

Teologia patristica II: Egeria, *iuxta Scripturas*: modelli ermeneutici, liturgici, monastici

Cristina Simonelli

4.1 Il corso si propone di introdurre alla ricerca teologica in ambito patristico, affrontando un *resoconto di viaggio* in forma epistolare firmato da una donna del IV secolo. La forma agile dello scritto riserva notevoli sorprese, consentendo di raccogliere temi teologici e culturali importanti, quali gli Scritti, anche apocrifi, le liturgie e le catechesi descritte, le tipologie monastiche rappresentate. Gli obiettivi sono pertanto quelli di intrecciare un doppio *itinerario*, quello del testo e quello dei temi che ne irradiano.

4.2

- Il testo: quadro storico e dibattito sull'autrice Egeria/Silvia
- L'itinerario fra ermeneutica biblica e esperienza liturgica
- Gerusalemme: la Grande settimana e la catechesi battesimale
- *Dominae sorores*, monaci, diacone e vescovi, una chiesa plurale
- Itineranza e desiderio come categorie sintetiche

4.3 Metodo

Il corso si svolge attraverso lezioni frontali in cui vengono letti i documenti e presentati i temi. La verifica prevede un approfondimento scritto, che nel colloquio di esame verrà discusso e messo in relazione all'intero percorso.

4.4 Bibliografia

Fonti: Egeria, *Diario di viaggio* [Giannarelli, Paoline 1992; Natalucci, EDB 1999; Maraval, SCh 296]. Studi: Maribel Diez, *Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetical travel in the Mediterranean world A.D. 300-800*, University Park, Pennsylvania State University 2005; M. Dolores Martin Trutet, *Pellegrina della Parola. Pratiche di lettura della Bibbia nell'Itinerarium di Egeria*, in S. Petersen, O. Lehtipuu e A. Rotondo (edd.), *Scritti apocrifi e scritti di donne tra primo cristianesimo e tardo antico*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2022, pp. 216-239; Moira Scimmi, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*, Glossa, Milano 2004; *Rivista Liturgica* 1-2 (2016).

Una donna fra “percorsi, pellegrinaggi, riti e libri”

Pittori o poeti, tutti hanno bisogno di un grande paese esclusivamente loro, quello dei propri sogni. I loro poemi, i loro quadri sono gli appunti di viaggio, gli schizzi dell'esploratore - tracciano i confini di quelle terre sconosciute...

(Marguerite Yourcenar – *Pellegrina e straniera*)¹

Uno scritto come quello che ci apprestiamo a percorrere ha diverse ragioni di interesse e non avrebbe bisogno di un richiamo alla letteratura recente per sottolinearle. Vi ricorro, dunque, non per caldeggiarne l'importanza ma per collocarlo in un quadro ampio, a cui pur nella distanza temporale, geografica e d'impianto, appartiene. Il sottotitolo infatti appartiene a una raccolta di saggi di Emanuele Trevi intitolata *Viaggi iniziatici. Percorsi, pellegrinaggi, riti e libri*, che come pagina iniziale, quasi in esergo, riporta un passo in cui Hermann Hesse connette viaggio e pellegrinaggio in una scia che attraversa i secoli, metafora tanto della vita quanto della ricerca spirituale. In termini ancora più prossimi al nostro scritto, più avanti osserva:

Può accadere anche che un libro unico sia attraversato dalla corrente energetica della sua stessa unicità in modo così violento da smarrire per sempre la sua consistenza di libro. Questo cortocircuito trasforma l'opera in un fantasma, in una disseminazione di tracce non sempre coerenti, simili al risultato di un'esplosione. E mai come in questo caso, forse, la letteratura e l'esperienza rimangono incollate l'una all'altra e costrette a decidere l'una del senso dell'altra [...] pensare a un tipo di scrittura capace in qualche misura di mimare il funzionamento della memoria, con i suoi contenuti che si riaffacciano alla coscienza con ritmi sempre imprevedibili, le sue zone d'ombra, il suo prodigioso potere di interpretazione e deformazione dei dati di fatto.

Anche nell'*Itinerarium* in forma epistolare che ci accingiamo a percorrere c'è una corrente che raccoglie e dissemina esperienze vissute e parole vergate, con alcune caratteristiche peculiari. In primo luogo, il *medium* di entrambi – esperienza e testo – è la Scrittura, così come recita, in forma quasi simbolica, l'incipit mutilo del testo:

.. *ostendebantur iuxta scripturas*²

La congruenza fra testo biblico e luogo visitato si esplica attraverso una precisa ritualità, fatta di proclamazione del passo e preghiere, senza contare la sezione specificamente dedicata alla liturgia gerosolimitana: è superfluo sottolineare l'importanza di ognuno di questi ambiti per la storia dei primi secoli cristiani. C'è ovviamente anche un altro aspetto, tutt'altro che secondario: *dominae sorores* (es 3,8: *Illud autem vos volo scire, dominae venerabiles sorores,*) sono le destinatarie dello scritto, così come è indubitabilmente una donna colei che scrive definendosi *satis curiosa* (16,3), chiamata inoltre *filia* da chi le parla (es. 19, 5).

Come osserva acutamente Daniela Brogi «per illuminare uno spazio così fuori campo [memoria di quanto compiuto dalle donne] non basta aggiungere nomi [...] Piuttosto servono altre parole e nuove inquadrature»³. Osservazione importante, che libera gli *Women Studies* dalla forma romantica e talvolta pseudo/riparatrice in cui rischiano di trovarsi collocati se non invischiati. Non so se

¹ Raccolta di saggi pubblicata postuma in Francia nel 1989 – *En pèlerin et en étranger*. Qui a p. 26 dell'edizione Einaudi 1990 (trad. di Elena Giovanelli) dal saggio *Mitologia greca e mitologia della Grecia*

² Si può consultare il testo latino in: <http://www.thelatinlibrary.com/egeria.html>, oltre che nell'edizione curata da Maraval per *Sources Chrétiennes* n. 296 [1982] e da Natalucci per Biblioteca Patristica 17 [1991]. Il pregevole lavoro di Elena Giannarelli [Paoline 1992] si raccomanda per introduzione, traduzione e note.

³ Daniela Brogi, *Lo spazio delle donne*, Einaudi 2022, Frontespizio, che riassume felicemente una tesi importante del libro. Esistono certamente molti studi in questo senso anche nella storia della teologia e della spiritualità, cui non mancheremo di fare riferimento. Interessante, tuttavia, l'alleanza fra ambiti parzialmente diversi.

riusciremo a essere all'altezza di un simile orizzonte, ma è importante tenerne conto in maniera preliminare, in primo luogo uscendo dal regime di eccezione: non per dire che le donne avessero nella stessa misura degli uomini accesso alla scrittura e *chances* di vedere conservati i propri eventuali prodotti, ma perché come in una catena virtuosa un nome e un contesto ne porta con sé molti altri, invitando per lo meno a rifare le mappe. Fra la cartografia che chiede revisione si deve certamente includere quella ecclesiale: leggere i documenti relativi alla chiesa del IV secolo impone uno sguardo complesso, nel quale vescovi e monache, diaconi e asceti, uomini e donne credenti al di là delle definizioni e dei confini abbiano piena cittadinanza.

Ovviamente simili questioni non formano una sorta di riserva, ma si accompagnano a tutte le altre dello scritto: la conoscenza del testo biblico e le forme della sua interpretazione, così come la liturgia e l'iniziazione cristiana che vengono descritte nella seconda parte. Le mete e alcune delle soste della nostra pellegrina formano esse stesse una mappa interessante: certo al primo posto c'è una *geografia biblica*, ma accanto ad essa ecco emergere la trama della *communio* ecclesiale, diacronica e sincronica, con monaci e vescovi, ma anche con le tombe di *apostoli* (Tommaso, Giovanni) e *apostole* (Tecla). La spiritualità ossimorica di *xeniteia* e cittadinanza, di radicamento e itineranza, sia pure espressa con registro narrativo più che speculativo, accompagna tutto il percorso.

Un documento mutilo in cerca di autrice

Il testo latino di cui ci occupiamo è tramandato da un unico manoscritto, di scrittura beneventana, risalente all'XI secolo, che a Montecassino era stato utilizzato (nel sec. XII) dal bibliotecario Pietro Diacono per comporre un trattato sui *luoghi santi* ed era pervenuto ad Arezzo per la presenza nella città di una fondazione cassinese, dedicata alle sante Fiore e Lucilla, probabilmente nel XVII secolo. Il fondo librario fu poi smembrato a seguito delle soppressioni e, diversamente confezionato, fu conservato nella Biblioteca della Confraternita dei Laici (Codex Aretinus VI,3 ff.16-37), dove G. Francesco Gamurrini lo ritrovò e lo pubblicò (1887 e 1888).

Si presenta mutilo, mancante sia dell'*incipit* che della conclusione, ma, come si è detto, è certo di mano femminile. Si suddivide in due ampie parti: la prima, che ci porta già in un "viaggio di ritorno" e comprende diversi itinerari è quella propriamente riferibile al viaggio, mentre la seconda riguarda la liturgia di Gerusalemme. Diverse ragioni fanno collocare il viaggio fra il 381 e il 383.

E l'autrice? Attualmente sembra pressoché totale l'accordo sul nome di Egeria (Etheria secondo altra grafia), a seguito del confronto con una lettera del monaco recluso Valerio del Bierzo (in appendice anche in Giannarelli) che la nomina, indicandola come modello ai suoi "fratelli monaci". In quella occasione, in cui riassume un testo molto simile al nostro, dice trattarsi di una *sanctimonialis*.

All'epoca Gamurrini aveva però avanzato l'idea che si trattasse di tale Silvia/Silvania, di rango nobile e "nota" – o meglio "facilmente rimossa" – da altri scritti, quali la Lettera dedicatoria del *Romanzo pseudoclementino* tradotto da Rufino di Concordia, l'epistolario di Paolino e Terasia, la *Storia Lausiaca* di Palladio. Mi sembra utile percorrere anche questa documentazione.

Silvia, per non dimenticarla

«È stata la vergine Silvia, di veneranda memoria, a premere tempo fa perché traducessi nella nostra lingua Clemente, e tu in seguito me l'hai chiesto come un tuo diritto ereditario» (Rufino, Lettera dedicatoria a Gaudenzio).

Silvia, tra documentazione e tratti simbolici, appare nella lettera dedicatoria come "verGINE" legata a Gaudenzio di Brescia, ancorché, al momento dell'esecuzione della traduzione, defunta. La chiesa di Brescia la venera il 15 dicembre, appunto come sorella spirituale di Gaudenzio. Sembra potersi

identificare con la compagna di itineranza di Palladio e Melania senior (colei con la quale lo stesso Rufino aveva realizzato una convivenza monastica a Gerusalemme, cosa che rende plausibile la sua conoscenza di Silvia). Così Palladio, in greco, si esprime in *Storia Lausiaca* 55: «Accompagnavamo la beata Silvania, la vergine cognata dell'ex prefetto Rufino». Secondo Gamurrini, lo stato nobiliare di Silvia /Silvania avrebbe potuto spiegare l'accoglienza generosa con cui la pellegrina era ricevuta e le scorte che l'accompagnavano.

