

**«PER VOS IUNGIMUR COELO» (Tr II,8,4,8)
RIFERIMENTI MARIANI NELLA PREDICAZIONE
DI ZENO DI VERONA**

In una composizione in versi della fine dell'VIII secolo Zeno viene ricordato come ottavo vescovo della Chiesa di Verona, ma, nonostante il suo posto nella lista, in qualche modo gli viene riconosciuta una sorta di priorità nell'evangelizzazione della città: «octavus pastor confessor Zeno inclitus / qui Veronam predicando reduxit ad baptisimo».¹ Degli altri sette nomi citati nel componimento, l'unico di cui si può avere riscontro storico è Lucillo, ricordato come sesto: al sinodo di Sardica (343) si firma «Lucius ab Italia de Verona» ed è ricordato come vivente da Atanasio, che, nell'*Apologia a Costanzo* (357), ne loda la fedeltà nicena. Quando, in seguito, Ambrogio di Milano scrive al vescovo Siagrio di Verona, si riferisce a Zeno come «di beata memoria».² Questa lettera viene datata con difficoltà e le datazioni proposte oscillano fra il 380 e il 396. Con questi margini, ampi ma tutto sommato ben circoscritti, si può collocare l'episcopato di Zeno negli anni che vanno dal 360 al 380, quando si svolge l'ultima fase della questione ariana. All'epoca Verona è parte della *decima regio*, ed è interessata da vie di comunicazione importanti, come la *Postumia*, fra Genova ed Aquileia, la *Claudia Augusta Padana*, sull'asse nord-sud e la *Gallica*, che collega la Gallia con l'Illirico attraverso Verona, Este ed Aquileia.³ I vescovi più noti delle sedi dell'Italia Annonaria sono Eusebio di Vercelli, Gaudenzio di Brescia, Fortunaziano di Aquileia e poi Cromazio ed Ambrogio di Milano.

¹ G.B. PIGHI, *Versus de Verona, Versus de Mediolano civitate*, Zanichelli, Bologna 1960, 5-6. La cronotassi dei vescovi di Verona viene ricostruita anche attraverso l'elenco fornito da un prezioso tessuto di uso liturgico, che riporta la serie dei vescovi ricordata nei Dittici: questo "Velo di Classe" (conservato a Ravenna) fu fatto eseguire dal vescovo Annone (+ 780) probabilmente in occasione della traslazione dei corpi dei martiri Fermo e Rustico. Gli altri due elenchi antichi (cataloghi di Santo Stefano), uno cimiteriale ed uno riferito alle reliquie, sono in ordine alfabetico: D. CERVATO, *I vescovi di Verona. Dizionario storico e cenni sulla Chiesa Veronese*, Della Scala Edizioni, Verona 2002, 13-19; 34-35.

² AMBROGIO, *Ep 56*, in *Discorsi e lettere*, a cura di G. BANTERLE, (Biblioteca Ambrosiana 20), Città Nuova, Roma 1988, 110-125: si tratta del processo intentato contro la "vergine Indicia" che aveva ricevuto il velo da Zeno, predecessore di Siagrio.

³ Cf. D. CERVATO, *Diocesi di Verona*, Padova 1999, 25-49.

Gli accenti presenti nei testi omiletici attribuiti a Zeno di fatto ben corrispondono a questo periodo storico: sono forti gli echi del dibattito ariano, sia pure nella forma stereotipata della predicazione, ed i temi morali lasciano intravedere la composizione sociale della comunità⁴ ed il confronto con un contesto ancora largamente pagano.⁵ È presente pure una notevole polemica anti-giudaica, mentre non si coglie alcun cenno alla crisi dell'Impero relativa al premere di nuovi popoli alle frontiere.

La superstite testimonianza della predicazione di Zeno contiene omelie (*tractatus*) complete e frammenti, a volte ripetuti. Per alcune di tali omelie è possibile riconoscere il contesto liturgico originale, altre non offrono invece informazioni in proposito. La raccolta non è stata evidentemente curata dall'autore stesso: la scelta e l'ordine delle omelie, tramandate in due libri, rispondono agli interessi di chi li ha raccolti. Nell'edizione di Löfstedt⁶ è stato comunque ripristinato l'ordine in cui i sermoni si trovano nei manoscritti, mentre i fratelli Ballerini (1739), interpretandolo come un elenco casuale, avevano raccolto i *tractatus* secondo un ordine tematico. Nell'ordine originale oggi ripristinato si possono invece riconoscere, inframmezzate da sermoni di altro tipo, alcune "serie" di predicazione pasquale, raccolte prevalentemente fra una *praefatio* ed un'*invitatio fontis*, con una sequenza biblica costante.⁷

Il *corpus* è in ogni caso sufficientemente ampio da permettere di rintracciare caratteristiche, interessi, predilezioni dell'autore.⁸ Il fatto che questa sia la

⁴ Cf. ad esempio il *Tr* I,5 «sull'avarizia», in tra l'altro Zeno accenna allo sfruttamento tramite la pratica dell'usura (*Tr* I,5,4,12, BANTERLE 79) e *Tr* II,1 «sulla giustizia» in cui stigmatizza i giochi di mercato e l'accumulo delle ricchezze che è come «uccidere i poveri», le collane d'oro delle ricche matrone da cui pendono «vite perdute».

⁵ Ad esempio *Tr* I,25,6,10 (BANTERLE 123): «voi conoscete le zolle, i sassolini, i germogli dei fondi vicini, mentre non conoscete soltanto i tempieetti che fumano da ogni parte nei vostri poderi...». Interessante anche il riferimento all'oroscopo in I,38, con la lettura "allegorica", cristianizzata, dei singoli segni.

