰ D. LIBERANOME, *Gli ebrei al tempo di Teoderico e il ruolo della chiesa di Roma*, op. cit., p. 39.

⁷¹ L'Epistola venne scritta in Olanda nel 1685. Locke, che era stato costretto all'esilio nel 1683, negli anni olandesi ha l'opportunità di gettarsi come mai prima nello studio della teologia, forse anche per l'influenza dell'amico van Lymborch, importante teologo della chiesa rimonstrante, al quale la lettera è dedicata. Dallo stesso Philip van Lymborch, e dal gruppo dei suoi amici olandesi, probabilmente, Locke mutua l'idea espressa nell'incipit dell'epistola: l'idea della tolleranza quale essenziale virtù cristiana. Una concezione polemica verso i sostenitori della teoria agostiniana del *compelle intrare*, che, sulla base di una frase desunta dal Vangelo di Luca (Lc. 14, 23), legittimava i cristiani all'uso della forza per costringere gli eretici all'ortodossia. Si veda J. MARSHALL, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 367.

⁷² M. PESCE, *Il cristianesimo, Gesù e la modernità. Una relazione complessa*, Carocci, Roma 2018, p. 150.

VITO SIBILIO

***Giovanni Paolo II e il KGB nei documenti
dell'archivio Mitrokhin***

Il dibattito sulla Pista Bulgara dell'attentato al Papa ha ripreso vigore per recenti pubblicazioni. Quel che segue vuole contribuire a contestualizzare l'attentato e i fatti ad essi collegati utilizzando il punto di vista che si evince dai documenti dell'Archivio di Vassili Mitrokhin, in Italia quasi completamente dimenticati ma di grandissima rilevanza storica. Sebbene in essi non ci siano riferimenti alla strategia criminale segreta del KGB verso il Vaticano, le notizie, assieme a pochi riferimenti estranei alla documentazione di Mitrokhin, aiuteranno non poco a capire quale fu la posta della partita che si giocò tra il 1978 e il 1989 tra la Santa Sede e l'URSS¹.

¹ Per comodità del lettore, i riferimenti a piede sono ridotti all'essenziale, rimandando alle trattazioni originali nel volume che fece conoscere al mondo i documenti di Mitrokhin.

L'elezione di Giovanni Paolo II e la nascita di Solidarnosć²

Fu l'elezione di Karol Wojtyła al Sommo Pontificato il 16 ottobre del 1978 ad aprire la crisi polacca all'interno del blocco comunista, una crisi potenzialmente incontrollabile perché il punto di riferimento di quella che fino ad allora era stata l'opposizione, interna ed inerme, si trovava improvvisamente nel cuore dell'Occidente e alla testa della Chiesa Cattolica.

Nonostante le autorità comuniste polacche si sentirono in dovere di manifestare pubblicamente la loro soddisfazione per l'elezione al Papato di un connazionale, e sebbene, con grande disappunto di Mosca, l'esultanza di alcuni alti papaveri del POUP era reale, Boris Aristov, ambasciatore dell'URSS in Polonia, riferì al Politburo che i vertici del Paese consideravano Giovanni Paolo II un virulento anticomunista. Era la premessa per una richiesta formale e segreta di aiuto contro la minaccia destabilizzatrice che si incarnava nel Papa e che avrebbe comportato la sua soppressione fisica, la sua delegittimazione morale e la distruzione di tutti i mezzi materiali e morali di cui poteva disporre per aiutare l'opposizione polacca³. Il KGB, del resto, condivise da subito la valutazione – sin dal 1971 il Cardinale Arcivescovo di Cracovia Wojtyła era stato oggetto di operazioni *progress* per controllarne il potenziale

² C. ANDREW- V. MITROKHIN, *L'Archivio Mitrokhin*, Milano 1999 (ed. it.), pp. 589-599.

³ Ossia quella che sarebbe stata l'Operazione Pagoda. Cfr. V. SIBILIO, *L'Attentato a Giovanni Paolo II e la Guerra Fredda*, amazon.com, 2023³ (Edizioni Sant'Antonio 2024), pp. 32-43.

sovversivo - e il suo vertice, il cosiddetto Centro, ricevette una valutazione del servizio segreto polacco, l'SB, sul nuovo Papa, per mano del capocentro della Lubjanka a Varsavia, ossia Vadim Pavlov. Giovanni Paolo II era considerato pericoloso perché contestava la restrizione dei diritti umani, lo sfruttamento dei lavoratori, la limitazione delle attività della Chiesa, la negazione della sua valenza culturale, la campagna costante per l'ateismo, nonché il monopartitismo come negazione della sovranità popolare e la collettivizzazione come distruzione dell'individuo e della sua personalità. Nel rapporto si leggeva che sin dal 1973 il Procuratore Generale polacco aveva pensato di denunciare il Cardinale Wojtyła per alcune sue omelie, ossia quella del 5 marzo 1973 a Varsavia, quella del 12 marzo seguente a Nowa Huta e quella del 24 novembre successivo a Cracovia, nelle quali rivendicava per la Chiesa il diritto di contestare quelle azioni delle autorità se esse fossero state inaccettabili per la nazione. Il progetto, che implicava il rischio di dieci anni di carcere per il Cardinale, venne accantonato perché Edward Gierek non voleva arrestare un così alto prelato.

Nel giugno del 1976 Gierek ordinò un aumento dei prezzi dei generi alimentari, che comportò scioperi e sollevazioni, in seguito alle quali il decreto fu revocato. Essi furono tuttavia l'occasione, per l'Arcivescovo di Cracovia, di aprire, il 30 settembre di quell'anno, un fondo per l'assistenza delle famiglie di coloro che, nella sua giurisdizione ecclesiastica, erano stati arrestati per aver partecipato alle sommosse e aver ferito, durante gli scontri, i poliziotti. Inoltre il Cardinale promosse il Comitato per la difesa dei lavoratori, il KOR, in cui

realizzare una collaborazione tra intellettuali dissidenti anche laici e i lavoratori.

Padre Andrzej Bardecki, che curava le relazioni tra la Curia cracoviense e il settimanale cattolico *Tygodnik Powszechny*, finanziato in parte dall'Arcivescovo, si recava da lui ogni quindici giorni e per questo era oggetto di operazioni *progress* sin dal 1971, quando era stato avvicinato da un illegale del KGB, dal nome in codice *Bogun* e non identificato. Nel 1977 Ivan Ivanovitch Bunik, nome in codice *Filosov*, incaricato dal Centro di procurarsi fonti nella Chiesa polacca, ebbe una serie di incontri con Bardecki, presumibilmente per raccogliere notizie su Wojtyła. Ancora i rapporti dell'SB su di lui del 1977 riferirono che il Cardinale si schierava sempre coi movimenti di protesta, presentando agli oppositori come modello il Santo vescovo di Cracovia, Stanislao, martire per la testimonianza cristiana dinanzi al Re.