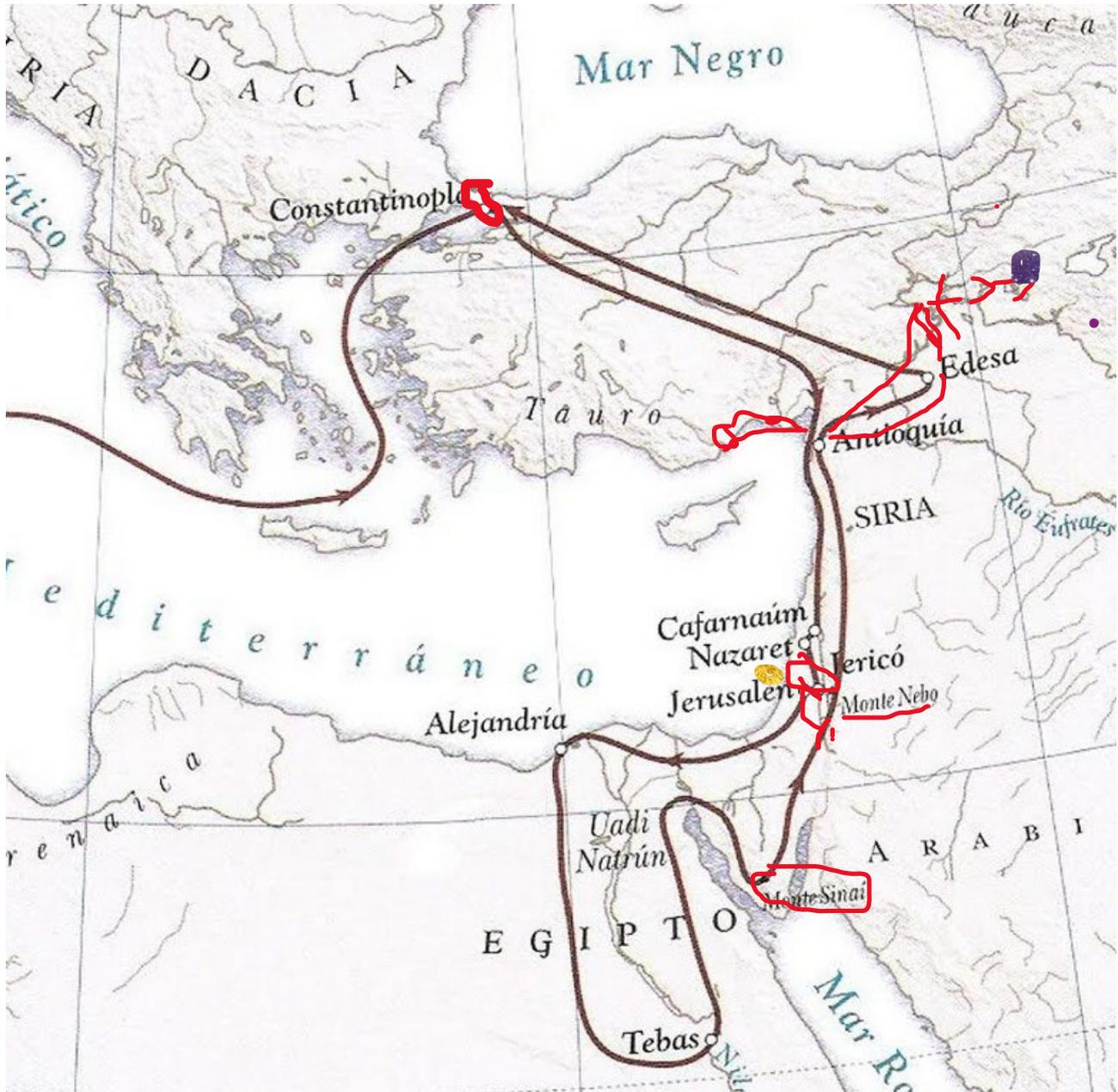
Nella *ep* 31 che Paolino e Terasia inviano tramite Vittore a Sulpicio Severo, che aveva loro chiesto delle reliquie, la coppia si scusa di non poterne inviare, dicendo tuttavia di essere a conoscenza del fatto che Silvia ne avrebbe a breve portate molte in occidente.

Tornando alla lettera dedicatoria di Rufino, la donna avrebbe ritenuto importante la traduzione dell'opera, pensata come redatta da Clemente: come Giuliana di Cesarea che regalò (III sec) a Origene un importante codice biblico, come la dotta Marcella dell'Aventino che chiedeva (tra l'altro) di verificare la traduzione del *de Principiis*, queste donne affiorano nei testi con un'eco presente e insieme distante, ascetiche e colte, dotte studiose dei testi biblici e teologici. La presenza di Silvia nella lettera è doppiamente "assente" (come Diotima del dialogo platonico...) in quanto risulta all'epoca defunta, benché viva nella memoria sia di Gaudenzio che di Rufino.

Questi non sono forse elementi sufficienti per riaprire una questione che pare ormai "chiusa", per consenso pressoché unanime degli studiosi. Possono tuttavia contribuire, come si diceva, alla ricostruzione di un territorio più realistico, che possa ospitare anche figure facilmente dimenticate.

1. Un viaggio fra molti viaggi

Come si è detto, gli elementi di originalità di questo Itinerarium sono evidenti, ma possono risultare tali in termini effettivi solo se lo inseriamo in un quadro documentario coevo più ampio. Per prima cosa, dunque, possiamo osservare una mappa del percorso ricostruibile dal testo⁴, postato in uno dei tanti siti che ne parlano, ma un po' precisato.



Nella introduzione alla *Spiegazione del Credo* di Rufino di Aquileia, Giuseppe Laiti intitola il paragrafo dedicato al percorso dell'autore «scrivere come viaggio di ritorno» (p. 12), che volentieri prendo qui in prestito: non nel senso generale che vale per Rufino, che peraltro mette mano a scrivere dopo il viaggio e la permanenza in Egitto (373-380), intervallati da un viaggio in Mesopotamia e a

⁴ <https://nicolettadematthaeis.files.wordpress.com/2013/03/viaggio-egeria.jpg> in <https://reliquiosamente.com/2013/03/26/che-cosa-ha-visto-egeria-nel-suo-pellegrinaggio/> Ho tuttavia aggiunto alcune tappe in rosso, la mappa proviene da una considerazione più ampia e non da Egeria in senso preciso

Edessa in particolare, raggiungendo poi Melania a Gerusalemme (381-397), per tornare infine in Concordia/Aquileia. Non, dunque, in quel senso generale – utile tuttavia osservare la somiglianza dei luoghi di soggiorno di Melania + Rufino e di “Egeria” – ma in un senso parziale, reso suggestivo dalla forma mutila del nostro documento: il percorso inizia da un “ritorno” dall’Egitto - così Valerio del Bierzo e la stessa Egeria in 9,1, dove parla del precedente soggiorno nella Tebaide - che diventa subito una ascesa al Sinai (e poi, nuovamente sui propri passi, in 5,10). La lettera/memoria appare scritta da Costantinopoli (23, 8-10), anche se sappiamo che Gerusalemme fu il campo base. Cfr. fra le altre:

Et inde proficiscens denuo, faciens iter per singulas mansiones Aegypti, per quas iter habueramus, perveni ad fines Palaestinae. Et inde in nomine Christi Dei nostri faciens denuo mansiones aliquod per Palaestina regressa sum in Aelia, id est in Ierusalimam (9,7)

Dopo questo denso percorso in due macrotappe (Sinai/viaggio di uscita dall’Egitto), da Gerusalemme parte nuovamente per il monte Nebo (10-12), da cui torna a Gerusalemme. Dalla città parte nuovamente per visitare la tomba di Giobbe, incuriosita dai racconti dei pellegrini che tornavano a Gerusalemme da quei luoghi. In questa tappa passa attraverso la valle del Giordano e visita anche Tesbe, luogo legato alla memoria di Elia. Dal paese di Giobbe (16,7: con qlc confusione toponomastica e dunque topografica) fa ritorno nuovamente a Gerusalemme, dove rimane per tre anni:

Item in nomine Dei, transacto aliquanto tempore, cum iam tres anni pleni essent, a quo in Ierusalimam venisse, visis etiam omnibus locis sanctis, ad quos orationis gratia me tenderam, et ideo iam revertendi ad patriam animus esset: volui iubente Deo, ut et ad Mesopotamiam Syriae accedere ad visendos sanctos monachos, 17,1

Questa tappa ha una base intermedia a Antiochia, da cui raggiunge Edessa e Charran, e intuisce la via che va a Nisibe e Ur, all’epoca Persiane; rientrata a Antiochia, attraverso Tarso va a Seleucia in Isauria, luogo di Santa Tecla. Da lì a Costantinopoli.

1.1 Maraval e il viaggio/pellegrinaggio a Oriente: una metodologia preziosa

Uno studio tuttora prezioso, per i dati ma anche per la metodologia adottata e dunque suggerita, è quello di Pierre Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d’Orient*, Cerf, Paris 1985 (storia e geografia dalle “origini” alla conquista araba, è il sottotitolo). In primo luogo viene indicata la tipologia delle fonti: specifiche (itinerari, onomastica e resoconti di viaggio); il genere “vite e miracoli”, scritti spesso legati ai santuari (es *Vita e miracoli di Santa Tecla*); il genere agiografico. Articola poi lo sviluppo della prima parte – la seconda è un repertorio dei luoghi e loro descrizione – in un importante capitolo metodologico, nel quale prende in esame anche le tradizioni giudaiche sui luoghi biblici e la relazione fra queste e quelle cristiane, gli echi negli scritti cristiani di II e III secolo e poi l’“inventio” successiva (si veda il caso di Giobbe a Carneas riferito da Egeria) di luoghi e /o di reliquie e infine la presenza di persone spirituali che animano i santuari e accolgono i pellegrini . Seguono le motivazioni, i viaggi e gli alloggi.

1.2 *Itineraria*: Burdigalense, integrazione di Pietro diacono e Beda, Anonimo Piacentino

Prima di riferirci a quelli che possiamo indicare come *Itineraria* in senso stretto, è utile fare riferimento anche ai viaggi detti “di comunione” dei primi secoli. Valga come esempio (certo non esaustivo) l’Epitaffio di Abercio, ritrovato in Frigia e databile al secondo secolo:

«Cittadino di eletta città, mi sono fatto questo monumento da vivo, per avere qui nobile sepoltura del mio corpo, [3] io di nome Abercio, discepolo del casto pastore che pascola greggi di pecore per monti e per piani, che ha occhi grandi, che dall'alto guardano per ogni dove. [6] Egli, infatti, mi istruì in scritture degne di fede ... il quale mi inviò a Roma a contemplare la reggia e vedere la regina in aurea veste e aurei sandali; [9] e vidi colà un popolo, che porta un fulgido sigillo. Visitai anche la pianura e le città tutte della Siria e, passato l'Eufrate, Nisibi, ed ovunque trovai compagni ... [12] avendo Paolo con me ... e dappertutto mi guidava la fede e m'imbandì per cibo il pesce di fonte grandissimo, puro, che prende la casta vergine [15] e lo porge a mangiare agli amici ogni giorno, avendo un vino eccellente, che ci mesceva con acqua insieme al pane. Queste cose ho fatto scrivere qui io Abercio in mia presenza; [18] settantadue anni avevo per verità. Chiunque intende quel che dico e sente come me, preghi per Abercio. Ma che nessuno metta un altro nel mio sepolcro; [21] se no, pagherà all'erario dei Romani duemila monete d'oro ed alla mia buona patria Geropoli mille» [trad. Ferrua, Enciclopedia cattolica].