⁶ Sull'edizione critica di B. LÖFSTEDT (CCL 22) si basa l'edizione a cura di G. BANTERLE (1987) nella collana *Scrittori dell'area santambrosiana* (1), Città Nuova, Milano-Roma 1987 (d'ora in avanti: BANTERLE).

⁷ Come esempio valga la serie dei *Tractatus* I,26/I,32 che racchiudono predicazioni su Genesi 1, Esodo (l'Agnello ed il passaggio del mare), Isaia 1, Daniele (i fanciulli nella fornace). Cf. A. SOLIGNAC, «Les lectures de la vigile et du jour de Pâques à Vérone au temps de Zénon», in *Revue des Études Augustiniennes* 45 (1999) 261-275.

⁸ C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio*, Paideia, Brescia 1985; G. SGREVA, *La teologia di Zenone di Verona*, LIEF, Vicenza 1989; M. SIMONETTI, E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana greca e latina*, Piemme, Casale Monferrato (Asti) 1999, 429-430; G. LATI, «Attualità di San Zeno», in *Annuario Storico Zenoniano* 18 (2001) 11-14.

più antica raccolta di omelie delle chiese latine la rende ulteriormente interessante, nella misura in cui potrebbe permettere di entrare in contatto con temi verosimilmente più diffusi, in certo senso patrimonio ecclesiale del tempo.

Questo può valere anche per il tema che qui ci interessa, ossia i riferimenti a Maria, che vengono introdotti nel contesto dei temi privilegiati dall'autore: in primo luogo la regola della fede, sullo sfondo della precisazione antiariana, ed i temi morali,⁹ in particolare pudicizia, continenza e verginità. Date le premesse, tuttavia, non stupirà rintracciare assonanze fra il linguaggio utilizzato per Maria ed il più ampio quadro della predicazione prebattesimale e pasquale. Anche i singoli temi per cui queste omelie vengono frequentemente ricordate nella storia della mariologia, come il riferimento a testi apocrifi o l'affermazione della verginità di Maria anche durante e dopo il parto,¹⁰ devono essere collocati in questo orizzonte.

1. LA REGOLA DELLA FEDE E LE DUE NASCITE

Dunque in primo luogo la «nascita dal Padre e da Maria» è introdotta nella presentazione della regola della fede, sullo sfondo della problematica ariana.¹¹ Sono diverse le omelie in cui si può osservare questo uso, sia nella prima che nella seconda raccolta. Iniziamo da alcuni passaggi che, per la loro sinteticità, ben si prestano ad esemplificarlo.

1.1. Rivestire l'uomo (*Tr* II,4 e 5)

I *tractatus* 4 e 5 della seconda raccolta sono legati per tema e testo biblico di partenza: affrontano infatti la problematica cristologica a partire dal capitolo 15 della 1Corinti. Il primo di essi, (II,4) più lungo, si svolge a partire da 1Cor 15,47 «*primus homo e limo terrae, secundus e caelo*», e, dopo aver utilizzato il linguaggio largamente tradizionale di «Figlio di Dio /Figlio dell'uomo» per indicare la divinità e l'umanità del Cristo,¹² si amplia in una trat-

⁹ O. VICENTINI, «La morale nei sermoni di s. Zeno vescovo di Verona», in *Studia Patavina* 29 (1982) 243-284; L. PADOVESE, *L'originalità cristiana. Il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del IV secolo*, Roma 1983.

¹⁰ Tanto da essere ricordato come unica caratteristica di tale *corpus* omiletico in una recente opera divulgativa: Cf. A. CONTRI, *Santa Maria, scrigno dello Spirito Santo. La mariologia nella storia della salvezza*, Elledici, Torino 2004, 126, nota 54.

¹¹ SGREVA, *La teologia di Zenone*, 41-74.

¹² A. GRILLMEIER, *Gesù Cristo nella fede della chiesa*, I/1, Paideia, Brescia 1982, 226-238.

tazione antropologico morale, tanto da aver ricevuto nei manoscritti il titolo *de spiritu et corpore*. Il secondo (II,5) svolge il commento a 1Cor 15,24 «*cum tradiderit regnum deo et patri*». ¹³ In questi sermoni la nascita dalla Vergine appare in passaggi sintetici, al cui fondo si riconosce agevolmente la struttura del simbolo, sia pur raccolta in antinomie di efficacia retorica. Il seguente passo è da questo punto di vista esemplare:

Questi, fratelli,
è colui la cui venuta fu annunciata per bocca dei profeti,
che è nato nel tempo secondo la carne,
che è eccelso nei cieli umile in terra,
padre dei secoli, figlio di una vergine,
per sé immortale, disposto a morire per l'uomo.
Subisce la morte per vincerla, scende negli inferi per ricondurre di là vivi i morti,
primogenito per la sua generazione dal Padre prima dell'origine delle cose,
primogenito tra i morti, come dice l'Apostolo, dopo la morte di molti popoli. ¹⁴

Si può notare la sobrietà dell'affermazione e la prospettiva globale, certo richiesta anche dal testo paolino che il predicatore sta commentando. L'attenzione a tutta la vicenda umana del Figlio si raccoglie in maniera particolare attorno alla resurrezione: primogenito del Padre prima dei secoli, richiama infatti subito, sulla scorta di Col 1,15, primogenito dai morti e non immediatamente la nascita da Maria.