Quando il Papa fu eletto, rapporti ufficiali del KGB a Varsavia riferirono a Mosca dettagliatamente le manifestazioni di esultanza in loco mentre, in forma privata, cercarono di propalare la voce che Wojtyła fosse in realtà un agente dell'SB, anche se in chiave satirica, mettendo in evidenza l'incapacità del regime di controllarlo. Il 18 ottobre del 1978, a due giorni dall'elezione di Giovanni Paolo II, l'ambasciatore Aristov riferì a Mosca, oltre alle paure dei vertici del regime polacco, anche la sua vana speranza che, allontanato Wojtyła a Roma, l'Episcopato fosse sottratto al suo influsso. Il diplomatico biasimò il POUP per aver concesso alla Chiesa l'edificazione di nuove chiese, nuove ordinazioni e maggiore libertà di stampa, che ora lo rendevano più debole dinanzi al Papa, al cui influsso il

KGB preventivava la crescita delle vocazioni, come del resto avvenne tra il 1978 e il 1983, e l'aumento della pratica religiosa, specie tra le persone di cultura, che in effetti crebbe fino al 50% ed oltre. Il Centro si accorse che persino alti funzionari del Partito comunista polacco subivano il fascino della personalità mistica di Wojtyła, capace di trascorrere dalle sei alle dieci ore al giorno in preghiera, delle quali molte, nella Cappella, disteso sul nudo marmo con le braccia aperte in croce. Ovviamente il KGB temeva molto di più il nuovo attivismo politico del Papa e la sua attenzione per la Polonia, mentre sospettava che Audris Backis, prelato lituano e tra i maggiori informatori del Papa sulla situazione nell'URSS e nei suoi satelliti, influisse su di lui in modo marcatamente antisovietico, in quanto figlio dell'Ambasciatore del governo lituano in esilio a Parigi. Del resto Giovanni Paolo II, il 5 novembre del 1978, ad Assisi, dichiarò che la Chiesa del Silenzio non era più tale, perché parlava oramai con la sua voce.

Molti illegali del KGB vennero inviati in Polonia, dopo l'elezione di Giovanni Paolo II, per operazioni *progress* contro di lui. Tra essi, Oleg Petrovitch Bur'en, nome in codice *Derevlyov*, presentatosi come rappresentante di una società editoriale canadese per raccogliere materiale sui missionari polacchi in Estremo Oriente, cosa che gli permise di introdursi nelle alte sfere del clero. Se fosse stato arrestato dalla polizia o dall'SB, avrebbe dovuto mantenere la copertura sotto la falsa identità, avendo come estremo rimedio di chiedere di vedere il colonnello dell'SB Jan Slovikowski, anello di congiunzione tra il servizio segreto polacco e quello sovietico. Ebbene, *Derevlyov* riuscì ad avvicinare Padre Jozef Tischner,

filosofo e amico del Papa, col quale, quand'era Cardinale, aveva fondato l'Accademia Teologica di Cracovia. Particolare interessante, Tischner visitava spesso il Vaticano e Giovanni Paolo II ricorreva alla sua compagnia quando voleva liberare il suo spirito "intrappolato" tra le Mura Leonine. Questa frequentazione sarebbe servita al KGB per propalare all'occorrenza menzogne verosimili sul tempo libero di Papa Wojtyła⁴.

Questi sin da subito preparò il suo primo viaggio in Polonia. Per impedirlo, Leonid Breznev in persona telefonò a Edward Gierek, primo segretario del POUP, per dissuaderlo dal dare il suo consenso alla visita pontificia, nei primi giorni del 1979, e suggerendo di chiedere al Pontefice di disdire l'impegno preso con la scusa di una malattia. Breznev credeva che Gierek avrebbe obbedito ciecamente, perché egli apparteneva al partito dei "moscoviti" del POUP, in opposizione ai nazional comunisti che erano stati capitanati da Wladislaw Gomulka e che erano stati defenestrati nel 1970 col pretesto che non sapevano imporsi sulla Chiesa e sulle opposizioni. Ma il gerontocrate sovietico si sbagliava. Gierek era stato un agente del Comintern in Francia già dagli anni trenta, quando aveva come copertura l'incarico di funzionario nel PC francese e nel CGT, il sindacato di sinistra. Era stato issato al vertice polacco in quanto punto di riferimento di alcuni generali dell'esercito polacco pienamente dipendenti da Mosca. Aveva promosso un'ampia infiltrazione di agenti polacchi in Vaticano negli ultimi anni di Paolo VI e aveva garantito

⁴ Cfr. SIBILIO, *L'Attentato*, pp. 97-102.

che la Polonia cattolica rimanesse sotto il triplice controllo della RFT filorussa, della DDR e dei curiali infedeli di Roma⁵, aveva persino avviato una campagna anticattolica nel 1974 – anche se dovette fermarsi innanzi alle manifestazioni di piazza di 40000 fedeli guidati dal Cardinal Wyszyński, ma non poteva andare contro la storia. Gierek rispose coraggiosamente che non poteva impedire a un Papa polacco di tornare in patria, suscitando la reazione furibonda del despota sovietico, il quale minacciò il suo interlocutore e profetizzò l'impatto devastante della visita apostolica sul comunismo polacco, mettendo giù il telefono. In realtà, Pavlov a Varsavia poteva contare su una rete di infiltrati in *Solidarność* ampia e articolata, ma il suo fiuto di cekista aveva annusato che Giovanni Paolo II valeva più di migliaia di prezzolati⁶. Si temeva il bis polacco del successo papale in Messico, dove la visita giovanpaolina aveva mosso trenta milioni di persone.

Il 2 giugno del 1979 il Papa arrivò in Polonia dove fu trionfalmente accolto da più di un milione di persone nella strada dell'aeroporto, nella Piazza della Vittoria e nella città vecchia. La visita durò dieci giorni e in essi dieci milioni di persone, se non oltre, si radunarono nelle varie sue tappe per vederlo ed ascoltarlo, mentre altri venticinque milioni di concittadini seguirono Wojtyła tramite la TV. Al momento della sua partenza da Cracovia, migliaia di persone si riversarono in piazza spontaneamente per salutarlo. I trucchi meschini del regime per imbrigliare la partecipazione popolare, come

⁵ PIERRE ET DANIELE DE VILLEMAREST, *Le KGB au coeur du Vatican*, Parigi 2008, pp. 118-122.