In termini ampi Maribel Diez ha un capitolo dedicato a “The culture of movement” (pp. 11-42, in *Monks, Virgins and Pilgrims*)

Qualche veloce riferimento, tornando agli appunti di viaggio in senso stretto, deve essere fatto all'*Itinerarium Burdigalense*, ossia quanto scritto da un viaggiatore (funzionario pubblico?) che da Bordeaux va a Gerusalemme, con ritorno Eraclea – Roma giungendo a Milano. E' databile con precisione al 333 (v. 571: fa riferimento al consolato di Dalmazio e Zenofilo). Non è tuttavia un racconto, ma una sorta di “mappa senza immagini”. Con tappe, poste e soste (*mutationes⁵ et mansiones*), indicazione delle strade e dei “migli”, sia come distanza fra una tappa l'altra che come cippi segnati. Questo viaggiatore certamente attraversa la Garonna e il Rodano. (CCL 175) Come si è detto, Pietro, diacono e bibliotecario di Montecassino, scrive un *de locis sanctis*, probabilmente tenendo davanti a sé sia l'*Itinerarium* di Egeria che uno scritto analogo di Beda il Venerabile (si data la redazione intorno al 703-704)

Nella memoria di Antonino di Piacenza – ricordato nel testo come martire dall'anonimo autore del VI secolo - viene descritto sinteticamente un viaggio ai luoghi santi, partendo da Costantinopoli e giungendo a Antiochia (due recensioni, la seconda posteriore, di epoca carolingia) – CCL 175.

1.3 *Non uno itinere*

Utilizzo il titolo di una miscellanea in onore di Mauro Pesce per concludere questa prima rassegna introduttiva e riferirmi in maniera speciale ai testi che segnala la stessa Giannarelli (pp. 17-27), sia menzionando altri “invii” (es Paolino di Nola che saluta Niceta di Remesiana in Dacia), sia ricordando le altre pellegrine (Melania fra tutte, ma anche Paola compagna di Girolamo), sia citando due “classici” critici sul viaggio inteso in questo senso: la *Lettera alle vergini* che erano tornate dal pellegrinaggio (ep. 55 di Atanasio) e l'ep. 2 di Gregorio di Nissa. Ci sarà modo di tornare su questi scritti e sui loro molteplici sfondi. Mi sembra tuttavia utile considerarli fin da subito sullo sfondo di “Egeria”, così come ricordare un altro tipo di “viaggio” mediato dalla Scrittura: la *Vita di Mosè* dello stesso Gregorio.

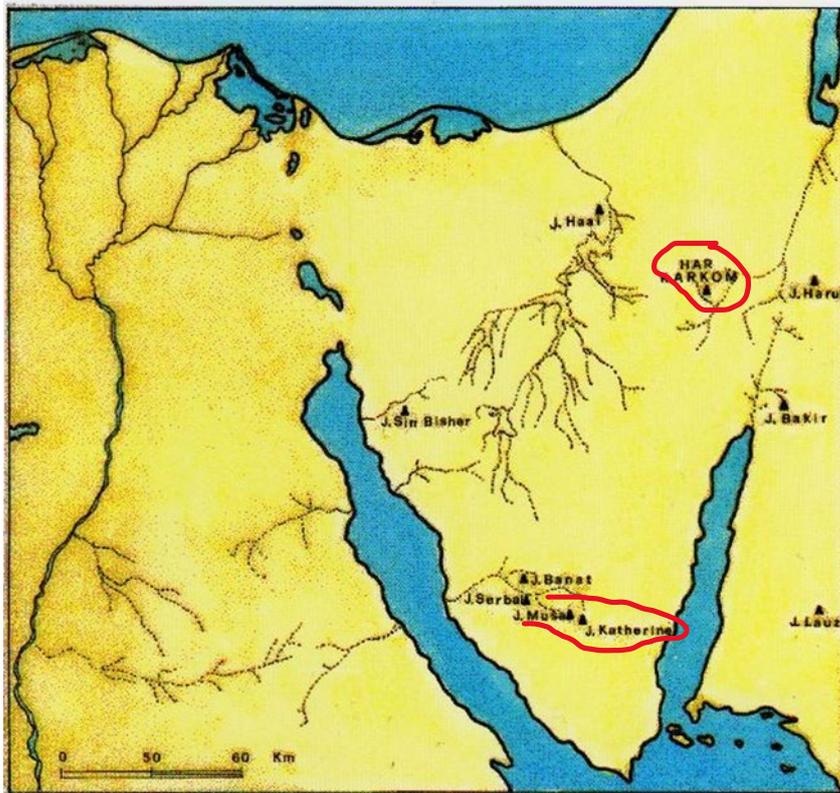
⁵ Stazioni di cambio: si trovavano a intervalli di 12-18 miglia. Vi si potevano trovare i servizi di carrettieri, maniscalchi e di *equarii medici*, cioè veterinari specializzati nella cura del cavallo.

2. Una macro/tappa: Sinai (1-5) e uscita verso il Mar Rosso (6-9)

2.1 Al Sinai - Horeb

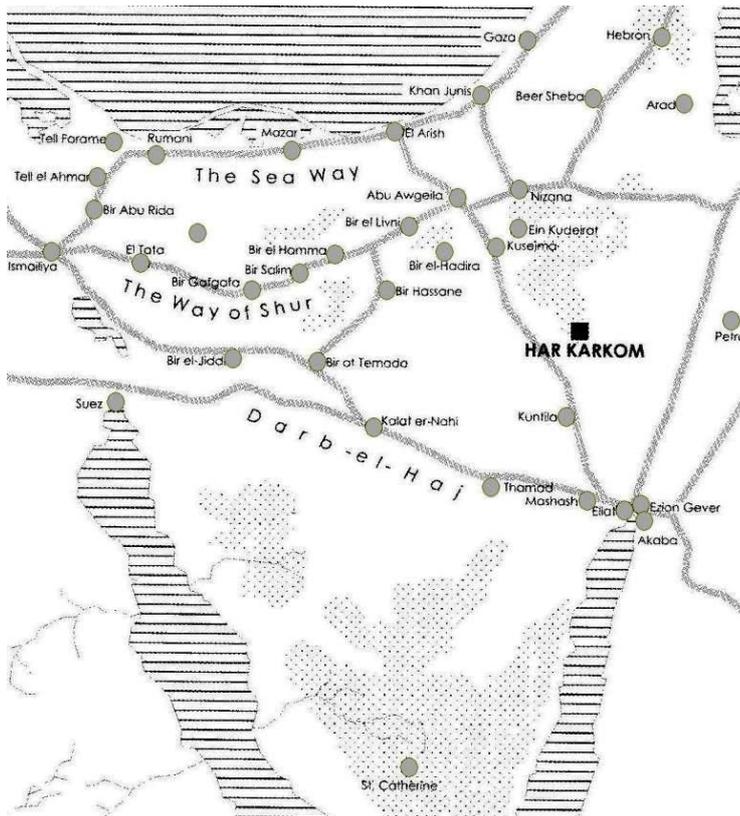
Il primo itinerario conservato consente anche un approccio metodologico oltre che tematico. Si incontrano infatti subito diverse questioni:

- a) A quali luoghi in senso geografico si riferiscano le annotazioni, o, detto altrimenti, quali montagne fosse considerata Sinai e Horeb al tempo di Egeria
 - b) La particolare ricostruzione della narrazione biblica, che diventa così una sorta di ipertesto percorribile secondo la strada fatta e non nell'ordine del testo scritto
 - c) Il testo biblico utilizzato: diversi indizi spingono verso la *Vetus Latina*
 - d) [il latino utilizzato: ma... tralascerei, almeno per ora]
- a) Iniziando dal primo punto, come osserva Elena Giannarelli che pure non si dilunga sull'argomento, è evidente che sia il percorso che le localizzazioni dell'Itinerarium sono molto diverse dalle localizzazioni successive e dai percorsi che si svolgono oggi. Emanuel Anati (<https://www.harkarkom.com/>), ha dedicato molti dei suoi studi (1982 >) a mostrare, su base in prevalenza archeologica, che il "Sinai" biblico non è il Gebel el Musa, dove sorge dal VI secolo il Monastero di Santa Caterina, ma l'Har Karkom: la distanza fra i due luoghi non è banale⁶:



Si possono vedere infatti (sopra) i diversi siti che i cristiani hanno individuato e la distanza fra i due di cui si sta parlando è notevole. La mappa che segue – sempre tratta dalla stessa pagina web - mostra inoltre la collocazione dei siti rispetto alle principali vie romane:

⁶ Mappe nel sito di Flavio Barbiero, citato nella nota seguente



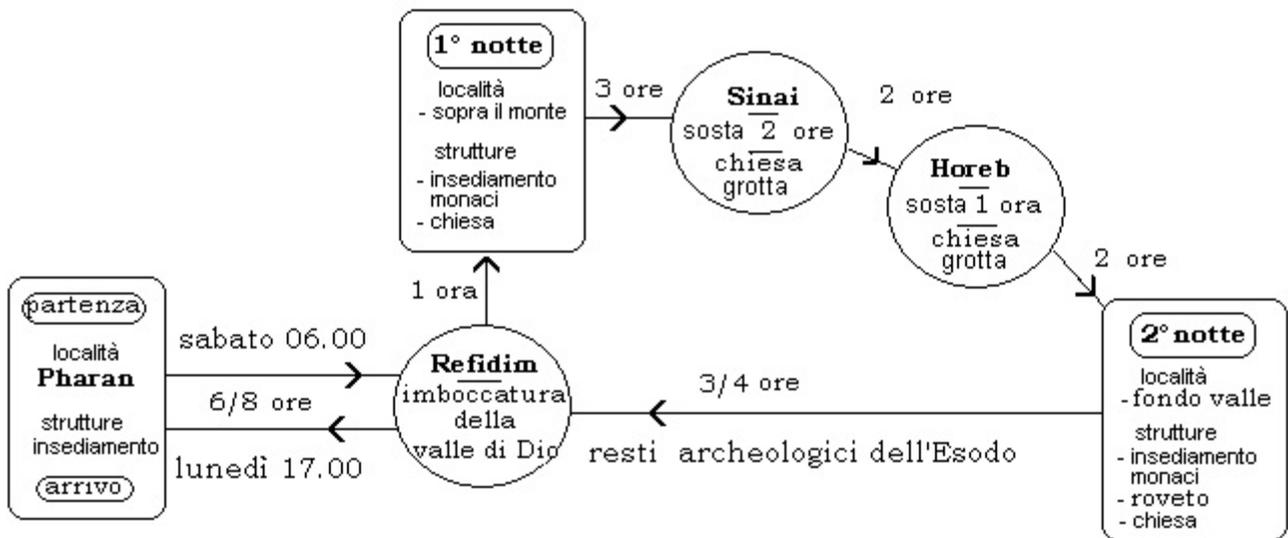
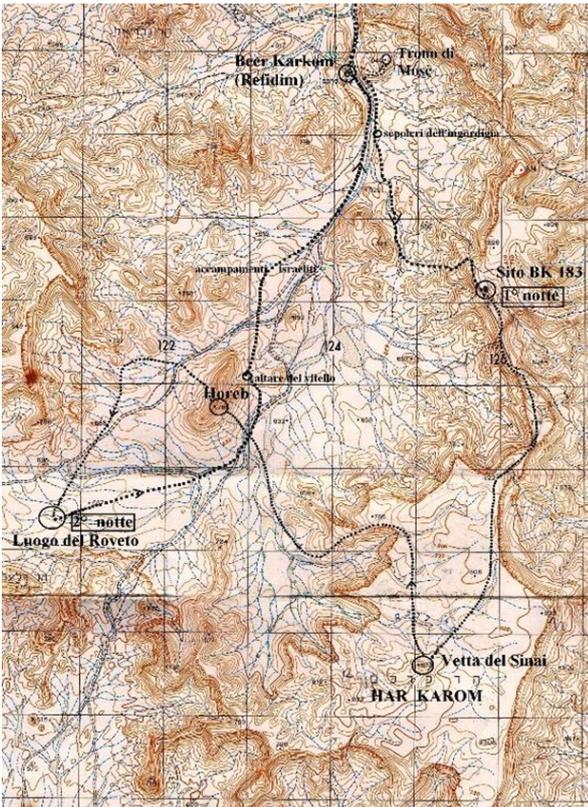
In maniera divulgativa Flavio Barbiero rimanda a queste ricerche, mettendole anche in relazione all'*Itinerarium* e mostrando, in modo mi sembra convincente, che i tentativi di Franca Mian e Maraval, come quelli di fine XIX secolo di Lagrange, di far “stare” il percorso della pellegrina nel Gebel el Musa non sono altrettanto felici. Inoltre, suggerisce, il calcolo dovrebbe tener conto che le distanze in “miglia” segnalate da Egeria potrebbero non corrispondere al miglio romano (= mille passi doppi del soldato= 1.600 metri), ma a un passo “semplice”, utilizzato come misura dalle guide e corrispondente circa alla metà dell’altro. Così nella divulgazione proposta da Franco Barbiero:

“Nel racconto di Egeria le dimensioni della valle e le distanze fra alcuni punti chiave sono riportate con precisione:

- quattro miglia dal luogo in cui si vede per la prima volta il monte (subito dopo l’imboccatura della valle) fino al monte stesso (cap.1,2)
- sedicimila passi in lunghezza e quattro mila passi in larghezza le dimensioni della valle (cap. 2,1)
- tre miglia dalla cima del monte Horeb al luogo del roveto (cap. 4,5) (cioè dell’attuale monastero nella ricostruzione di Lagrange, del monte di Aronne in quella della Mian)
- 35 miglia da Faran al monte di Dio (cap. 6,1)⁷.

Qua di seguito una mappa adattata al resoconto di viaggio e uno schema dello stesso:

⁷ http://www.altriochi.com/h_ita/pi3/egeria/start_egeria.html



b) Testo come ipertesto ed esegesi della prassi

Il percorso attrae e riconfigura la narrazione, che inizia, data la condizione del codice, con l'episodio della richiesta della carne, perché la manna aveva stancato il popolo nel libro dei Numeri, si sposta a descrivere la valle che porta alla Montagna, il luogo della discesa della maestà di Dio, dell'episodio del vitello d'oro e anche del roveto ardente. Si concentra poi sul Monte della maestà di Dio, comprendendovi anche l'episodio della visione dalle spalle nella grotta e poi sull'Horeb, che non coincide con l'altra sommità e porta la memoria di Elia, per tornare poi sui suoi passi e soffermarsi

più a lungo nei luoghi precedenti, ricordando con maggiore attenzione il roveto e infine il luogo/pesto dei Numeri che si estende anche al dono dello spirito ai 70 anziani.

Schematicamente la prima sequenza:

Numeri 11 //Esodo 19,2 // Es 24, 18/ Es 32,4 /Esodo 3 e



L'idea di "esegesi della prassi" è suggerita da Bonna Devora Haberman, che commenta, dal punto di vista ermeneutico oltre che politico, l'azione delle donne che si erano recate al Muro del pianto a fare pubblicamente una preghiera per la pace, opponendo al rimprovero ricevuto per un'azione che all'epoca non era consentita, una lettura della vicenda di Anna, liberata dalle interpretazioni segreganti precisamente dalla prassi da loro stesse agita⁸. Richiamarla qui vuole ampliare in questa direzione l'ampio dossier sulla ermeneutica *patristica*, che si può ora ricordare in via previa e generale⁹

Ambulantes (che si applica al cammino a piedi); 3,2 quia pedibus me ascendere necesse erat :

b) Il testo biblico utilizzato

Trattandosi di un testo latino precedente all'opera di Girolamo che dà inizio all'operazione poi nota come *Vulgata*, non stupisce l'utilizzo di altre versioni bibliche, che sono comunque rimaste in uso a lungo anche in seguito. In calce trascrivo [dal "nostro" Manuale] una scheda sulle traduzioni bibliche. In primo luogo, tuttavia si possono seguire le note di Giannarelli che evidenzia rispetto a due passaggi, che valgono come esempio, queste differenze:

in 1,2 sepolcri dell'ingordigia (concupiscenza) Num 11,34:

.... ostendebantur iuxta scripturas. Interea ambulantes pervenimus ad quendam locum, ubi se tamen montes illi, inter quos ibamus, aperiebant et faciebant vallem infinitam, ingens, planissima et valde pulchram, et trans vallem apparebat mons sanctus Dei Sina. Hic autem locus, ubi se montes aperiebant, iunctus est cum eo loco, quo sunt *memoriae concupiscentiae*. 2. In eo ergo loco cum venitur, ut tamen commonuerunt deductores sancti illi, qui nobiscum erant, dicentes: «consuetudo est, ut fiat hic oratio ab his, qui veniunt, quando de eo loco primitus videtur mons Dei»: sicut et nos fecimus. Habebat autem de eo loco ad montem Dei forsitan quattuor milia totum per valle illa, quam dixi ingens.

LXX: καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου *μνήματα τῆς ἐπιθυμίας* ὅτι ἐκεῖ ἔθασαν τὸν λαὸν τὸν ἐπιθυμητὴν

Vulgata: ³⁴Vocatusque est ille locus *Cibrottaava*; ibi enim sepelierunt populum, qui *desideraverat*

In 2, 6:

Et cum hi omnes, qui per girum sunt, tam excelsi sint quam nunquam me puto vidisse, tamen ipse ille medianus, in quo descendit *maiestas Dei*, tanto altior est omnibus illis, ut, cum subissemus in illo, prorsus toti illi montes, quos excelsos videramus, ita infra nos essent, ac si colliculi permodici essent.

LXX: καὶ κατέβη ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινα καὶ ἐκάλυψεν αὐτὸ ἢ νεφέλη ἕξ ἡμέρας καὶ ἐκάλεσεν κύριος τὸν Μωυσῆν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἐκ μέσου τῆς νεφέλης

⁸ Bonna Devora Haberman, «L'esegesi della prassi. Un'ermeneutica ebraica femminista», Concilium 34/3 (1998) 140-155.

⁹ Importante anche nel quadro dello status quaestionis Antonio Montanari, *Una reticenza diffusa nei confronti dell'allegoria. A proposito dell'esegesi cristiana antica*, in *Teologia* 42 (2017) 232-254; rimando anche a C. Simonelli, *Patristische Exegese: Hermeneutik auf dem Prüfstand von Prazen und Gendermodellen* in Agnete Siquans – Markus Vinzent (Hrsg.), *Biblische Frauenfiguren in der Spätantike*, Kohlhammer, Stuttgart 2022, 15-31... anche questo per ora uscito solo in tedesco.

Vulgata: et habitavit **gloria Domini** super Sinai tegens illum nube sex diebus; septimo autem die vocavit eum de medio caliginis. Es 24,16

“Girolamo e l’hebraica veritas”:

L’invenzione e la diffusione della stampa nel XV secolo ha reso la questione dello stato dei manoscritti un problema da esperti e da filologi, tale da rendere oggi difficilmente comprensibile la situazione dei secoli precedenti. La fragilità e la dispendiosa replicabilità dei papiri e delle pergamene aveva molte conseguenze, una delle quali era il proliferare di varianti anche nei testi più controllati e importanti, quali le versioni della Scrittura, sia in ambito ebraico che in ambito cristiano. Dopo il dibattito nei confronti di Marcione (che avrebbe proposto solo testi cristiani e fondamentalmente di matrice paolina) e di quei gruppi cristiano giudaici che avrebbero al contrario espunto proprio tale ispirazione, gli scritti cristiani in lingua greca sono preceduti nelle liste antesignane del Canone dagli scritti ebraici, dando così vita alla partizione dell’unica raccolta in Antico e Nuovo Testamento. I codici che riportano integralmente questa Scrittura ebraico cristiana (Alessandrino, Sinaitico) sono del V secolo e per l’Antico Testamento privilegiano la versione alessandrina, detta *LXX* a seguito della leggenda che la vorrebbe tradotta simultaneamente da settanta sapienti. Questa forma greca è evidentemente precedente all’opera dei masoreti, che hanno vocalizzato il testo ebraico a partire dall’VIII secolo dell’era volgare. Non è tuttavia l’unica traduzione greca: Origene nel III secolo d. C. aveva redatto con l’aiuto di copisti una sinossi su sei colonne detta *Esapla*, nella quale accanto a una colonna di ebraico e una di ebraico traslitterato (cioè scritto in caratteri greci) aveva messo a confronto quattro diverse versioni greche (*LXX*, Aquila, Simmaco e Teodoziona). Le Chiese tuttavia erano diffuse ben al di là dell’ambito ellenistico, e perciò si hanno molte traduzioni, in contesto siriano (importante la versione detta *Peshitta*) e latino, e progressivamente nelle lingue copta, etiopica *ge’ez*, armena, georgiana, gotica (cap. 4, par. 17 e 18).

In ambito latino, in particolare, si erano diffuse delle traduzioni vicine a una versione antiochena, detta Luciana, diversa da quella alessandrina anche per la forma largamente paratattica (cioè con molte frasi coordinate invece che subordinate secondo l’uso classico latino e greco), vicina alle modalità semitiche. L’insieme di queste traduzioni viene indicato come *Vetus latina* (frequentemente distinta in *Afra* e *Itala*), i cui codici più antichi e comunque non completi sono posteriori al V secolo. Gli autori che dalla fine del II secolo, soprattutto in contesto africano, citano la Scrittura in latino forniscono diversi esempi delle varie forme di antica versione, dando un senso di grande instabilità e incertezza del testo. Di questa difficoltà è consapevole anche Agostino (*La dottrina cristiana*, II,11,16), ma l’approccio specifico che verrà a caratterizzare la Bibbia latina nei secoli successivi si deve soprattutto all’opera di Gerolamo. Nato a Stridone, in Dalmazia, Gerolamo acquisisce una cultura latina sofisticata, vissuta forse anche con qualche senso di colpa, se si deve accettare quanto egli stesso riferisce nella lettera a Eustochio, secondo la quale il Cristo in sogno l’avrebbe rimproverato di essere più ciceroniano che cristiano. Conosce inoltre molto bene anche il greco e vanta conoscenza dell’ebraico, così da aver meritato la fama di *vir trilinguis*, anche se nel XX secolo l’ampiezza della sua conoscenza delle lingue semitiche è stata revocata in dubbio soprattutto da Nautin, che ipotizzava piuttosto la sua dipendenza dalle traduzioni apprestate da Origene. Seppur ridimensionata, tale conoscenza non può essere del tutto ignorata. Oltre a quanto si rileva nei suoi lavori esegetici, resta testimonianza di familiarità con l’ebraico anche nell’epistolario, ad esempio nelle lettere scritte alle sue corrispondenti dell’Aventino, in particolare a Marcella, donna di vasta cultura anche biblica, con la quale discute del significato di termini ebraici e nella cui casa, stando all’epistola 127, i salmi venivano pregati in latino, greco ed ebraico (par. 29.4).