Il linguaggio utilizzato in questi *tractatus* è erede del dibattito attorno alla questione sollevata da Ario, che negli anni di episcopato di Zeno è ancora largamente discussa, e nello stesso tempo evidenzia espressioni e modalità che in seguito innescheranno il dibattito propriamente cristologico. Anche l'altro *tractatus* ricordato rivela questa duplice prospettiva:

...quell'accortissimo creatore del mondo, il Figlio di Dio - la cui sapienza è infinita e illimitata la forza - per amore della propria immagine discende dal cielo, illumina la dimora di un utero verginale e in esso in un uomo rinchiude Dio.

¹³ Può essere interessante raccogliere i dati di un più ampio interesse al testo, fondamentale nell'escatologia origeniana, ma certo anche, per il tema della sottomissione al Padre, commentato con grande attenzione nel corso del dibattito ariano. Cf. E. CAVALCANTI, «Interpretazioni di 1Cor 15,24-28 in Gregorio di Nissa», in M. GIRARDI e M. MARIN (a cura di), *Origene e l'alessandrinismo cappadoce (III-IV secolo)*. Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su «Origene e la Tradizione Alessandrina». (Bari, 20-22 settembre 2000), (Quaderni di *Vetera Christianorum* 28) Edipuglia, Bari 2002, 139-169.

¹⁴ *Tr II,5,2,3* (BANTERLE 248).

Assume l'aspetto e la condizione mortale. Insegna che la giustizia procura l'immortalità. Con i fatti conferma i propri insegnamenti. Infine accetta la morte, affinché, vintala, con la sua resurrezione potesse offrire all'uomo per mezzo dell'uomo che portava (*quem gerebat*) la speranza di vincere la morte e potesse ammetterlo al premio dell'immortalità. (...) Non vedete ormai chiaramente che nell'assunzione dell'uomo si manifestò la provvidenza nella Passione il mistero nella Resurrezione il bene più grande? ¹⁵

In questo *tractatus* il riferimento all'incarnazione è un po' più ampio, anche se sempre legato alla prospettiva globale di morte e resurrezione. Il Figlio viene presentato secondo la categoria del Verbo: nonostante il termine non compaia, a questo si riferisce sia la denominazione di «creatore del mondo», che attrae immediatamente le determinazioni della sapienza e della potenza, ¹⁶ nonché il tema della creazione ad immagine. Si può anche notare un modo di esprimersi non troppo preciso, articolato attorno ad un unico soggetto, senza menzione esplicita né del Padre né dello Spirito: il Figlio discende, attua l'incarnazione, accetta la morte e attraverso la resurrezione ammette l'uomo all'immortalità. ¹⁷ Sono evidenti anche espressioni tipiche di una cristologia latina che non ha problemi ad affermare che il Figlio «in homine includit deum» o utilizza espressioni come *hominem gerere* e *hominem suscipere*.

1.2. Homo et deus (*Tr II,12*)

Caratteristiche simili compaiono in un altro *tractatus* della seconda raccolta (II,12), in cui il linguaggio cristologico utilizza nuovamente espressioni come «in hominem coaptatus integumento carnis includitur deus». In questo sermone l'attenzione al concepimento ed al ruolo della madre è più accentuato e resta incluso tra l'*incipit*, in cui si afferma che Dio aveva promesso di mandare suo Figlio, e la conclusione che, tornando ad utilizzare il prevalente linguaggio con

¹⁵ *Tr II,4,3, 7* (BANTERLE 242).

¹⁶ M. SIMONETTI, «Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo», in ID., *Studi sulla cristologia del I e II secolo*, Roma 1993, 71-107.

¹⁷ Cf. SIMONETTI, «Cristologia pneumatica», in ID., *Studi sulla cristologia*, 38-46; un linguaggio simile è comunque diffuso largamente, anche in autori di diversa provenienza. Cf. ATANASIO, *L'incarnazione del Verbo*, 18: «si plasmò il corpo dalla Vergine per offrire a tutti un non piccolo segno della sua divinità, perché chi ha plasmato quel corpo è anche creatore degli altri corpi»; EFREM IL SIRO, *Inni sulla natività*, IV, 161: «Mentre si formava il concepimento del Figlio nell'utero era lui che formava i corpi nell'utero».

un unico soggetto, proclama che «Deus coactus in infantem vagit... patitur se panis alligari.. in stabuli praesepe deponitur... subicit se gradibus aetatis... ut homo infirmus patitur», per aprirsi in un solenne andamento innico:

Haec est enim potestas dei, ut salvo quod est possit esse quod non est
 Hic est deus noster aeterni dei coaeternus filius
 Hic est homo et deus,
 quia inter patrem hominesque adsistit medius,
 probans infirmitatibus carnem et virtutibus maiestatem
 Hic sol noster, sol verus
 Qui clarissimos ignes mundi germanos astrorumque candentium polorum
 claritate sua accendit
 Hic qui semel occidit et ortus et rursus numquam repetiturus occasus...¹⁸

Racchiuso dunque fra questi due solenni passi, si trova un *excursus* articolato, in cui il riferimento al concepimento ed alla nascita da Maria sostanzia l'affermazione dell'umanità del Figlio di Dio:

Riposa a suo piacimento nel fiorentissimo domicilio della castità e nelle viscere della santa vergine si prepara un corpo per nascere a suo piacimento. Assumendo forma d'uomo Dio viene rinchiuso in un involucro di carne e dal tempo assume una vita umana, lui che dona al tempo l'eternità. O meraviglia! Maria concepisce per opera di quello stesso che partorisce. L'utero lievita per opera della divinità, non del seme e la Vergine contiene colui che il mondo e la totalità del mondo non possono contenere. Nel frattempo le membra fanno crescere il loro creatore e la creatura riveste l'artefice della sua figura. Maria partorisce non nel dolore, ma nella gioia. Nasce il figlio senza un padre, ma non tutto della madre, dovendo solo a se stesso di essere concepito e donando alla madre il fatto di essere nato.