⁶ DE VILLEMAREST, *Le KGB*, p. 129.

il blocco dei mezzi di trasporto nel raggio di 100 km attorno alle località dove si fermava il Papa col pretesto della sua sicurezza e l'uso delle inquadrature quasi sempre solo sul suo volto in TV, non erano serviti a nulla⁷. L'Operazione Aurora I, per monitorare e contenere il successo del Papa, progettata dal KGB, era stata un fiasco. Il Centro riferì al Politburo sovietico che la visita del Papa era stata un disastro per il comunismo polacco. Il KGB aveva persino temuto una insurrezione popolare e aveva preparato l'evacuazione della missione sovietica a Katowice – guidata da un ufficiale della Lubjanka – in Cecoslovacchia. Il Centro si convinse che il Papa avrebbe messo in discussione l'intero blocco sovietico, perché si presentava come il primo Pontefice non solo polacco, ma anche slavo, e aveva enumerato tutti i popoli slavi nelle sue omelie. Il Politburo dal canto suo in un documento interno concluse che il Vaticano aveva intrapreso una lotta ideologica contro i paesi socialisti e una politica più aggressiva nelle Repubbliche sovietiche con una popolazione cattolica, anche se minoritaria. Il 13 novembre 1979 la segreteria del Comitato Centrale del PCUS approvò una decisione in sei punti per agire contro la politica del Vaticano verso i Paesi socialisti, preparata da un sottocomitato che includeva Yuri Andropov e il suo vice al KGB, Viktor Cebrikov. Dovevano partire campagne per dimostrare che la politica del Vaticano era dannosa per i cattolici sovietici e che il Papa era pericoloso per la Chiesa stessa. Era, in nuce, la strategia che sarebbe culminata nella delegittimazione del Papato con lo scandalo dell'Ambrosiano.

⁷ DE VILLEMAREST, *Le KGB*, pp. 129-130.

L'SB si accollò l'onere di ramificare la sua rete tra i polacchi a Roma e in Vaticano. Il 16 giugno 1980 la sezione di Varsavia del KGB scriveva al Centro che l'SB controllava in Vaticano posizioni tali da poter avvicinare il Papa e condizionare la Curia Romana. Mosca rispose con la proposta di una serie di operazioni congiunte tra KGB e SB. Gli scopi erano ben identificati: spingere il Papa a sostenere la politica della distensione, danneggiare i rapporti tra lui e gli USA, fomentare divisioni in Vaticano, impedirgli di rafforzare la Chiesa in URSS e di diffondere l'insegnamento religioso, ridurre i contatti tra Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse russa e georgiana e la Chiesa Apostolica Armena usando gli infiltrati del KGB presenti in esse, identificare i canali con cui la Chiesa polacca sosteneva quella Cattolica sovietica.

Mosca aveva inoltre un grande timore della situazione interna della Polonia. I rincari dei beni di prima necessità dell'estate del 1980 avevano suscitato una ondata di scioperi che aveva generato il sindacato libero di *Solidarność*, ossia la versione sindacale di quel movimento non violento anticomunista che era stato organizzato da Karol Wojtyła quando era ancora Arcivescovo di Cracovia. Il Ministro degli Interni polacco informò la Residenza del KGB a Varsavia che era stato istituito un centro operativo per le attività contro gli scioperanti, presieduto dal direttore generale del dicastero, Stachura. Tuttavia gli scioperanti riuscirono a creare comitati di sciopero nelle fabbriche, con l'appoggio degli intellettuali dissidenti. Perciò il KGB annotò che l'SB polacco non aveva saputo valutare la gravità della situazione. Fu così che, da un lato, Mieczysław Jagielski, vice primo ministro, dovette negoziare con il leader di

Solidarnosć, Lech Walesa, il 24 agosto del 1980, e dall'altro l'ambasciatore Aristov lo disse allarmato al governo sovietico. Il 25 agosto il Politburo istituì una commissione presieduta da Mikhail Suslov, per sovrintendere alla crisi polacca e predisporre soluzioni. Il 27 agosto la Conferenza Episcopale Polacca approvò una dichiarazione che riconosceva il diritto all'indipendenza delle organizzazioni indipendenti che rappresentavano i lavoratori, su precisa esortazione di Giovanni Paolo II. Lo stesso giorno il governo comunista diede il suo assenso privato e i rappresentanti del POUP incontrarono Aristov per persuaderlo della necessità di adattarsi alla nuova situazione. Il 31 agosto l'accordo venne sottoscritto a Danzica e per esso venivano riconosciuti i sindacati indipendenti e garantita la trasmissione della Messa alla radio di stato ogni domenica. In segreto, i capi del partito chiesero di sentire il parere di Breznev.

Dalla crisi polacca alla caduta del muro⁸

Il 3 settembre 1980 il Politburo approvò una serie di tesi di discussione con i vertici del POUP, che prevedevano come esso dovesse agire per riacquistare il controllo della situazione. L'ambasciatore Aristov criticò aspramente Edward Gierek per non aver saputo gestire la situazione. Fu così che questi venne defenestrato e sostituito da Stanisław Kania, il 5 settembre.

Kania era un uomo semisconosciuto al grande pubblico, che da sette anni si occupava dei servizi segreti

⁸ ANDREW- MITROKHIN, *L'Archivio*, pp. 600-630.

nel Politburo polacco. Al servizio dei sovietici fin da prima della Seconda Guerra Mondiale, Kania era espatriato in Francia solo apparentemente per sfuggire agli invasori, perché, trasferitosi nel 1940 a Vichy, dove aveva messo su famiglia, lavorava apparentemente per il governo polacco in esilio a Londra, sotto l'occhio benevolo di Philippe Pétain. Nel 1944 tuttavia Kania, lasciata per sempre la famiglia, tornò in Polonia e studiò nelle scuole dell'NKVD. Kania era l'uomo che aveva detto ad Andropov che, in caso di invasione sovietica, l'esercito polacco si sarebbe opposto e in particolar modo, in caso di un attacco del Patto di Varsavia, avrebbe combattuto contro i tedesco orientali. Ma era anche l'uomo che, in gran segreto, aveva predisposto con Gierek una rete di sorveglianza tedesco orientale in tutta la Polonia, imperniata sulle grandi città e incaricata di infiltrare tutti gli apparati dello Stato, così da poter riprenderne il controllo in caso di crisi del comunismo. L'operazione era necessaria perché il movimento anticomunista era di popolo, come del resto avevano rilevato i servizi tedesco occidentali, concordi in questo con quelli orientali, che avevano ampiamente infiltrato i primi. La rete sarebbe rimasta in funzione fino al 1990⁹.