È soprattutto nella collaborazione con papa Damaso, tuttavia, che prende avvio un articolato lavoro di revisione dei codici biblici latini, che progressivamente si amplia fino a comprendere un complesso rapporto con i testi ebraici. Nasce così il progetto che porterà alla redazione della *Vulgata*, che comprende sia la revisione delle vecchie versioni latine, sia la nuova traduzione dal greco della *LXX* e del Nuovo Testamento, sia parti tradotte dall’ebraico o almeno confrontate con i manoscritti in tale lingua. Si deve tuttavia osservare che l’affermazione della *Vulgata* non fu né immediata né totale, e che nel Medioevo ne circolavano codici contenenti anche sezioni secondo la *Vetus latina*. Con l’avvento della stampa ne furono prodotti diversi esemplari, ma senza alcuna edizione critica, come lamentò il concilio di Trento. A questa carenza vollero ovviare le revisioni moderne, cioè quella voluta da Sisto V, con interpolazioni che ne snaturavano diversi passi, e poi quella di migliore qualità redatta sotto Clemente VIII (da qui il nome di *Sisto-clementina*) (vol. III, cap. 4, par. 16.4). Nel 1907, su suggerimento della Pontificia Commissione Biblica, una vera edizione critica fu affidata da Pio X a un’equipe di studiosi benedettini.

L’impresa della *Vulgata* resta comunque legata alla memoria di Gerolamo e alla sua stima per l’*hebraica veritas*, espressione tratta dall’introduzione del suo *Commento a Michea* (I,1,16), ma che può interpretare più

ampiamente la sua prassi costante di confronto con le antiche versioni, siano esse ricostruite attraverso l'*Esapla* origeniana, attraverso gli insegnamenti di maestri e amici ebrei, come Baranina, o attraverso il ricorso alle biblioteche sinagogali. La lettera 36 a Damaso, sia stata realmente inviata nel 384 mentre entrambi si trovavano a Roma o sia una ricostruzione postuma di Gerolamo, consente un approccio interessante a tale modalità di lavoro: «Appena ho ricevuto la lettera della vostra santità, ho subito fatto chiamare lo scrivano ordinandogli di stendere la risposta. Io intanto, mentre lui si preparava per questo lavoro, andavo col mio pensiero a quanto avrei dovuto esprimere dettando. Ma proprio mentre stavamo per muovere io la lingua e lui la penna, s'è fatto avanti all'improvviso un ebreo che mi portava non pochi volumi presi dalla sinagoga sotto pretesto di studio. Mi disse senza preamboli: "eccoti quanto avevi domandato". Io ero esitante e non sapevo che decisione prendere; ma la sua fretta mi impaurì, al punto da farmi tralasciare ogni altra cosa per darmi alla trascrizione di essi. E ancora attualmente la sto facendo» (ep 36,1).

Poco più avanti, tuttavia, per rispondere ai quesiti che gli erano stati proposti, si sofferma sul significato di «Chiunque ucciderà Caino sarà punito sette volte tanto» (Gen 4,15), affermando che gli sembra giusto «raffrontare le traduzioni di ogni interprete con l'originale ebraico per poter capire più facilmente il senso della Scrittura: *vaiomer lo adonai lochen chol orec cain sobathaim ioccamo*» (ep 36, 2: la traslitterazione è inserita così da Gerolamo nella lettera). Prosegue infatti confrontando Aquila, Simmaco, Settanta e Teodoziona, seguendo cioè l'ordine della *Esapla* di Origene, per riportare poi anche un insegnamento ricevuto da «un ebreo» che riferiva dati provenienti da alcuni «libri apocrifi» (ep 36,5).

Nelle sue traduzioni cerca pertanto di dare al testo una forma latina letterariamente elegante, pur cercando in alcuni casi una maggiore vicinanza all'ebraico, anche se i criteri adottati hanno ovviamente un taglio personale e opinabile. Un esempio è la comparsa sulla scena del nome di Eva, utilizzato anche da Tertulliano, ma diffuso soprattutto a opera di Gerolamo. In Genesi 3,20 infatti l'ebraico *hawwâ* è reso dalla LXX con *zôê* e dalla *Vetus latina* con *vita* (*Adam imposuit nomen uxori suae Vita quia mater est omnium vivorum*), cioè «Adamo chiamò sua moglie Vita, perché è madre di tutti i viventi», ma Gerolamo in questo caso preferì una traslitterazione piuttosto che una traduzione, per cui rese «chiamò sua moglie Hava/Eva», rendendo così di difficile comprensione il motivo che legava il nome al significato. Aveva utilizzato invece un altro criterio quando si era trattato di rendere «sarà chiamata donna perché dall'uomo è stata tratta» (Gen 2,23: in ebraico *is/išša*), cercando il sostantivo raro e piuttosto dispregiativo di *virago* in quanto vicino a *vir*. Anche questi particolari aiutano a comprendere «le antiche versioni bibliche come interpretazioni» (Rizzi,12).

Nota bibliografica - Fonti

Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem, a cura della Commissione pontificia per la revisione ed emendazione della *Vulgata*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1926-1995.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier, a cura dell'Abbazia di Beuron, Herder, Freiburg 1949.

Gerolamo (san), *Le lettere*, a cura di S. Cola, Città Nuova, Roma 1997².

Studi

- E. Buccioni, *La traduzione e le traduzioni. Incontrare e trasmettere la parola di Dio nelle diverse parole dell'uomo*, EDI, 2016 Napoli
- J. Gribomont, *Les plus anciennes traductions latines*, in *Le monde latin antique e la Bible*, J. Fontaine-Ch. Pietri (edd), Beauchesne, Parigi 1985, pp. 43-65.
- S. Leanza, *Gerolamo e la tradizione ebraica*, in *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, a cura di C. Moreschini-G. Menestrina, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 17-28.
- C. Morano Rodriguez, *Approccio filologico alle traduzioni bibliche latine e alla relativa esegesi*, in *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, a cura di K. E. Børresen-E. Prinziwalli (= *La Bibbia e le donne*, 5.1), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, pp. 175-189.
- E. Prinziwalli, «Sicubi dubitas, Hebraeos interroga». *Girolamo tra difesa dell'Hebraica veritas e polemica anti giudaica*, in «*Annali di Storia dell'Esegesi*» 14/1(1997), pp. 179-206.
- G. Rizzi, *Le antiche versioni della Bibbia, Traduzioni, tradizioni e interpretazioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009.

2.2 Quid tu hic? Una *mansio* ermeneutica

L'espressione che dà il titolo a questo paragrafo è tratta dalla resa di 1 Re 19,9, che viene riportata da Egeria in 4,2¹⁰

La utilizzo tuttavia per una *mansio* ermeneutica sull'insieme di questi capitoli. In effetti il procedere, nella memoria scritta, è incalzante: attraverso una struttura estremamente devota, costruita sulla scansione liturgica di proclamazione del testo, preghiera e in alcuni casi "oblato" - ossia celebrazione eucaristica - sembra procedere sul piano della "lettera", lasciando trapelare, dei temi spirituali, unicamente il desiderio e il cammino, non esplicitato nei significati ma unicamente agito. Una espressione che li raccoglie entrambi si trova in 4,1:

Completo ergo omni desiderio, quo festinaveramus ascendere

Il campo semantico di desiderio in senso positivo è espresso da *desiderium*. Si può osservare che nella matrice greca sottostante ai testi *epithymia* ha valore aperto, determinato dal contesto e dall'oggetto. Una modalità simile si trova anche in un autore della Gallia, Cassiano. Es: *donec omnia eius conversatio, omnis volutatio cordis una et iugis efficiatur oratio* (coll 10, 7,3: p. 666); coll 4 p. 324, *spiritus concupiscit adversum carnem* (Coll 4, p.324, citazione di Gal 5,17). Utile il confronto, sia per la collocazione geografica (anche se Cassiano è bilingue, trasferitosi in Gallia), sia per il "modello egiziano" che questa letteratura segnala al monachesimo occidentale.

Nonostante alcune espressioni abbiamo l'andamento anaforico tipico della prosa lirica liturgica (*haec est... haec est... in 2,1*), lo scritto non lascia trapelare testi eucologici e mantiene costante il suo metodo.

È utile, tuttavia, istruire fin da questi primi passi un confronto con altre letture delle stesse pericopi che collocandosi in altro ambito esegetico, condotte tuttavia secondo l'ordine del testo, in una sequenza – da non intendere in termini esclusivi né troppo stretti – che vede almeno Filone/Origene/Gregorio. L'impianto *alessandrino* che li contraddistingue non esclude il piano letterale, ma vi aggiunge altri piani: teoretici e morali in Filone, spirituali e/o di profondità in Gregorio. Ovviamente la struttura esodale è presente più ampiamente, anche nei riferimenti cristiani, sia neotestamentari che patristici, in chiave prevalentemente tipologica. Tra questi tre autori c'è tuttavia una specie di *diadoché* strutturale certamente, basta sulla successione biografica ricavata dalle pericopi, e parzialmente tematica. In Origene l'Omelia 27 a Numeri rappresenta un punto di confronto per il tema dell'itinerario spirituale riletto sul percorso nel deserto. In Gregorio il percorso spirituale è segnato dalla successione delle teofanie. Stralcio la sezione "teofanie" da un più ampio articolo¹¹, che si concentra su quelle culminanti: la "corsa" di Egeria passa anche dal rovetto, dal luogo della manna – tutti passi che potrebbero essere rintracciati ben più ampiamente in altre forme di esegesi.

«Attendere la teofania

“La sposa ha in sé un'acqua che trapassa, di modo che essa possiede insieme la profondità del pozzo e il continuo movimento del fiume” (Gregorio di Nissa, *Om. Cant IX*)

¹⁰ Fecimus ergo et ibi oblationem et orationem impensissimam, et lectus est ipse locus de libro regnorum: id enim nobis uel maxime ego desideraveram semper, ut, ubicumque venissemus, semper ipse locus de libro legeretur

¹¹ Cristina Simonelli, *Presso il pozzo della visione. La mistica al tempo dei Padri*, in *Dio al limite del silenzio. Il fascino ambiguo della mistica*, Glossa, Milano 2015, 47-80.

I padri dicevano che la cella del monaco è la grotta in cui Mosè attendeva la teofania (Isacco di Ninive)

Se si può parlare in generale di alessandrinismo cappadoce¹², in continuità dialettica con l'eredità origeniana, l'espressione ha una valenza tutta particolare per Gregorio di Nissa, interprete profondo e nello stesso tempo originale, attento a rintracciare l'interiorità connessa al tema del progresso accompagnandola alla ricerca di piani ermeneutici coerenti e consequenziali¹³. Anche in questo caso non si può che limitare la lettura ad alcuni passaggi chiave, desunti da una delle due opere ritenute vertice dell'attività esegetico spirituale del Nisseno, la *Vita di Mosè*¹⁴. Tale percorso spirituale appare strutturato attorno a successive teofanie: il roveto; la nube luminosa, la visione di spalle, che, pur precedendo la finale dello scritto - che si attesta sulla posizione liminale di Mosè, amico di Dio, che dall'altro intravede la meta senza ancora possederla - ne rappresenta il vertice tematico.