In questo contesto, lo stupore di Maria per il concepimento, la gestazione e la nascita del Figlio di Dio viene sostenuto dall'argomento della verginità anche nel parto: «Lei stessa soprattutto si stupisce che sia venuto a lei un

¹⁸ *Tr* II,12,2,4 (BANTERLE 284). Si può notare il riferimento a Cristo come *sol invictus*... Testimone di una concezione o anche di una celebrazione invernale "natalizia"? L'opinione prevalente è che la festa "natalizia" del 25 dicembre sia stata introdotta a Roma prima del 354, anno in cui è ricordata nel *Cronografo* di Dionisio Filocalo, il calligrafo di Damasco. Per le regioni dell'Italia settentrionale si ipotizza la data del 380, basandosi su di un testo di Filastrio di Brescia e sull'innografia di Ambrogio. Cf. A. BONATO (a cura) *S. Ambrogio, Inni*, Paoline, Milano 1992, 157; cf. anche I. DE FRANCESCO, *Natale ed Epifania nella Chiesa antica*, in EFREM IL SIRO, *Inni sulla natività e l'epifania*, Paoline, Milano 2003, 11-40. In ogni caso l'ordine del sermone nella raccolta è all'interno di una sequenza pasquale, per cui non stupisce affatto il riferimento alla resurrezione.

figlio tale, che non crederebbe nato da lei, se, così come era vergine incorrotta dopo averlo concepito, non si fosse trovata tale anche dopo averlo partorito».

1.3. La mano della levatrice

A questo punto possiamo esaminare il *Tr* I,54, che si diffonde lungamente su concepimento, gestazione, parto e puerperio. Il lungo *excursus* viene ancor più esplicitamente introdotto dalla problematica ariana: evitare i nomi di Padre e Figlio vorrebbe dire ingiuriare entrambi. Parliamo perciò di "duo nativitates": la "nascita" dal Padre non deve esser indagata con oziosa e blasfema curiosità, della nascita da Maria possiamo parlare, perché ne conosciamo più elementi ed avviene nel tempo.¹⁹

A questa introduzione segue prima un lungo passaggio, in cui alcuni tratti sono praticamente identici a quelli già incontrati in *Tr* II,12 e poi un secondo proprio del sermone, che utilizza temi provenienti dai vangeli apocrifi. I tratti comuni sono facilmente riconoscibili:

Infatti al tempo stabilito il Figlio di Dio partito dal cielo dissimulando intanto la sua maestà, pone la sua tenda nel tempio della vergine a questo predestinata, ed in questa tenda nascostamente si infonde per essere generato in un uomo e là rimanendo qual era si prepara ad essere quello che non era. Mescolatosi alla carne umana plasma se stesso come bambino.²⁰ Il ventre di Maria lievita orgoglioso, non per il rapporto coniugale ma per la fede, per la Parola, non per il seme. Ignora i disagi dei dieci mesi, come si addice a colei che ha concepito dentro di sé il creatore del mondo. Partorisce non nel dolore, ma nella gioia. O meraviglia! Esultante mostra il bambino che è più antico di ogni cosa creata.

L'omelia prosegue con una lunga descrizione di quello che Maria ed il bambino nato da lei hanno evitato: tutte le sofferenze, le fatiche, le paure del parto, legate al travaglio della madre, al rischio mortale di entrambe, alla condensazione simbolico rituale di tutto questo nelle pratiche, mediche e religiose insieme, delle purificazioni delle puerpere. Nuovamente questo privilegio di un parto senza dolore e senza rischio, desiderio di ogni donna, viene messo in relazione al fatto che il piccolo è il salvatore del mondo ed ulteriormente espresso con le frasi già note:

¹⁹ Il titolo del *Tractatus* è *de nativitate Christi* (BANTERLE 192-197).

²⁰ «Se fingit infantem». Cf. di seguito, verso la fine del *Tractatus*: «ita Christus in hominem se fecit nasci» (BANTERLE 196).

O magnum sacramentum! Maria virgo incorrupta concepit, post conceptum virgo peperit, post partum virgo permansit.

A questo punto Zeno riprende la narrazione, utilizzando largamente un racconto frequente nei Vangeli apocrifi dell'infanzia: una levatrice vuole ispezionare Maria, per vedere che tipo di parto è stato, se veramente la donna è vergine come afferma di essere. Ma il gesto impudente, violento e sacrilego è punito, perché la mano insolente prende fuoco!²¹ Il fatto è ancora occasione per affermare che il bambino è il medico di ogni umana malattia: quando la mano in fiamme lo sfiora, viene completamente risanata e la levatrice, "illa medica", leva un canto di lode, confessando la verginità della madre e la divinità del Figlio. In ultima battuta... il vescovo anche in un contesto ampiamente kerigmatico non rinuncia ad un accento moraleggiante: il Figlio avrebbe accondisceso a rivestire la carne perché nel giorno del giudizio nessuno possa cercare scuse nella debolezza della carne!