La scelta di Kania serviva dunque a scongiurare l'eventualità di una invasione sovietica, tanto più che anche l'URSS non gradiva questa ipotesi, perché sapeva che i polacchi avrebbero fatto opposizione, come del resto era stato detto dall'ammiraglio Janczyszyn, comandante in capo della Marina, a due colleghi sovietici. Tuttavia il 18 settembre 1980 il capo del KGB a Varsavia, Pavlov, già

⁹ DE VILLEMAREST, *Le KGB*, pp. 130-131.

si lamentò con il Centro del fatto che Kania stava trattando con le opposizioni. La cosa gettò Leonid Breznev in una profonda apprensione. Egli, come Yuri Andropov e come Mikhail Gorbacev, giudicò che in Polonia era in atto una controrivoluzione. Giovanni Paolo II aveva fatto sapere che, se l'URSS non fosse intervenuta militarmente, egli stesso, tramite Wyszynski, avrebbe ordinato a Walesa di desistere dalle proteste, e Breznev aveva accettato, riservandosi di reagire a questa inframmettenza nella sfera di influenza sovietica¹⁰. La necessità di arginare il Papa, anche fisicamente, appariva ancora più imminente ad Andropov, al ministro della difesa Dimitri Ustinov e al secondo segretario del PCUS Mikhail Suslov, ossia al triumvirato che reggeva l'URSS nel crepuscolo fisico e psichico di Breznev. Il piano, discusso e poi votato dai massimi dirigenti degli Organi, ossia KGB e GRU (Andropov per il primo, Piotr Ivaschutin e Nikolaj Orgakov per il secondo, più Breznev, Suslov, Ustinov e il segretario politico dei servizi Gorbacev), rispettivamente nell'aprile e poi nel settembre del 1980, ratificato in novembre da una riunione dei Ministri della Difesa del Patto di Varsavia, prese forma nell'inverno tra il 1980 e il 1981. La progettazione sarebbe stata riservata all'HVA, ossia al servizio tedesco orientale di Erik Mielke, Markus Wolff, Rolf Wagenbrecht e Gunther Bohnsack, mentre l'esecuzione sul campo sarebbe spettata al DS della Bulgaria di Dimitar Stojanov e al RUMNO, il servizio militare bulgaro. Per l'HVA avrebbero lavorato la sezione XX/4, la ZAIG – il centro valutazioni e analisi delle informazioni – l'HA II –

¹⁰ DE VILLEMAREST, *Le KGB*, pp. 135-137.

direzione del controspionaggio – l'HA XXII – direzione per il controllo del terrorismo – e il Dipartimento X – per la disinformazione. Il DS, tramite la mafia turca, avrebbe contattato dei killer dei Lupi Grigi, formazione terroristica turca solo apparentemente di destra, inserita nella rete terroristica di Alexander Soldatov e sotto il controllo di una sotto sezione speciale dell'VIII Direttorato del KGB, distaccata a Varna, in Bulgaria. I killer sarebbero stati selezionati tra quelli già a disposizione come contatti dell'HVA e addestrati direttamente dai servizi sovietici e bulgari, ma anche – come è emerso di recente – dall'ASALA dell'Armenia sovietica. Contemporaneamente la trimurti sovietica Andropov Ustinov e Suslov decise di avviare la liquidazione di Kania¹¹. Il timore era che l'esempio polacco contagiassero anche l'URSS, in quanto già alcune avvisaglie si avevano, come il rapporto dell'illegale *Sobolev* dalla città russa di Rubtsovsk. In Polonia *Filosov* continuava le sue operazioni *progress* anche in *Solidarnosć*, dove avvicinò Tadeusz Mazowiecki, redattore capo del settimanale *Tygodnik Solidarnosć*, al quale era stato presentato da Padre Andrzej Bardecki. All'inizio di novembre, Andropov convocò a Mosca il ministro degli Interni polacco, Mirosław Milewski, fautore della linea dura e che aveva già una lista di proscrizione per milleduecento oppositori in caso di promulgazione della legge marziale. Andropov insistette moltissimo perché essa venisse promulgata subito, manifestando il suo odio verso il Cardinale Stefan

¹¹ DE VILLEMAREST, *Le KGB*, pp. 136. 144-150. 161. 204-216; cfr. SIBILIO, *L'Attentato*, p. 35 ss. e E. GAVAZZENI, *Il Papa deve morire*, Milano 2025,

Wyszynski e Lech Wałęsa. Milewski si persuase, ma ammise che avrebbe avuto difficoltà a convincere gli altri dirigenti del POUP. Il 5 dicembre si tenne a Mosca una riunione dei Capi di Stato e di Governo e di Partito del Patto di Varsavia. Kania fu aspramente rimproverato dai colleghi e minacciato di una invasione, per la quale erano state già ammassate diciotto divisioni ai confini della Polonia e approntati i piani, mostrati al Primo Segretario polacco. Essi prevedevano una invasione da tre lati: a ovest la DDR, a sud la Cecoslovacchia, a est l'URSS. Kania ebbe poi un colloquio privato con Breznev. A tutti ripeté che una invasione sovietica sarebbe stata una catastrofe per Mosca e per Varsavia. Breznev allora rimandò l'intervento a se e quando la crisi fosse peggiorata, anche perché al momento era già impegnato in Afghanistan e temeva le eventuali sanzioni economiche occidentali e la perdita di prestigio all'estero. Ci volle tuttavia ancora un anno di pressioni sul governo polacco da parte dei sovietici perché il primo promulgasse la legge marziale.

Dal canto suo, il KGB temette l'infiltrazione degli agenti occidentali in Polonia. In effetti, stando all'SB, su milletrecento giornalisti stranieri in Polonia, circa centocinquanta erano agenti segreti; inoltre i servizi comunisti erano convinti che i servizi NATO stessero acquistando posizioni di rappresentanza in *Solidarnosć*. In ogni caso Milewski sperava di debellare la minaccia senza l'aiuto sovietico, ma cambiò idea quando seppe che Giovanni Paolo II aveva incontrato a Roma Lech Wałęsa il 15 gennaio del 1981. Il piano di assassinarli entrambi si era concluso in un nulla di fatto¹². Fu così che il 9

¹² SIBILIO,, *L'Attentato*, p. 94.

febbraio Wojciech Jaruzelski, già Ministro della Difesa, divenne Primo Ministro. Persona che godeva di prestigio nelle forze armate e anche tra i polacchi, era senz'altro un amico dell'URSS, come annotavano i rapporti del KGB a Breznev. In realtà egli era stato più che un amico dell'URSS: la sua armata polacca, durante la Seconda Guerra Mondiale, non aveva mosso un dito durante l'insurrezione del Ghetto di Varsavia e durante la repressione tedesca contro i ceti dirigenti polacchi, sebbene fosse in condizione di intervenire. Lo fece per far sì che l'Armata Rossa, una volta entrata a Varsavia, potesse imporre un governo completamente teleguidato da Mosca. Jaruzelski, che mantenne la Difesa anche da capo del Governo, consigliò a Czesław Kiszczak, capo del servizio segreto militare e poi Ministro degli Interni, di recarsi assai spesso alla Residenza del KGB a Varsavia, per ricevere informazioni sulla crisi. In ogni caso il 4 marzo Kania e Jaruzelski si recarono a Mosca per ricevere la reprimenda di Breznev che continuava a chiedere la legge marziale. Tuttavia Kania confidò a Mieczysław Moczar, alto dirigente del POUP, che non l'avrebbe mai decretata per non entrare nella storia come il carnefice del suo popolo. Ad altri, lo stesso Kania confidò che non avrebbe mai chiesto l'aiuto militare sovietico, nonostante sapesse che le istituzioni non erano in grado di fronteggiare *Solidarność* e il Papa dietro di lui. Fu così che il 2 aprile Breznev disse al Politburo del PCUS che la situazione polacca era più che preoccupante; il ministro della Difesa Ustinov gli fece eco affermando che per la sopravvivenza del socialismo in Polonia sarebbe stato necessario versare sangue – probabilmente alludendo anche se non esclusivamente a quello del Papa, in quanto