La nube luminosa - la tenebra/tenda (VM II, 152; 162-169)

Di nuovo il racconto guida la nostra interpretazione in continua e coerente ascesa verso i vertici della virtù [...] accedere col pensiero al monte della conoscenza di Dio, sostenere la voce delle trombe, entrare nella tenebra dove è Dio (VM II,152, a Es 20,21).

Questo passaggio conduce alla parte "centrale" dell'itinerario, legata dal punto di vista esegetico alla plurale teofania del Sinai, e alla prospettiva peculiare di Gregorio in cui ha un grande rilievo la visione ossimorica: vedere nel non vedere e corsa immobile, pur distinti, si richiamano e danno vita a un percorso spirituale che si lascia de-localizzare, sorprendere e riconfigurare. Una situazione in cui l'umano *methorios* (liminale) appare tale in senso relazionale e non soltanto come "cerniera" tra i livelli di realtà. Questo il cuore del noto passo:

Che cosa vuol dire che Mosè è entrato nelle tenebre e qui ha visto Dio? Infatti l'episodio ora raccontato sembra contrastare in qualche modo con la prima apparizione divina, in quanto allora la divinità era apparsa nella luce, ora invece nelle tenebre. Ma non dobbiamo pensare che questo sia in contrasto con la coerenza della nostra interpretazione spirituale. Infatti con questo il racconto ci insegna che la conoscenza della religione inizialmente è luce per chi l'apprende; perciò quanto è contrario alla religione riteniamo che sia tenebra e ci si allontana dalla tenebra venendo a partecipare della luce. Ma la mente **procedendo** e giungendo con **attenzione** sempre più intensa e completa alla conoscenza della dottrina delle vere realtà, quanto più si avvicina a questa conoscenza, tanto più avverte l'inconoscibilità della natura divina. Infatti dopo aver lasciato tutto ciò che è apparenza non solo coglie la sensazione, ma anche quanto crede di vedere l'intelligenza, e va sempre più addentro, finché con l'**intensa ricerca intellettuale** penetra in ciò che è invisibile e incomprensibile e qui vede Dio. In questo infatti è la vera conoscenza di ciò che cerchiamo, in questo **vedere nel non vedere**, perché ciò che cerchiamo supera ogni conoscenza, circondato da ogni parte dall'incomprensibilità come da tenebre. Per questo il profondo Giovanni che si è trovato in questa **tenebra luminosa ...** " (VM 162-163)

12 M. SIMONETTI, *Origene dalla Cappadocia ai Cappadoci*, in *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), a cura di M. GIRARDI e M. MARIN (Quaderni di "Vetera Christianorum", 28) Edipuglia, Bari 2002, 13-28.

13 L'espressione con cui Gregorio indica questa modalità è quella di *akolouthia*: per questa come altre voci è utile la consultazione di *Gregorio di Nissa, Dizionario*, a cura di F. MATTEO SECO e G. MASPERO, Città Nuova, Roma 2007, che offre una mappa orientativa e una utile bibliografia.

14 GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, a cura di M. Simonetti, Mondadori [Fondazione Valla], Milano 1984. Di qui in avanti = VM.

Il tema, che ha permeato tanti successivi percorsi, fino alla modernità, ha degli antecedenti, tra i quali Filone in *De posteritate Caini* 5, ma sembra costituirsi come *modello* attraverso il testo nisseno, mentre Origene non pare abbia amato in maniera particolare la metafora delle tenebre, neppure per superarla nella luce. A Gregorio, infatti, si ispira *Theologia Mystica* che «ha avuto un'eco straordinaria specialmente nella teologia occidentale»¹⁵. Il commento di Daniélou a queste pagine ha, d'altro canto, fatto scuola negli studi al tema del XX secolo¹⁶

La teofania "di spalle" e la corsa immobile (VM II, 217-255)

L'ampiezza del passaggio cui si riferisce questo paragrafo è già di per sé eloquente. Nella *Vita di Mosè* questa è la teofania per eccellenza nonché il vertice del percorso, che va poi ad attestarsi in forma ulteriormente ossimorica e liminale nella morte di Mosè - che, disinteressato anche del risultato, intravede la Terra come *theophilês*, semplicemente amico di Dio.

Già nella forma esegetica il passo è emblematico del progetto del nisseno: «se uno interpreta alla lettera questo episodio non solo il senso resta oscuro a chi lo ricerca, ma non sarà neppure esente da una concezione erronea di Dio» (VM II, 221). A completare il quadro esegetico, l'autore afferma di voler estendere all'intero contesto la *akolouthia* dell'interpretazione (cfr. VM II, 223). La contraddizione è rappresentata in primo luogo dalla richiesta di vedere il volto di Dio, richiesta che viene formulata dopo la menzione di Mosè che ha parlato con Dio "faccia a faccia"; l'inesattezza è rappresentata dalla metafora di fisicità indicata dalle spalle. A questo duplice assunto di base si unisce in seguito anche l'idea della corsa immobile, raggiunta attraverso una sorta di espediente di lettura, in quanto *eliminando* la pausa/punteggiatura più ovvia e sensata [Corri. Fermati] si ottiene l'altro ossimoro *corrifermati*:

Il luogo presso Dio, la roccia nel luogo, lo spazio nella roccia che è definito apertura, l'ingresso di Mosè qui dentro, l'imposizione della mano di Dio sull'ingresso e il passaggio e la chiamata e quindi la visione di spalle (*hê tôn opisthiôn theôria*) saranno interpretati nel modo più logico secondo il principio dell'interpretazione spirituale (*theôrêthêsetai*) (VM II, 223).

L'idea di *epektasis*, come slancio inesausto, si appoggia soprattutto su Fil 3,13 e contiene insieme la disposizione di sé, nella forma del desiderio, e l'attrazione esercitata da Cristo¹⁷:

L'anima supera continuamente sé stessa nell'ascesa, tesa in avanti, come dice l'apostolo (Fil 3,13), per il desiderio (*epithymia*) dei beni celesti e indirizzerà sempre più in alto il suo volo. Desiderando infatti, grazie a ciò che ha già conseguito, di non rinunciare all'altezza superiore, rende incessante la sua tensione alle realtà celesti, rinvigorendo sempre con i risultati già conseguiti l'impulso al volo (226).

Si può osservare che qui *epithymia* appartiene a un diverso registro rispetto, ad esempio all'uso fattone in VM II,93-94 in cui rappresentava insieme all'ira (*orghê*) quanto va abbandonato e superato. Sullo sfondo evidente la ripresa del *Simposio* platonico, con tratti però originali sulla base del paradigma offerto dal Cantico: non a caso nelle *Omellerie sul Cantico* compaiono frequentemente riferimenti alla vicenda di Mosè¹⁸.

Mi sembra che succeda lo stesso all'anima spinta dalla passione d'amore verso ciò che è bello per natura che sempre la speranza attrae a sé [...] per cui l'ardente amante della bellezza accogliendo ciò che via via

15 E. BELLINI, *Prefazione* in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, 600.

16 J. Platonisme et *Théologie Mystique*, 201-210. Se ne può seguire lo sviluppo nella voce *Mistica* (MATEO-SECO) in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, 390-400.

17 Preziosa a questo proposito la voce di Mateo- Seco in *Gregorio di Nissa.. Dizionario*, che segnala tra l'altro la citazione di Gal 2,20 per lo stesso tema in *Omellerie sulle Beatitudini* IV.

18 Se ne veda in particolare la XII. Sulla strutturazione comune dei percorsi spirituali e sulla combinazione di diverse prospettive simboliche (schema binario/oppositivo, verticale, di interiorità/inabitazione) cfr. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983, 291-361.

gli appare come immagine della bellezza brama di potersi saziare proprio del modello originario e con richiesta temeraria che supera i limiti del desiderio, vuole godere della bellezza non attraverso specchi e riflessi ma faccia a faccia (231-232).

La voce di Dio acconsente alla richiesta con le stesse parole con cui rifiuta, mostrandogli con queste poche parole un incommensurabile abisso di pensiero. Infatti la munificenza di Dio accetta di saziare il desiderio, ma non gli promette requie e sazietà (*koros*) (232)

Mi sembra perciò che la parola divina indichi questo concetto: poiché il tuo desiderio guarda sempre a ciò che è più grande, c'è presso di me tanto posto che chi corre interiormente non potrà mai smettere di correre. Ma la corsa in altro senso è immobilità; fermati gli dice presso la roccia. Questa è più straordinaria di tutte le cose, come immobilità e movimento possano identificarsi (242-243).

Si può inoltre osservare che in questo passaggio la prospettiva cristologica si rifrange in più letture: Cristo è la roccia (220), ma è anche la mano che sta sulla cavità (249) e può essere anche il dorso, inteso nel senso di una manifestazione kenotica di cui porsi alla sequela. Certo in quest'ultimo significato lo interpreta Agostino, riferendo *posteriora* alla incarnazione e *facies* alla divinità, nonché all'idea, raccolta attraverso 2 Cor 5,6-7, che ora ci avviciniamo con *dilectio* nella fede in attesa di contemplare nella visione: «Con tanta maggior certezza amiamo la faccia di Cristo, che desideriamo vedere, quanto più scopriamo nel suo "dorso" quanto per primo Cristo ci ha amati» (*trin* II,17,28-31).

La teofania di Es 33 riceve poi una suggestiva interpretazione in Isacco di Ninive: «La cella del monaco, secondo la parola dei padri, è la cavità della roccia dove Dio parlò con Mosè». Esemplare, certo, la lezione monastica su questo versante: la «cella»¹⁹ da non abbandonare diventa cifra di un esercizio paziente, che resiste alla tentazione della fuga. Ad essa, inoltre, si attribuisce quanto è proprio della vita cristiana, nella sua radicale radice di ascolto e attesa della teofania, e viceversa la vita cristiana può rileggere la propria esperienza come «cella», non solo nel senso della cameretta segreta del *peri euchês* di Origene, ma come più ampio *habitare secum* in quanto pazientemente aperti all'ascolto».