2. PARTORITI/E NELLA GIOIA

È interessante leggere di seguito a I,54 il frammento intitolato "ad neophitos" che lo segue, il Tr I,55. Data la brevità, possiamo riportarlo per esteso:

²¹ «Obstetricis incredulae periclitantis enixam in testimonium repertam eiusdem esse virginitatis incenditur manus» (Tr I,54,2,5, BANTERLE 196). La tradizione utilizzata da Zeno è estremamente vicina a quella dello scritto intitolato «Natività di Maria e infanzia del Salvatore» ma in seguito noto anche come Pseudo-Matteo, perché Eliodoro e Cromazio di Aquileia scrissero a Girolamo di tradurre le parole di un vangelo ebraico di Matteo e lo Stridonense mandò la traduzione di questo testo. Secondo i due vescovi "alcuni" avrebbero utilizzato lo scritto per «coprire l'amarezza della morte con la dolcezza della vita», ossia per negare gli aspetti umani più "umilianti" della vicenda del Figlio (ricordiamo del resto la posizione di Tertulliano, «non horruisti virginis uterum» e la sua difesa della vera nascita di fronte alle affermazioni di stampo apertamente doceta, ad es. *de carne Christi* VI,6). Il testo al capitolo 13 [*Vangelo dello Pseudo-Matteo in Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, *I Vangeli*, a cura di L. MORALDI, UTET, Casale Monferrato (Asti) 1994, 362-364] riporta sobriamente anche la vicenda delle due levatrici. Una di esse è incredula e perciò la sua mano si secca e viene guarita sfiorando il bambino. Fra le molte varianti del racconto, ricordiamo «La natività e infanzia di Maria e di Gesù» riportata dai codici di Hereford e Arundel (*Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit. 244) che si diffonde in innumerevoli e dettagliati particolari: secondo questa versione la mano si sarebbe non seccata ma incendiata: la tradizione utilizzata da Zeno è sobria come nel testo tradotto da Girolamo, noto appunto come ps-Matteo e largamente diffuso nell'occidente latino (130 manoscritti), ma utilizza l'idea dell'incendio della mano e non del suo rinsecchimento.

Perché tergiversate, voi diversi per stirpe, età, sesso, condizione ma che ben presto sarete una cosa sola? Volate insieme al dolce utero zampillante della madre sempre vergine²² e là nobilitatevi con la vostra fede, sapendo che la beatitudine di ognuno sarà proporzionata alla sua fede. O ammirevole e veramente divina santa condiscendenza, nella quale colei che partorisce non geme, chi rinasce non conosce il pianto!

«Haec renovatio,
haec resurrectio,
haec vita aeterna
haec est mater omnium»

che, dopo averci radunato, dopo averci raccolti da ogni gente e nazione fa di noi un solo corpo.²³

Come si è detto, nella predicazione di Zeno sono molti i riferimenti alla veglia pasquale ed al battesimo. Altrettanto frequente in questo contesto è il riferimento all'esperienza battesimale come esperienza di nascita dall'utero di una madre vergine, che concepisce e partorisce per la fede, in un parto compiutamente festoso, senza dolore e lacrime. In Tr I,32 troviamo sviluppata per i neofiti lo stesso tipo di descrizione che in Tr I,54 riguarda la nascita da Maria, cioè ci si attarda non solo sul parto felice della madre, ma anche sulla condizione dei figli, paragonata invece alle nascite comuni, descritte a tinte fosche:

Esultate in Cristo, fratelli, e accorrendo a volo col più vivo desiderio ricevete i doni celesti. Ormai vi invita il calore salutare del fonte eterno. Già la nostra madre vi riconosce come suoi figli per partorirvi, ma non come vi partorirono le vostre madri, che, gementi per il dolore del parto introdussero voi, piangenti, sordidi avvolti in sordide vesti, come prigionieri in questo mondo. Quella invece lieta, celeste, libera vi (pose) gioiosi, (...), liberati da tutti i peccati non in fetide culle e vi nutre dai cancelli soavemente profumati del sacro altare...²⁴

I riferimenti potrebbero a questo punto moltiplicarsi, non apportando tuttavia nuovi risultati: in I,33, immediatamente seguente, si parla a più riprese di *una nativitate infantes*, alludendo alla nascita profumata nel fertile fonte ecclesiale ad opera dello Spirito Santo; ancora nel singolare sermone ai neofi-

²² Interessante e suggestiva la relazione evidenziata da questa espressione nel contesto della predicazione battesimale di Zeno ed i reperti iconografici (V secolo) dell'ipogeo di Santa Maria in Stelle, in prossimità di Verona: E. CERPELLONI, «Il grembo zampillante della madre». La predicazione di san Zeno negli affreschi di Santa Maria in Stelle», in *Annuario Storico Zenoniano* 17 (2000) 19-32.

²³ Tr I,55 (BANTERLE 196).

²⁴ Tr I,32 (BANTERLE 130).

ti sulle dodici costellazioni dell'oroscopo il vescovo si rivolge ai nuovi nati, diversi per età e sesso ma divenuti in certo senso "coetanei" e mondi per la "nascita spirituale" (*spiritalis ortus*) affermando che forse essi si chiederanno sotto quale segno «tam diversos, tam plures, tam dispares una uno partu vestra vos peperit mater». ²⁵ Menzioniamo perciò proprio in forma di semplice inventario i *tractatus* II,28²⁶ e 29,²⁷ a cui si potrebbe aggiungere II,26, in cui tuttavia ad essere tipo della Chiesa che «partorisce le chiese» è Maria sorella di Mosè che canta e danza con le altre donne.²⁸

2.1. La circoncisione ed il battesimo

Il contesto battesimale appare il più appropriato anche per raccogliere uno dei *tractatus* più spesso citati fra i riferimenti a Maria nella predicazione di Zeno: si tratta del *Tr* I,3 che reca il titolo *de circumcissione*. La predicazione si snoda da un testo paolino,²⁹ verosimilmente Col 2,9-15, che affronta la questione in relazione al battesimo e che viene direttamente citato verso la fine del *tractatus*. Viene comunque fatto esplicito riferimento ad un più ampio contesto di utilizzazione cristiana, in specie paolina del tema, riletto a partire dalla predicazione profetica che invita anche in contesto giudaico alla «circoncisione del cuore» (Ger 4,4).