le forze armate sovietiche erano riluttanti ad intervenire; Andropov chiosò gli altri interventi affermando che bisognava chiedere nuovamente l'applicazione della legge marziale, evidentemente proprio per scongiurare quell'invasione che nessuno voleva. Il 3 aprile Kania e Jaruzelski incontrarono Andropov e Ustinov a Brest Litovsk, dove vennero sottoposti ad una minacciosa pressione senza precedenti, che paventava l'imminenza di una invasione e alla quale si sottrassero solo chiedendo altro tempo. Il 7 aprile Moczar conversò con Kania e ne riferì al KGB, che venne così a sapere che il Primo Segretario temeva i danni di una invasione sovietica sempre più imminente. Perciò i sovietici, che invece avevano molte perplessità in merito, continuarono a ventilare la minaccia, sapendo che essa sola impediva a *Solidarnosć* di prendere il potere, e guardandosi dal realizzarla, per non impelagarsi in una situazione che avrebbe implicato reazioni pericolose sia tra i polacchi che nella comunità internazionale.

Fu così che il 13 maggio del 1981 Giovanni Paolo II subì un attentato da Mehmet Ali Agca, accompagnato da Oral Celik e da Serghej Ivanov Antonov, ufficiale del servizio segreto militare bulgaro. Ivan Tomov Dontchev, Todor Ayvazov e Todor Vassilev avevano dato il loro supporto per il servizio militare bulgaro, Abdullah Catli e Musa Serdar Celebi per i Lupi Grigi. Alois Estermann, agente dell'HVA nelle Guardie Svizzere, fece da basista. Per grazia di Dio, il Papa sopravvisse. Nel Dossier Mitrokhin nulla si dice sulle responsabilità sovietiche. Ma le altre fonti sono abbastanza eloquenti¹³. Il Papa

¹³ Cfr. SIBILIO, *L'Attentato*, pp. 3-10.

considerò la sua salvezza come un dono dell'intercessione della Madonna di Fatima e il proiettile che avrebbe potuto essere fatale venne incastonato nella corona della statua della Vergine come ex voto e senza la possibilità di essere esaminato e capire se era stato esploso dalla pistola di Agca o da quella che aveva sparato da un'altra angolazione, ossia quella di Celik, dapprima accusato e poi scagionato dallo stesso Agca. Il fallimento dell'attentato fece sì che il KGB prendesse in considerazione definitivamente l'ipotesi di sostituire sia Kania che Jaruzelski con Grabski e Olzowski, su sollecitazione di Aristov e di Pavlov, rivolta a Breznev in persona.

Quando Kania seppe che il KGB tramava contro di lui, rifiutò persino di rispondere ad una lettera di Breznev che ancora una volta gli chiedeva di proclamare lo stato di assedio, nonostante la sollecitazione di Aristov, giunta il 7 giugno. Anche Jaruzelski si lamentò con Kulikov del comportamento dell'URSS nei suoi confronti. Nello stesso mese nove generali polacchi pensarono di defenestrare Jaruzelski dalla carica di Ministro della Difesa – che aveva conservato accanto al Primo Ministero – sostituirlo con un uomo risoluto che arrestasse tutti gli altri ministri – Primo Ministro compreso – si impadronisse dei punti strategici, deportasse tremila oppositori anche in altri Stati socialisti e chiedesse l'aiuto militare dell'URSS. I congiurati presentarono la loro proposta al KGB, del quale non è nota la risposta, che però presumibilmente fu negativa, dato che il progetto non si concretizzò. Il KGB, il comando sovietico in Polonia e l'ambasciatore Aristov preferirono avvicinare quei funzionari di Partito che dessero maggior

affidamento di bolscevismo, onde influenzare il Congresso del POUP del 14 luglio. Su ordine di Suslov, questi agenti fecero sì che nel dibattito politico l'opzione dell'intervento sovietico fosse sempre considerata come altamente possibile. Prima del Congresso, Pavlov rammentò a Kania e a Jaruzelski l'obbligo morale che essi avevano assunto di ritirarsi in caso di manifesta incapacità che danneggiasse la Polonia comunista e tutto il blocco dell'Est. Il Centro pretese di indicare i membri del Politburo polacco e di far mettere da parte chi, come Mieczyslaw Rakowski, minacciava di denunciare ai Partiti Comunisti d'occidente le interferenze sovietiche nel POUP. Quando però il KGB valutò che Jaruzelski aveva troppo prestigio per essere rimosso, concepì il piano di promuoverlo Capo dello Stato perché si limitasse a sostenere moralmente un governo più risoluto. Queste interferenze resero un fiasco il Congresso del POUP, i cui delegati erano ostili alle inframmettenze sovietiche ma non ebbero il coraggio di opporvisi, per cui alla fine non si decise nulla, mentre, a causa della crisi economica, donne e bambini manifestarono pacificamente per avere più cibo, mentre gli operai costituirono dei comitati di fabbrica per cui chiedevano il diritto di scegliere i loro dirigenti. Fu così che Jaruzelski capì che la legge marziale era inevitabile. Il 12 agosto Jaruzelski, il falco Kulikov e molti generali anziani si incontrarono per predisporre il piano. Il 21 il nuovo ministro degli Interni Czesław Kiszczak andò a Mosca per riferire ad Andropov i preparativi della legge marziale.

Solidarność si trovò dinanzi ad una situazione nuova: Wałęsa aveva indetto uno sciopero a marzo che non era servito a nulla e non sapeva scegliere se accontentarsi di

qualche concessione o tentare di abbattere il regime comunista, coi rischi connessi. Il suo prestigio andava perciò diminuendo e alcuni dirigenti come Zbigniew Bujak, capo del sindacato a Varsavia, contestarono la sua linea troppo ondivaga e moderata. Infatti era lui, oramai, nel mirino dell'SB e del KGB, desiderosi di denigralo, come lo stesso Kiszczak chiese ad Andropov di aiutarlo a fare.