Un simile confronto può essere fatto con la prospettiva del cammino/progresso: esemplificato, anche attraverso l'etimologia dei nomi delle *mansiones*, in Origene, come si è detto, in Om 27 a Numeri 33: proprio questo aspetto suggerisce a Giuseppe Bonfrate che ne commenta il testo, la cifra intrigante di *Esodo della Parola*²⁰. In Origene il progresso (che è alla base anche *dell'epectasis* di Gregorio) è pervasivo e si può ritrovare in molteplici modelli, da quello "classico" della scansione esegetica di Principi, al tema dei "pozzi", a quella della costruzione della tenda/tabernacolo interiore, alla nascita del Verbo nell'anima (Om 9 a Geremia). Questa modalità - cui il pozzo ben si presta - indica lo sprofondarsi della realtà, il suo attraversamento che risulta possibile perché ciò che si scruta e la realtà antropologica si corrispondono, in un orizzonte "a due livelli": tutta la realtà è densa, è "vocazione", invito a entrare più profondamente o a salire più in alto e gli esseri umani vi corrispondono nella propria costituzione che è anche spirituale. Tale progresso è infatti proponibile nel quadro di una antropologia dinamica (prevalentemente ma non unicamente tricotomica) in cui la possibilità di disporre di sé nel libero arbitrio permette l'attivazione dell'elemento relazionale (*pneuma*) in un movimento che, se riuscito, si rivela percorso di relazione con Dio attraverso il Logos e lo Spirito. Molto noto il passo che mette in relazione con questa struttura antropologica appunto il progresso spirituale e l'ermeneutica biblica:

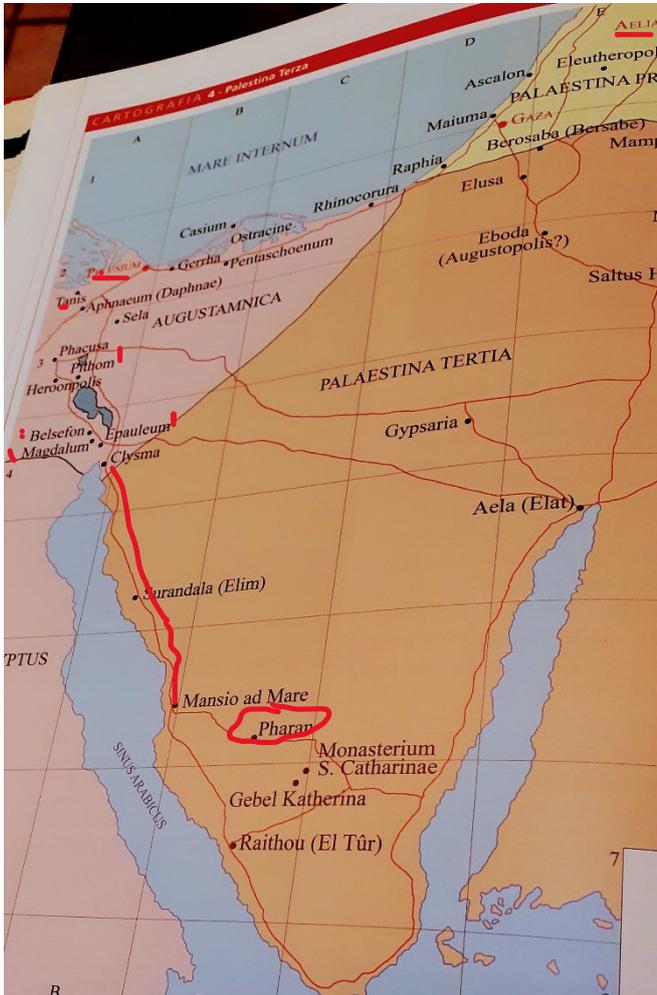
I semplici troveranno edificazione da ciò che possiamo chiamare la carne della Scrittura, cioè il senso ovvio; quelli alquanto progrediti attingeranno dall'anima della Scrittura; quelli che sono perfetti e assomigliano a quelli di cui l'Apostolo dice "tra uomini perfetti diciamo cose sapienti,

19 «La cella [...], nel suo duplice ruolo di luogo della separazione dal mondo e di luogo dell'ascolto e del dialogo con Dio» (L. SARACENO, *Il "mito" della cella come luogo privilegiato della contemplazione* in *La grammatica di Cristo di Pier Damiani*, Gabrielli, S. Pietro Incariano (VR) 2010, 195)

²⁰ Giuseppe Bonfrate, *Origene e l'Esodo della Parola*, Studium, Roma 2013.

ma d'una sapienza che non è di questo mondo”, costoro godranno della legge spirituale che contiene l'ombra dei tempi futuri, del riflesso dei misteri di Dio” (*I principi*, IV,2,4) .

2.3. Verso il mar Rosso e ritorno (capp 6-9)



[Mappa tratta da: Atlante storico del Cristianesimo antico, a cura di Angelo Di Berardino, EDB 2010]

Rispetto a questa seconda tappa valgono le osservazioni già fatte sulla forma geografica e descrittiva del viaggio. Le città e sedi episcopali di Ramesse – Pitom (pi-Ranses: facilmente l'attuale Ar Qantir) e Arabia, prevalentemente identificata con Faqus/Phacusa sono importanti per Egeria. In “Arabia”, tra l'altro, si trova a celebrare l'Epifania: il vescovo, che conosceva dal viaggio precedente e ed era monaco dalla giovinezza, le va incontro. Delle spiegazioni ricevute, in questo resoconto, sembra più colpita dal *dendros aletheia* che guarisce dalle malattie che dalla modalità della celebrazione. Tornerà a parlare della festa durante la descrizione della liturgia gerosolimitana (cap 25, con un foglio mancante).

Quanto al viaggio e alla tappe/ soste è interessante riprendere il passaggio sintetico di Numeri 33 (καὶ οὗτοι σταθμοὶ Num 33,1 1 LXX; Hae sunt mansiones filiorum Israel, qui egressi sunt de Aegypto Vulgata (מַסְעֵי mas-‘ê) del quale, come si è più volte detto, Origene dà un commento, affermandone la difficoltà di lettura. Altrettanto utile è accostare anche alcune lettere di Girolamo: specialmente la 126 a Oceano, in morte di Fabiola, che parla anche del viaggio della dinamica amica a Gerusalemme e della sua lettura incuriosita del libro dei Numeri e la 127, scritta dopo la morte di lei per adempiere alla promessa di spiegare proprio le *mansiones* di Numeri 33 e, in parte, del Salmo 77 (LXX, altrimenti 78). Dal punto di vista della toponomastica si può sottolineare, inoltre, una sequenza che vede ancora una volta Filone, poi Eusebio di Cesarea (a inizio IV secolo) infine Girolamo, che le traduce in latino.

3. Al monte Nebo (10-12) e al paese di Giobbe (13-16)

Altri due viaggi separati da una sosta gerosolimitana, non meglio precisata nella sua durata, hanno come mete luoghi biblici: il primo è quasi una sorta di appendice mosaica, un prolungamento della macrotappa esodica, mentre il secondo, suscitato anche dai racconti dei pellegrini e dei monaci che si muovevano in Gerusalemme, è al paese di Giobbe. Prima del commento alle due mete con relative tappe, alcune considerazioni d'insieme

(3) a - Sosta lessicale: grecismi e terminologia monastica

Lo studio di Celestina Milani, *I grecismi nell'Itinerarium Egeriae* in *Aevum* gennaio-aprile 1969, 200-234 è ancora un importante punto di riferimento per questo aspetto, cui si rimanda. Anche Giannarelli li segnala e li commenta. Le guide di Egeria si esprimevano verosimilmente in greco, visto che non ci sono calchi semitici, se non nei toponimi e nelle citazioni o meglio nelle allusioni al testo biblico. Solo nella sezione di Gerusalemme afferma che la liturgia si svolgeva in greco, ma veniva tradotta *latine* e *siriste* (in seguito non utilizzato in latino).

Segnalo anche – pur trattandosi di contenuto, più che di lingua – l'uso molto particolare di indicare “gesù” come “Dio nostro”: *deus noster jesus* (10,2 e 18,19

Per la terminologia monastica i termini più frequenti sono *fratres*, *sancti*, *monachi*. Ad essi ben presto si associa il termine *ascites*:

10.9 *Monachi autem plurimi commanent ibi vere sancti et quos hic ascites vocant.*

Nelle sezioni di Asia e di Gerusalemme compaiono anche i termini traslitterati dal greco *apotactiti*, *monazontes* e *parthenae* (a volte anche *virgines*):

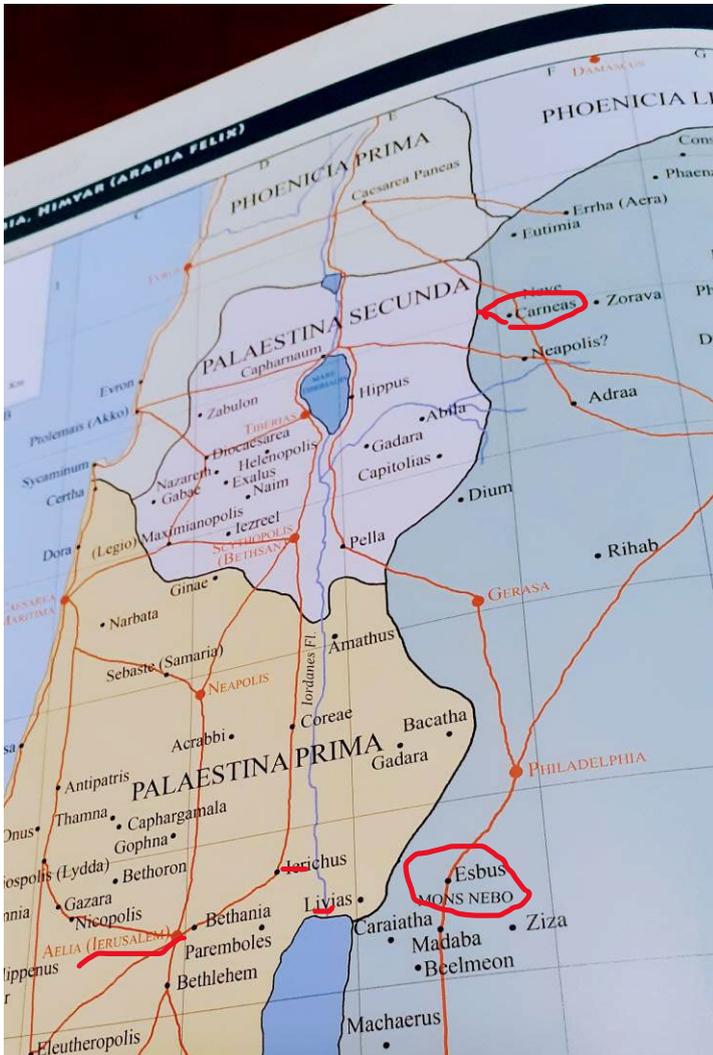
16,2 *Et ibi in ipsa valle vidimus monasterium cuiusdam fratris nunc, id est monachi; il Matrthana: apotactiti et virgines; a gersalemme Monazontes e Partene*

Nel Manuale di Storia della Chiesa (Il monachesimo: forme e modelli, pp. 325-337) ho inserito un repertorio sintetico e generale, sia per la terminologia che per le forme.

(3) b - Un'altra sosta ermeneutica: *iudaico more*

A conclusione e dunque parziale bilancio delle sezioni le cui mete sono legate al testo biblico, non può non balzare agli occhi un'altra peculiarità: l'ipertesto su cui si muove l'itinerario è rigorosamente la Scrittura ebraica, ma anche l'interpretazione dei passi è all'interno dello stesso orizzonte, anche per quelli la cui lettura cristiana almeno in senso tipologico è attestata largamente (l'acqua dalla roccia, il passaggio del mare e del Giordano come tipo del battesimo, la manna e l'eucarestia). Fa eccezione solamente una spiegazione del vescovo di *opu melchisedek*, che afferma che i neofiti venivano battezzati per Pasqua al *kepos Ioannou* e poi partecipavano all'eucarestia nella chiesa del re di Salem (14,5). A questa considerazione si deve aggiungere l'assenza totale di accenti anti giudaici o anche di una ideologia della “sostituzione”. Il carattere estremamente sobrio dell'itinerario, la cui autrice si dilunga più sulle tappe e sulle meraviglie di fontane e giardini, oltre che sull'esigenza di letture e preghiere adatte, ma non sui metodi del commento, impedisce di procedere molto oltre nell'indagine. Si tratta di una impostazione di ambienti latamente “giudeocristiani”, cui appartenerebbero le guide e i monaci incontrati? E' interessante paragonare questa modalità a quanto si può riscontrare nelle Dimostrazioni di Afraate, acrostico alfabetico in lingua siriana databile tra il 336 e il 345: eloquente il capitolo *Aphraate, le Judaisme et la tradition biblique*, in M- J. Pierre,

Introduzione a *Les Exposées*- SChr 349, pp 112-143 in particolare fino a p 131, la sezione ermeneutica; Meno concentrata su questa tematica l'introduzione di Giovanni Lenzi in Afraate, *Esposizioni*, Paideia 2012. Non si tratta ovviamente di un confronto fra testi in relazione fra loro e neppure affini, ma unicamente di una analogia di orizzonte ermeneutico: proprio perché i due contesti e i due generi letterari sono così diversi possono indicare la più ampia persistenza di una metodologia di lettura.