La spiegazione, che raccoglie una serie di *testimonia* veterotestamentari, con un notevole accento anti-giudaico, è finalizzata alla presentazione del battesimo cristiano, incisione operata dallo Spirito³⁰ mediante la quale «noi sia

²⁵ *Tr* I,38,1,2 (BANTERLE 164).

²⁶ «Orsù fratelli, perché restate immobili, voi che per la vostra fede siete stati concepiti dall'onda generatrice e ormai partoriti in virtù dei sacramenti? Affrettatevi con la maggior rapidità possibile verso l'oggetto dei vostri desideri! Ecco, ormai si ode il dolce vagito dei bambini; ecco, dall'unico grembo di chi partorisce avanza la folla tutta splendore. È un fatto nuovo che ognuno nasca secondo una legge spirituale. Correte senz'altro dalla madre, che ora non soffre, anche se non può contare quelli che partorisce. Entrate dunque, entrate felici voi che sarete tutti insieme immediatamente da lei allattati» (*Tr* II,28, BANTERLE 301). Cf. anche II,23 (BANTERLE 294) «Exultate fratres quos sua parturit fides».

²⁷ «Salvete hodie nati fratres in Christo... o bonae matris caritas pura! Unam nativitatem, unum lac, unum stipendium, unam spiritus sancti omnibus praestat dignitatem» (*Tr* II,29, BANTERLE 302).

²⁸ *Tr* II,26,3 (BANTERLE 299).

²⁹ «...sulla circoncisione, di cui il beatissimo Paolo fece menzione non solo nel passo che abbiamo letto, ma anche in parecchi altri...» (BANTERLE 51).

³⁰ «Non signaculo sed signo spiritus sancti» (BANTERLE 60).

uomini che donne siamo circoncisi». È questo contesto ad attirare il tema ormai tradizionale del confronto fra Eva e Maria: vergini come ancora disponibili ad un'opzione fondamentale hanno accolto una *parola* secondo cui si sono determinate ed hanno portato un frutto conforme alla *parola* che hanno ascoltato e dunque accolto e portato. Da tutto questo proviene la nota affermazione «per aures intrat Christus in Mariam», che associa alla tipologia Eva/Maria il tema della circoncisione del cuore e degli orecchi e della «fides ex auditu».

Si può notare come in I,3,10,19-20 la tipologia "femminile" sia più ampia di quella "maschile" fondamentale, cioè Adamo/Cristo: nel corso di poche frasi, infatti la figura di Eva si apre a Maria ma anche, nel contesto determinante della crocifissione, alla Chiesa: «il primo uomo è distrutto dalla croce e, mentre egli era felicemente addormentato, ugualmente dal suo fianco con un colpo di lancia non è staccata una costola, ma mediante l'acqua ed il sangue - cioè mediante il battesimo ed il martirio - si effonde il corpo spirituale della donna spirituale, affinché in modo legittimo Adamo fosse rinnovato per mezzo di Cristo, Eva per mezzo della Chiesa».

Questo tipo di lettura consente anche di interrogare il testo in una prospettiva di genere, che tenta di incrociare le letture simboliche del maschile e del femminile con le forme storiche della presenza e dei ruoli degli uomini e delle donne nella comunità. Da questo punto di vista si può, evidentemente, notare l'accento posto sulla colpa di Eva/donna,³¹ che viene però accostato all'affermazione che Adamo/uomo sessuato avrebbe introdotto il peccato nel genere umano mediante un peccato sessuale, a seguito del quale la circoncisione avrebbe indicato il *luogo* e l'imputazione della colpa,³² senza la preoccupazione, estranea al contesto antico della tipologia, di un'utilizzazione univoca dei temi e dei simboli. In ogni caso, come già si è rilevato, l'intreccio complesso delle affermazioni viene indirizzato alla proclamazione che il rito battesimale riguarda «tam viri quam feminae», e che ad entrambi i sessi «viene recata a tutti in Cristo la libertà della vera fede».³³

³¹ «Poiché per colpa della donna, che sola aveva toccato l'albero apportatore di morte, in entrambi i sessi era entrata la morte, al contrario per merito di un uomo appeso il legno della croce tutto il genere umano riebbe la vita» ... «nascendo dalla vergine Cristo cura la ferita della donna».

³² «La circoncisione ... indica il luogo e l'imputazione della colpa. Adamo infatti quando con questo membro colse il frutto proibito, introdusse nel genere umano la morte» (*Tr* I,3,5,8, BANTERLE 55).

³³ *Tr* I, 3,11,23 (BANTERLE 63).

3. ESULTATE DONNE

«Exultate, feminae, promotionemque vestri sexu agnoscite. Culpa deleta veteri ecce per vos iungimur caelo: anus peperit angelum et virgo deum».³⁴ Il passo, ricordato anche nel titolo di queste note, proviene da un *tractatus* della seconda collezione, connesso per molti aspetti ai contesti già ricordati delle due nascite, del concepimento per la fede, del riscatto della colpa di Eva. Lo riportiamo adesso per metterlo in relazione ad un'altra prospettiva all'interno della quale è necessario collocare i riferimenti mariani. Il sermone infatti legge la nascita da Maria insieme alla nascita da Elisabetta ed è così occasione per raccogliere sinteticamente il tema della «salvezza mediante nascite».