Kiszczak riferì ad Andropov che la Chiesa polacca non era una minaccia, perché su settanta Vescovi cinquanta erano in buoni rapporti col regime e la morte di Stefan Wyszyński indeboliva la *leadership* dell'Episcopato. Il nuovo Primate, Jozef Glemp, era senz'altro meno prestigioso, più malleabile e soprattutto meno capace politicamente e non pienamente in linea con Giovanni Paolo II. Tuttavia il regime non avrebbe potuto cambiare la linea di *appeasement* con la Chiesa perché il prestigio del Papa era troppo alto e la sua influenza troppo diffusa. Si poteva contare solo sugli errori del nemico e in effetti essi ci furono. Il Congresso di *Solidarność* dal 5 al 10 settembre e dal 26 settembre al 7 ottobre manifestò una volontà di promuovere la libertà sindacale in tutto il blocco dell'Est e questo autorizzò l'SB a considerarlo una centrale controrivoluzionaria. Forse tali posizioni vennero eterodirette. In ogni caso Pavlov era soddisfatto, perché Jaruzelski si preparava alla legge marziale. Il capocentro di Varsavia riferì al Centro il 29 settembre di aver posto come data ultima a Jaruzelski la riunione del Comitato Centrale del POUP il 18 ottobre. Kania, a dire di Pavlov, andava estromesso prioritariamente, perché desideroso di trovare un compromesso con *Solidarność*. E così fu. Un burrascoso colloquio tra Kania, Jaruzelski,

KiszczaK e Milewski, alla presenza di due generali polacchi, nel quale il Primo Segretario fu minacciato di interventi personali se si fosse opposto alla legge marziale, fece da battistrada a quanto avvenne il 18 ottobre: Kania venne rimosso, non senza che prima del *plenum* Aristov lo avesse avvisato che Mosca ne voleva la sostituzione. Il segretario deposto non oppose resistenza. Si limitò a dire che il ricordo della repressione del 1970 non gli avrebbe mai permesso di sparare ancora sulla folla. Jaruzelski divenne Primo Segretario. Il 19 ottobre Breznev si congratulò con lui, che cumulava ora quella carica con quelle di Primo Ministro e Ministro della Difesa. Jaruzelski, con un tono servile, informò il gerontocrate sovietico che avrebbe incontrato Aristov per discutere e chiedere alcuni consigli. Breznev dichiarò che da tempo Mosca aveva messo gli occhi su di lui – nonostante non fosse vero – e tuttavia egli continuò a monitorare Jaruzelski. Quando il 4 novembre il nuovo Segretario incontrò Walesa e Glemp per dissimulare l'intento della legge marziale con un ventaglio di concessioni, Aristov e Pavlov credettero che Jaruzelski ne facesse di reali. Questi aveva proposto un tavolo nazionale per tenere aperto il dialogo tra Stato, Chiesa e associazioni. Ma non aveva nessuna intenzione di mantenere la parola. Il 5 dicembre infatti dichiarò al Politburo che la salvaguardia del socialismo in Polonia esigeva la legge marziale. Tra l'8 e il 9 dicembre Jaruzelski diede istruzioni al maresciallo Kulikov per lo stato di assedio. 80000 uomini avrebbero mantenuto l'ordine e arrestato 6000 attivisti di *Solidarnosć*, tra l'11 e

il 13 dicembre, sempre di notte per evitare tumulti¹⁴. Il 13, alle 6.00, le truppe sarebbero uscite dalle caserme.

Tuttavia Jaruzelski temeva la Chiesa e il Cardinale Glemp – in effetti a torto – che, in caso di opposizione, avrebbe potuto innescare una rivolta politico religiosa. Sapendo poi che l'URSS non sarebbe intervenuta in nessun caso, Jaruzelski temeva che, in caso di rivoluzione, egli stesso facesse una brutta fine. Il KGB tenne Jaruzelski in costante osservazione tramite Milewski, Pavlov e altri, che riferivano direttamente ad Andropov. Mosca era tesa. L'11 dicembre Aristov, Kulikov e Pavlov riferirono al Politburo del PCUS che tutto era pronto per l'Operazione X – ossia l'applicazione della legge marziale – ma si temevano le paure di Jaruzelski. Questi chiamò il 12 dicembre a Mosca e ancora una volta chiese l'approvazione della legge marziale. Il KGB ancora aveva dubbi sul Primo Segretario. Perciò Pavlov era pronto a rimpiazzarlo con Stefan Olszowski, purché avesse l'appoggio di Mosca. Egli avrebbe arrestato tutti i capi di *Solidarnosć*, impedito scioperi e proteste, confiscato il cibo nelle campagne, cooperato con l'URSS in economia, chiusi i confini e applicato, ovviamente, la legge marziale. Tuttavia Kiszczak era molto più risoluto di Jaruzelski e fornì a Pavlov il programma dettagliato dell'Operazione X. Degno di nota era che Walesa, se avesse rifiutato di parlare col governo, sarebbe stato arrestato. Jaruzelski avrebbe parlato alla nazione alle 18 del 12 dicembre tramite la radio, annunciando la legge

¹⁴ Questo è il dato dei report di Mitrokhin, ma secondo altre fonti, più complete, gli arresti furono più di 10000. Le donne presero il posto dei rispettivi uomini nella rete clandestina. Cfr. DE VILLEMAREST, *Le KGB*, p. 257.

marziale e la nascita di un Consiglio militare per la salvezza nazionale. Dal suo comando a Varsavia, Viktor Kulikov, capo delle truppe del Patto in Polonia, aveva messo in allerta, per sicurezza, cinquantasette divisioni¹⁵.

L'applicazione del piano fu molto più semplice del previsto. *Solidarnosć* fu colta di sorpresa. La trasmissione radiofonica di Jaruzelski fu ripetuta più volte ed egli comparve in TV, facendo chiara allusione al rischio che l'URSS invadesse la Polonia. Dal canto suo Walesa non oppose resistenza quando venne condotto in una villa alla periferia di Varsavia, dove dichiarò di voler collaborare col governo. Non era però la paura a spingerlo, come credeva Stanislaw Ciosek, ministro del Lavoro, che lo aveva accompagnato. Era la consapevolezza di non avere margini di manovra. In breve anche la minaccia della Chiesa si dissolse, perché nell'omelia domenicale il Cardinale Glemp invitò tutti alla moderazione e al rispetto della legge marziale. La cosa scontentò molti cattolici pronti ad insorgere, forse sembrò morbida anche in Vaticano, ma anche il Papa preferiva la legge marziale all'invasione sovietica che lo avrebbe tagliato fuori da ogni rapporto col suo popolo. In ogni caso l'omelia di Glemp, che non aveva le stesse ferme convinzioni di Giovanni Paolo II e del defunto Wyszyński, venne trasmessa più volte in TV, stampata sul giornale del Partito e affissa davanti alle caserme. Fu così che alle congratulazioni di Breznev a Jaruzelski corrisposero i telegrammi di Krjučkov, Pavlov e Kulikov a Mosca che segnalavano che ogni cosa era andata per il meglio. Che la legge marziale fosse poi una cosa seria, si vide con in sette