Come si è già notato a proposito del confronto circoncisione/battesimo, in cui le figure Maria/Chiesa si succedono e si aprono l'una nell'altra, Maria occupa un posto eccellente ma non è "isolata" nella storia della salvezza, come recita la frase sopra citata che, enfaticamente, sembra riservare un ruolo determinante alle donne nella vicenda che unisce la storia, complessa e ferita, alla integrità della salvezza, cifrata nel "cielo". Qui le due donne accostate e proiettate sull'ombra dell'antenata colpevole, sono Elisabetta l'anziana e Maria la vergine: «Nello stesso tempo due donne tra loro parenti concepiscono, una contro la sua speranza, l'altra per effetto della Parola. L'una si meraviglia di avere ciò che non conosce, si rallegra l'altra perché lo conosce. Il ventre della sterile Elisabetta lievita felicemente nella fecondità, quello di Maria nella maestà».³⁵ Dopo aver affermato che la vergine «partorisce Dio» il testo si allarga nei termini già più volte incontrati: «Hic est Deus noster, qui dignitate interim seposita, non tamen potestate amore hominis sui, cuius formam fuerat subiturus et creaturam...».

Elisabetta non è tuttavia l'unica figura femminile che si accompagna a Maria: anche Sara in *Tr* I,59 è associata a Maria, nel più ampio contesto della lettura tipologica Isacco/Cristo, sullo sfondo globale e kerigmatico che unisce la nascita e la passione: il sermone fa infatti parte di una delle "serie" pasquali, già evidenziate. Dopo aver con abbondanza di dettagli descritto la vecchiaia di Sara per evidenziare la straordinarietà del concepimento e del parto, si arriva alla conclusione: «Nella persona (di Isacco) viene prefigurata la incontaminata nascita di Cristo; ma più segreto mistero racchiude in sé la regale di-

³⁴ *Tr* II, 8,4,8 (BANTERLE 271-273).

³⁵ *Tr* II, 8,4,8 (cf. BANTERLE 271).

mora nell'utero verginale: la femminile intimità di un corpo corruttibile conformata dalla potenza della Parola divina lo portò (Cristo) in sé».³⁶

L'elenco potrebbe legittimamente allargarsi anche alle altre figure femminili che, come Maria, vengono accostate alla Chiesa, come Tamar, che «in utero concepit» mentre la Chiesa «corde concepit», e Maria sorella di Mosè che, come si è già ricordato, danza con le altre donne ed è tipo della Chiesa che nel battesimo festosamente conduce i suoi figli non nel deserto ma in cielo.³⁷ Ma potrebbe essere ricordata anche Susanna, esempio di *pudicitia*, diversa da Eva: di lei si parla più volte ed anche nel sermone con cui viene dato inizio all'intera raccolta ed in cui la Chiesa «sposa di Cristo» è detta *pudica* e degna del vincolo delle nozze celesti perché «etiam post nuptias manet postmodum virgo perpetua».³⁸ Quest'ultima prospettiva invita a raccogliere anche i riferimenti a Maria presenti nei frequenti inviti al pudore ed alla continenza.

4. NON ALLIEVE, MA MAESTRE DI EVA

Ma qualcuno dirà: «anche la Vergine Maria si sposò e partorì». Se ve n'è una come lei, mi arrendo! Ella rimase vergine dopo le nozze, vergine dopo il concepimento, vergine dopo aver partorito il Figlio.³⁹

Questa espressione, simile a molte altre già incontrate, compare in un sermone «de continentia». Abbiamo già riscontrato l'indubbio interesse morale di Zeno, che lo porta ad indirizzare in questo senso anche contesti liturgici e kerigmatici. L'argomento è di grande interesse e qui può essere solo alluso: sono frequenti i riferimenti ad un uso pudico della sessualità nel matrimonio e compaiono anche i temi dell'invito alla continenza delle vergini, come nel caso del passo appena citato, o dell'invito alle vedove a non contrarre un secondo matrimonio. Bisogna riconoscere che in questi sermoni Zeno si impegna a mostrare che l'invito vale sia per le donne che per gli uomini, di cui stigma-

³⁶ «Ad huius ergo personam Christi refertur verecunda nativitas, sed virginalis uteri aula secretior: divini sermonis arte formata in se tabescentis corporis vulva portavit» (I,59,4,8, BANTERLE 204).

³⁷ Cf. rispettivamente *Tr* I,13 e II, 26,3. Cf. il repertorio di riferimenti tipologici alla chiesa in G. SGREVA, *La teologia di Zenone di Verona*, 309-322.

³⁸ *Tr* I, 1,1,3 (BANTERLE 25); 1,6,17 (BANTERLE 31ss). A Susanna è dedicato anche I,40, che si presenta come frammento di un testo originariamente più ampio.

³⁹ *Tr* II, 7,3,4 (BANTERLE 261).

tizza il comportamento irresponsabile e violento, fino alle percosse⁴⁰ ed allo stupro.⁴¹ Nello stesso senso bisogna anche riconoscere che alcuni passaggi sul matrimonio ne danno una visione non rigorista.⁴²

Queste osservazioni tuttavia non impediscono di rilevare di contro una pesante insistenza nelle descrizioni dei comportamenti delle donne, pesantezza che i passi appena citati non riescono a cambiare di segno. L'uso di luoghi comuni largamente diffusi ben al di là delle comunità cristiane, riserva "obbligatoria" di argomenti anche per la predicazione, che abbiamo già riscontrato nel tema delle *molestiae nuptiarum* raccolte attorno ai rischi ed anche alla sporcizia/impurità del parto, deve infatti esser esteso anche ai luoghi comuni *de cultu feminarum*. Forse i tratti più barocchi, per i dettagli insistiti, sono quelli che riprendono il *topos* della esagerata ostentazione del lutto, nella forma delle *preficae*, a cui segue una velocissima dimenticanza a causa dell'eccesso di una sessualità ormai senza freno. Questo, come già in Tertulliano, è ancora più grave se il nuovo amore è pagano e se c'è contaminazione di riti. A questo si riferisce il passo sopra richiamato: «come hanno fatto molte... non allieve, ma maestre di Eva... che fai disgraziata? Di che ti allieti, forsennata?».⁴³ Quanto l'incrocio di tutte queste prospettive abbia influenzato la vita delle donne, accettando, modificando o rafforzando le forme culturalmente determinate della loro condizione, non è facile dire, ma è legittimo indagare.

5. MARIA, LE LEVATRICI E LA VERGINE INDICIA

Maria, indicata con il linguaggio liturgico formalizzato nel contesto battesimale, richiesta dalle esigenze del dibattito teologico, si staglia sulle figure delle altre donne, ma resta tuttavia in loro *compagnia*. Se viene posta in contrapposizione alla figura di Eva, viene anche accostata a Sara, a Susanna, alla

⁴⁰ *Tr* II, 7,8,15 (BANTERLE 266).

⁴¹ Nel contesto della descrizione del comportamento della donna che tenta di adescare Giuseppe in Egitto, afferma infatti che quella si comporta come spesso fanno gli uomini con le ragazze, anche se queste non li hanno provocati: «secretum captat et locum in quali etiam non irritata adolescentia invitis feminis saepe violenta esse consevit» (*Tr* I, 1, 5,16).

⁴² Cf. in particolare «una sunt caro, unum divinis operis sacramentum, quoniam femina de viro suo facta est alterque alteri tenetur» (*Tr* I, 1,4,14, BANTERLE 30); «sanctissimo coniugali iugo rudi cervicibus subeuntes in nisum laboris vel amoris aequalem» (*Tr* I,4,8,21, «sulla pazienza» BANTERLE 72).

⁴³ *Tr* II,7,8-9 (BANTERLE 267).

cugina Elisabetta e a tante donne importanti nella storia della salvezza, per cui «iungimur coelo».

Ma che dire dunque delle donne nella comunità veronese presieduta da Zeno? Non è facile indovinare nella stereotipia della predicazione la loro condizione. Nella vicenda della chiesa di Verona del IV secolo però almeno una donna in carne ed ossa di fatto compare ed è la malcapitata «verGINE Indicia», a cui si è fatto riferimento per la datazione dell'episcopato. Conosciamo il caso perché Ambrogio scrisse una lettera⁴⁴ dai severi toni di riprovazione, fino al sarcasmo, al vescovo Siagrio che, sembra di capire, per non inimicarsi né i signori che accusavano Indicia, né Ambrogio, aveva scritto cose diverse nelle lettere rivolte alla donna e al vescovo di Milano e aveva comunque richiesto il processo ad Indicia, corredato di *inspectio*, secondo il «luogo comune» di una prassi diffusa nella cultura mediterranea e realizzata da "levatrici" accreditate. Ambrogio è contrario alla pratica e comunque Indicia sembra averla evitata anche per il rifiuto netto di Marcellina, la sorella di Ambrogio che avrebbe dovuto assistere alla visita ostetrica. Ma per molte altre, prima e dopo, le cose non saranno andate nello stesso modo.

Per questo, giusta o ingiusta che fosse l'accusa nei confronti di Indicia, ci piace pensare alla mano indiscreta che prende fuoco per l'insolenza della propria curiosità. Ma soprattutto ci piace pensare Maria, puerpera senza dolore e senza rischio, donna che svuota di significato l'impurità e riscatta la violazione, vicina ad ogni donna.

CRISTINA SIMONELLI
Strada dei Monti, 24
37025 VERONA (VR)

Summary

The *scriptorium* of the Church of Verona has an extant collection of the sermons of its 8th bishop, Zeno, whose episcopate could be located in the years 360-380. It is the oldest collection of Latin homiletics and this makes it interesting. The Marian references found in the *Tractatus* are relatively many. The references are, in the first place, related to the presentation of the faith's canons and their development is done through the presentation of the two types of births - first from the father and the other

⁴⁴ AMBROGIO, *Ep* 56, in *Discorsi e lettere*, a cura di G. BANTERLE (Biblioteca Ambrosiana 20), Città Nuova, Milano-Roma 1988, 110-125.

from Mary - against the background of the Arian polemics. The Mariological references also give witness to the Christological vision which will later on give rise to further debates. It is good too for the reader of this collection to notice the way by which Zeno described the joyful labour of Mary, the Virgin Mother and how this description is similarly used in describing the birth of the catechumen during baptism.

Finally, the keen reader will notice that references to Mary's virginity were also frequently used as basis in making strong moral exhortations/preaching at that time. They are however an insufficient basis for construing the real situation of the women of Verona during the fourth century, a situation that we can only imagine through the mention of the sad fortune of a certain "virgin Indicia".