¹⁵ DE VILLEMAREST, *ibid.*

morti e i quarantanove feriti della repressione della manifestazione della miniera di carbone di Katowice. Tuttavia non ci fu il bagno di sangue che alcuni temevano e tutto funzionò senza l'esercito sovietico. L'SB, la polizia paramilitare ZOMO e il Ministero degli Interni ebbero da Jaruzelski il merito dell'efficienza della legge marziale e lui, dal canto suo, fece sì che le sentenze ai ribelli fossero miti. 250000 uomini furono comunque impiegati per controllare il paese. Il problema maggiore fu la gestione di Wałesa, che decise di non trattare col governo, sapendo che non poteva essere toccato per la sua grande popolarità planetaria. Tuttavia la moglie e la figlia del sindacalista subirono dei maltrattamenti. L'SB cercò di convincere Wałesa ad adottare la linea di Głomp facendolo incontrare con Padre Alojzy Orszulik, portavoce del Primate, ma i due conflissero presto e tanto che il Cardinale prese in antipatia il sindacalista, che peraltro alla fine dovette allinearsi alle posizioni della Chiesa polacca. Determinante fu anche il fatto che, agli inizi degli anni settanta, col nome in codice *Bolek*, Wałesa aveva fatto saltuariamente da informatore per i servizi segreti polacchi, probabilmente dietro corresponsione di denaro, come del resto dovette ammettere lui stesso, nel 1992, quando oramai era Presidente della Repubblica. Una parte dei documenti furono poi probabilmente distrutti da lui stesso¹⁶. L'SB fece molta pressione su Wałesa quando era ai domiciliari durante la legge marziale, lo mise a confronto con un ufficiale al quale a suo tempo lui aveva fatto rapporto, ne registrò le conversazioni e cercò di distruggerne l'immagine

¹⁶ Le fonti, anche su questo, non sono concordi. Per De Villemarest il dossier era completamente inventato (p. 258).

pubblica con una campagna diffamatrice che aumentava di molto le sue reali responsabilità di delatore.

Dal canto loro sia Pavlov che Aristov premevano per maggiori condanne. Il 7 luglio Pavlov definì deboli e indecisi sia l'SB che il Ministero degli Interni in un colloquio con Kiszczak, che ribatté che *Solidarnosć* aveva 40000 attivisti, troppi per essere arrestati tutti. L'11 luglio Aristov portò a Jaruzelski un messaggio di Breznev in cui il despota sovietico chiedeva nuovi processi. Il Generale rispose che bisognava eventualmente processare tutti i leader del Sindacato, ma in tal caso il prestigio internazionale di Wałęsa avrebbe compromesso l'immagine pubblica della Polonia. Dal canto loro, i sovietici, nel corso del 1982, liquidarono la rete dei finanziamenti illegali a *Solidarnosć* provenienti dall'Italia tramite le consociate del Banco Ambrosiano – e di cui Pavlov era stato informato da Licio Gelli telefonicamente - e uccisero il suo presidente Calvi, la sua segretaria Graziella Corrocher e il vice presidente Dellacha¹⁷.

In ogni caso, l'11 novembre, il giorno dopo la morte di Breznev, Wałęsa fu liberato. Kiszczak avvisò un costernato Pavlov che il rilasciato sarebbe stato oggetto di tentativi di compromissione. Tuttavia il KGB di Varsavia e l'Ambasciata sovietica continuarono a relazionare a Mosca sulla debolezza di Jaruzelski con i cosiddetti revisionisti, tipo Rakowski, reo di non essere abbastanza duro con *Solidarnosć*. Nel corso del 1982, tuttavia, il governo di Jaruzelski, su richiesta del Patto di Varsavia, prese di petto la Chiesa con l'Operazione Raven, che denunciò sistematicamente i preti politicizzati. Nacque

¹⁷ Cfr. SIBILIO, *L'Attentato*, pp. 61-70.

inoltre il Consiglio militare per la sicurezza nazionale, nel dicembre del 1981, formato da ventuno generali, dei quali nove erano russi e tutti avevano studiato in URSS, e guidato da Jaruzelski. Esso espulse dal POUP ventinovemila iscritti, rei solo di aver chiesto riforme¹⁸.

A dicembre 1982 la legge marziale fu comunque sospesa, perché Jaruzelski si sentiva più libero con Andropov al Cremlino, col quale si incontrò nello stesso mese. In realtà Andropov era solo più astuto di Breznev. Il KGB tenne sempre sotto controllo Jaruzelski, perché non allontanava, come pure chiedogli dal nuovo Capo dell'URSS, né Rakowski né Barcikowski. I timori di Mosca vennero confermati quando il Generale acconsentì alla seconda visita di Giovanni Paolo II in Polonia, nel giugno del 1983. Jaruzelski era pronto ad inserire in Costituzione anche le imprese agricole familiari e la proprietà terriera privata. L'Ambasciata sovietica rilevava poi presunte eterodossie dottrinali del POUP, con pesanti interventi censori nella vita interna del Partito. In Italia, i sequestri di Mirella Gregori – il 7 maggio - ed Emanuela Orlandi – il 22 giugno – gestiti dalla STASI – direttamente il primo e tramite il DS bulgaro e i Lupi Grigi il secondo - e usati per imporre all'Italia e al Vaticano l'insabbiamento della Pista bulgara, dovevano servire ad oscurare mediaticamente il viaggio del Papa¹⁹, ma in patria le due vicende non potevano avere la stessa eco, e il centro della crisi era in Polonia.

Giovanni Paolo II, tuttavia, era ben disposto a una prassi compromissoria, che poi era quello che il POUP

¹⁸ DE VILLEMAREST, *Le KGB*, pp. 264-265.

¹⁹ Cfr. SIBILIO, *L'Attentato*, pp. 30-38 . 41. 45-48. 52-54.55-58. 61-62. 70-108. Cfr. I. MARTELLA, *Intrigo internazionale*, Firenze 2024.

voleva. Il Papa sapeva che il Politburo del PCUS era diviso in due e che una delle due parti, temendo il riarmo USA, guidata da Orgakov, era pronto alla guerra atomica, prima ancora che scoppiasse la guerra civile in Polonia. Un nuovo piano di guerra era pronto e preventivava la morte di almeno due milioni di polacchi nella prima fase del conflitto. Il Papa aveva margine di manovra perché Andropov esitava e quindi poteva fornirgli una sponda con un comportamento ragionevole che mettesse da parte quelle che erano state le richieste tribunizie di Waleśa. L'obiettivo era un governo POUP - *Solidarnosć*²⁰.

Il 5 aprile Pavlov chiese al presidente del KGB Viktor Cebrikov di fornirgli abbondanti mezzi militari per l'eventualità di tumulti durante la visita. Le spie dell'SB in Vaticano temevano che il Papa si discostasse dalle tracce scritte dei discorsi andando a braccio. La cosa gettava nella costernazione anche un moderato come Kiszcza, che sperava in una rapida dipartita del Papa, appigliandosi alla falsa notizia, messa in giro dall'SB, che egli avesse la leucemia. Del resto già nel 1981 l'AHV – il servizio magiaro – aveva informato Mosca del fatto – del tutto infondato – che il Papa aveva un cancro alla spina dorsale. Aristov era preoccupatissimo del fatto che le autorità polacche avevano prima negato e poi concesso due grandi adunate a Cracovia e a Katowice per la visita papale. Del resto anche il *Tygodnik Mazowsze*, settimanale clandestino di Varsavia, il 16 giugno del 1983, alla vigilia dell'arrivo di Giovanni Paolo II, esprime l'auspicio che quella visita disincagliasse la Polonia dai bassifondi in cui si era arenata.

²⁰ DE VILLEMAREST, *Le KGB*, pp. 266-268.

Nei nove giorni del pellegrinaggio apostolico l'autorità del Papa rifulse in modo inequivocabile e il suo fascino colpì anche Jaruzelski quando lo ricevette al Palazzo del Belvedere. I tentativi di Andropov di imbrigliare gli effetti del viaggio con l'Operazione Aurora II fallirono come quelli della operazione precedente. Un mese dopo la legge marziale fu abolita, ma il prestigio del regime fu in caduta libera. La visita di Rakowski ai cantieri di Danzica, nel terzo anniversario degli accordi del 1980, fu un fiasco. Fu così che – mentre in Italia e in Occidente il caso Orlandi occupava i media e orientava un accorto Ali Agca a compromettere le sue rivelazioni sulla Pista Bulgara con la simulazione della pazzia e con false nuove rivelazioni – in Polonia l'SB decise di compromettere Walesa con un video mistificatorio, in cui si affermava anche che egli aveva una ingente fortuna all'estero. Nonostante ciò il 5 ottobre Walesa ricevette il Nobel per la Pace, facendo andare su tutte le furie Andropov, oramai sul letto di morte, che minacciò e ammonì uno Jaruzelski che però, sapendo quanto poco mancava al mittente, rimase impassibile e scrisse anzi una lettera al Papa che sottolineava il loro comune amore per la Polonia.

Giovanni Paolo II a questa offensiva di violenza e di intrighi rispose con un'arma eminentemente spirituale, continuando a manifestare la sua fede nelle apparizioni di Fatima del 1917. Conformemente alla richiesta della Beata Vergine Maria ai tre pastorelli Lucia Dos Santos, Giacinta e Francisco Marto, il Papa, chiusosi ormai l'Anno Santo Straordinario del 1983, in comunione con tutti i vescovi del mondo, consacrò quest'ultimo e in particolare la Russia al Cuore Immacolato di Maria il 25

marzo 1984. Evidentemente questo mezzo non fu inutile²¹.

Jaruzelski fu nel frattempo convocato, nell'aprile del 1984, a Brest Litovsk da Gromyko e Ustinov per giustificare la sua linea politica. A Mosca sedeva dal 10 febbraio Kostantin Cernenko, ancora più estremista di Breznev, molto meno intelligente di Andropov, nemico implacabile della Chiesa Cattolica, pronto anche alla guerra atomica. Tuttavia, sebbene egli fosse il capo della fazione militarista dell'URSS, il 13 maggio (ancora un giorno dedicato alla Madonna di Fatima) fu colpito da una gravissima disgrazia: l'immenso arsenale della base di Severomorsk nella Penisola di Kola fu distrutto da un incidente. L'apparato missilistico della base serviva a controllare l'Atlantico e l'Artico, per cui da questo momento in poi l'URSS non fu più in grado di pianificare un conflitto con la NATO, anche se forse questa non si avvide subito del vantaggio che improvvisamente aveva ottenuto²². In relazione alla Polonia, solo Gorbacev sembrò intuire che Jaruzelski voleva un regime multipartitico in Polonia. Le operazioni *progress* del KGB si moltiplicarono ma divennero anche sempre più inutili, perché molti illegali fraternizzarono con gli oppositori, come ad esempio Valentin Barannik – nome in codice *Orlov*, che inviò al Centro una critica durissima del sistema polacco. E tuttavia un militante su quattro di *Solidarnosć* era un informatore del DS e persino i più intimi consiglieri di Wałęsa erano legati ai servizi. I milleduecento militanti più pericolosi del sindacato erano

²¹ SIBILIO, *L'Attentato*, pp. 37-38.

²² SIBILIO, *L'Attentato*, p. 38.

noti a Miroslaw Milewski, ministro degli Interni, ma questi sapeva anche che seicentomila tesserati del POUP avevano militato con *Solidarnosć* per i propri diritti sul lavoro²³.

Ma il processo di dissoluzione del regime sarebbe coinciso con quello dell'intero blocco dell'Est. Asceso al potere, Gorbacev, nel 1985 e nel 1986 dichiarò ai capi di partito e ai capi delle nazioni del COMECON che in caso di crisi essi non avrebbero potuto contare sull'Armata Rossa, anche perché, dopo l'incidente di Severomorsk, l'opzione militare era impraticabile. Dal 1987 iniziò la linea della *perestroika* e della *glasnost*. In quell'anno, dall'8 al 14 giugno, Giovanni Paolo II tornò nuovamente in Polonia e l'ennesima Operazione Aurora, la III, voluta dal KGB di Viktor Cebrikov per imbrigliarne i movimenti, fallì del tutto.

Nel 1989 la crisi economica riaprì il dibattito su una nuova legge marziale, che però Jaruzelski affondò subito, preferendo una linea di dialogo con *Solidarnosć*. Appoggiato da Kiszczak, il Generale prevalse solo minacciando il Politburo delle sue dimissioni. In due mesi frenetici di negoziati il Sindacato libero divenne finalmente legale, si arrivò alle elezioni con una legge che doveva premiare il POUP e affiancarlo con *Solidarnosć*, che però trionfò in modo del tutto imprevisto. Jerzy Urban, portavoce del regime, dichiarò che un'era si era chiusa. Di lì a poco tutto il blocco sovietico si sarebbe sfaldato, avendo come evento simbolo la Caduta del Muro di Berlino, col relativo trionfo di Giovanni Paolo II e, soprattutto, di Dio.

²³ DE VILLEMAREST, *Le Kgb*, p. 256.

Indice

PRESENTAZIONE pag. 5

PARTE I

VALERIO CIAROCCHI

*“VENGA IL TUO REGNO”. COLLETTA E PERICOPE EVANGELICA
DELLA SOLENNITÀ DI CRISTO RE DELL’UNIVERSO*

- CICLO “B” pag. 9

IRENE GOBBI

*CIRILLO, IPAZIA, L’IMPERO: RAZIONALITÀ E STRATEGIE DI POTERE
NELLA VIOLENZA TARDOANTICA*

pag. 29

GIUSEPPE LUBRINO

*L’ATTUALITÀ DELLA SAPIENZA BIBLICA. RIPENSARE LA SAGGEZZA
ANTICA PER UNA PRASSI ETICA POSSIBILE*

pag. 61

GIANNICOLA MARAGLINO

*SUGGERZIONI ANAGOGICHE NELLE NARRAZIONI
BIBLICHE DI ERRI DE LUCA*

pag. 69

ARTURO MASSA

CRISTIANI ED EBREI DELL'ITALIA TEODERICIANA

(493-526). RIFLESSIONI ATTRAVERSO LE VARIAE DI

CASSIODORO

pag. 105

VITO SIBILIO

GIOVANNI PAOLO II E IL KGB NEI DOCUMENTI DELL'ARCHIVIO

MITROKHIN

pag. 139

INDICE

pag. 169

Finito nel mese di giugno 2026.