3.1 Vedere la Terra promessa: il Deuteronomio e le tradizioni locali

La pericope che dà avvio al percorso è Dt 32, 49-50, riportata per esteso in traduzione dalla LXX:

«ascende in montem Arabot, montem Nabau, qui est in terra Moab contra faciem Iericho, et vide terram Chanaan, quam ego do filiis Israhel in possessionem, et morere in monte ipso, in quem ascenderis».

Anche in questo caso la sequenza è data dal percorso, pure reinterpretato dalle guide, sulla base delle devozioni e dei santuari esistenti, che hanno spesso sovrapposto gli eventi, come nel caso dell'acqua dalla roccia (Nm 21,16-18//Es 17,6); è basato largamente su deuteronomio: Dt 32,49-50 – Gs 3.4 – Dt 34 – 32- 33).

In questo caso, pur non essendo riportato il testo, si indica chiaramente che viene proclamato il Cantico di Dt 32 e lette le benedizioni di Dt 33, 1-29. Addirittura, il libro viene nominato come tale:

Nam ipse est locus, ubi scripsit Moyses librum Deuteronomii. Hic etiam est locus, ubi locutus est Moyses in aures totius ecclesiae Israhel verba cantici usque in finem huius, qui scriptus est in libro Deuteronomii. Hic est ipse locus, ubi benedixit sanctus Moyses, homo Dei, filios Israhel singulatim per ordinem ante obitum suum.10,6

La sepoltura di Mosè e il memoriale della moglie di Lot trasformata in sale (qui di seguito) segnalano anche l'importanza delle tradizioni locali nella memoria e nella sua configurazione, che sovrappone, omette, moltiplica e a volte “crea”, come nel caso di una tomba segreta che tuttavia è stata scoperta o nello sviluppo di tradizioni anche extra bibliche/apocrife:

2. Tunc ergo interrogavi illos sanctos, quidnam esset hoc; qui responderunt: «hic positus est sanctus Moyses ab angelis, quoniam, sicut scriptum est, sepulturam illius nullus hominum scit, quoniam certum est eum ab angelis fuisse sepultum. Nam memoria illius, ubi positus sit, in hodie non ostenditur; sicut enim nobis a maioribus, qui hic manserunt, ubi ostensum est, ita et nos vobis monstramus: qui et ipsi tamen maiores ita sibi traditum a maioribus suis esse dicebant»

7. Sed mihi credite, dominae venerabiles, quia columna ipsa iam non paret, locus autem ipse tantum ostenditur: columna autem ipsa dicitur mari mortuo fuisse cooperta. Certe locum <cum> videremus, columnam nullam vidimus, et ideo fallere vos super hanc rem non possum. Nam episcopus loci ipsius, id est de Segor, dixit nobis, quoniam iam aliquot anni essent, a quo non pareret columna illa. Nam de Segor forsitan sexto miliario ipse locus <est>, ubi stetit columna illa, quod nunc totum cooperit aqua.

3.2 Giobbe e Melchisedec

Il viaggio verso il paese di Giobbe si effettua perché, come si è detto, molti pellegrini e monaci e parlavano. Anche Giovanni Crisostomo, qualche decennio più tardi, conosce dei pellegrinaggi ai luoghi di Giobbe: accurata analisi in Laura Carnevale²¹. Qui uno stralcio:

La provenienza dei testi [di pellegrinaggio giobbico], sia orientale che occidentale, conferma ancora una volta la permeabilità delle tradizioni collegate con il patriarca biblico. Il primo autore che pone in relazione Giobbe con il fenomeno del pellegrinaggio è Eusebio di Cesarea al quale – peraltro – non sfuggono altri aspetti del personaggio. Analizzando la collocazione geografica della vicenda del patriarca, e quindi la sua provenienza, riferisce l'opinione dello storico giudeo-ellenista Aristeo citato da Alessandro Polistore: Giobbe, che avrebbe avuto come primo nome Iobab, sarebbe nato in Edom da Esau e Bassora e avrebbe abitato nella terra di Ausitide. Nell'*Onomasticon* lo storico precisa che nella città di *Carneas* veniva mostrata ai pellegrini la casa di Giobbe (p.101).

Il luogo si segnala per la presenza di una fonte di acqua, dato che si riscontra anche nelle tradizioni Coraniche su Giobbe e in alcuni contesti “rivaluta” anche la moglie di Giobbe. Qui come negli altri itinerari, la descrizione resta sul piano dei luoghi, senza citare neppure la “pazienza/perseveranza”.

Il percorso racchiude al suo interno anche una lunga sosta nel “luogo di Melchisedec”, re di Salem/Salim, come si è detto.

²¹²¹ Laura Carnevale, *Giobbe dall'antichità al Medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Quaderni di Vetera Christianorum 33, Edipuglia, Bari 2010

4. Un percorso e un *corpus* inclusivi: Abgar, Tommaso, Tecla



Gli ultimi due viaggi di Egeria cambiano campo base intermedio – facendo sosta a Antiochia nel viaggio di ritorno verso Costantinopoli - e, almeno in parte, mete: se infatti anche nel primo di essi si trova una meta biblica, sulle tracce di Abramo e di patriarchi e matriarche e se, specularmente, anche nei viaggi precedenti c'era sempre stata anche la visita alle comunità monastiche, in queste ultime fasi le mete principali sono in primo luogo memorie/sepulture apostoliche (Tommaso, Abgar, Tecla, Giovanni..), anche con i relativi testi. E con sempre maggiore insistenza le comunità monastiche che sono insediate nella zona. Non sfuggirà che questa sezione, con la menzione dell'Eufrate più grande del Rodano, di Nisibi e Ur “di là dal confine dell'Impero2 e con i vescovi/confessori è una di quelle che hanno contribuito alle precisazioni cronologiche sull'*Itinerarium*.

Come si diceva all'inizio del percorso, allargare il proprio sguardo in questo senso chiede di riconsiderare i modelli, in questo caso ecclesiologici e anche scritturistici. Inutile porsi la domanda su quale logica guidi la "non menzionata lettura" di Atti o dell'*Apostolikon* paolino e invece l'inserimento di questi testi. Certo che ne viene un quadro ampio, sia delle "genealogie apostoliche" che del corpus scritturale²².

4.1 *Formazione di un concetto, ampliamento delle genealogie: sosta "apocrifa"*

Nel tempo e nei diversi contesti l'accezione di "apocrifo" cambia: etimologicamente significa "nascosto". Il termine, già noto in epoca classica, assume un significato particolare in epoca cristiana ed è utilizzato con accezione negativa già nel II secolo dell'era volgare da autori come Ireneo di Smirne/Lione, che intende contrapporre una tradizione in qualche modo pubblica, disponibile per *chiunque*, alle tradizioni segrete che solo singoli maestri possono comunicare ai propri discepoli. In ambiente alessandrino, più portato a forme spirituali esoteriche, il termine suona meno negativo.

Nello stesso periodo si sviluppano delle liste antesignane del "canone" propriamente detto - come il *Frammento di Muratori*, fine II secolo - che dopo gli scritti accolti dalla chiesa che le redige, portano in calce anche testi discussi o rigettati. I termini utilizzati per questi ultimi variano, ma a un certo punto - ad esempio nel V secolo di lingua latina - si attestano sulla terminologia di *apocrifi*, che resta però ampia, tanto che nel *decreto gelasiano* - posteriore peraltro a Egeria - abbraccia ogni scritto ritenuto di dottrina non conforme a quella accolta ufficialmente. La posta in gioco è quella della memoria collettiva, riconosciuta e "autorizzata", di Gesù di Nazaret, che si lega così a un plesso unitario: certe convinzioni, alcuni scritti, determinate persone. Tra queste ultime in epoca più antica si fa distinzione tra i testimoni primari, che possono vantare una conoscenza diretta o comunque estremamente ravvicinata in quanto mediata da un numero ristretto di persone, e coloro che nelle epoche seguenti possono trasmettere l'insieme di queste tradizioni.

Gli scritti che oggi sono chiamati *apocrifi* non fanno parte del primo settore delle liste ufficiali, al massimo compaiono in qualche caso nella sezione degli scritti discussi o comunque da non leggere pubblicamente: non sono tuttavia i soli, perché condividono tale condizione con altri testi, comunemente classificati secondo la terminologia confessionale cattolica, come *patristici* o, secondo la dizione di Jean B. Cotelier (1672) addirittura *padri apostolici*. Uno di questi, ad esempio, è *Il pastore* del romano Erma, libro composto da visioni profetico/apocalittiche molto stimato nella comunità della capitale dell'Impero. E' segnalato in questi termini in calce al *Frammento di Muratori*: «recentissimamente, in questi nostri giorni, Erma, nella città di Roma, ha scritto Il Pastore, mentre sedeva sulla cattedra di Roma il vescovo Pio, suo fratello. Perciò lo si deve bensì leggere, ma in chiesa non si può lasciar udire al popolo, né tra i profeti - il cui numero è ormai completo - né tra gli apostoli [che scrissero] sullo scorcio dei tempi».

In questo quadro si registra ben presto un fenomeno, facilmente comprensibile: degli scritti accolti nel canone è libera solo l'interpretazione e, in certi contesti come quello alessandrino come si è visto, dà luogo a spiegazioni e piani di lettura molteplici, mentre i testi in quanto tali sono protetti e bloccati, con varianti di non grande rilievo. Per gli altri documenti si assiste invece al fenomeno opposto: vengono scritti e riscritti con molta maggiore libertà, dando così origine a combinazioni e varianti amplissime. Anche per questo motivo la letteratura apocrifa è un cantiere ampio e complesso, che ha anche fare con testi cangianti e mobili, che si distendono per un vasto arco cronologico, spesso criptato dalla retrodatazione pseudepigrafa perché gli scritti *devono* essere ricondotti a figure della prima generazione cristiana.

Tra le caratteristiche che li contraddistinguono emerge infatti la *pretesa* di autorità/autorevolezza, raggiunta attraverso l'attribuzione dello scritto a un nome già noto e importante della cerchia dei primi testimoni: Tommaso, Giovanni, Filippo, Maria, Barnaba, Giacomo

²² Si veda il contributo di Martin Trutet (postato in inglese e spagnolo), ora disponibile anche in italiano.

fratello di Gesù, Paolo, Abgar e Gesù. Questo procedimento è evidente a una prima lettura e nella maggioranza dei casi si sviluppa mediante una consistente intertestualità, attraverso una sorta di *remake* di scritti altrimenti noti. Si presentano infatti spesso come ampliamento, come discussione, come critica di un testo più antico, sia ebraico che cristiano: questo è quanto avviene ad esempio nella *"Nascita di Maria"* (= la madre di Gesù), che racchiude una sequenza *tipica* (nascita di Maria, sua vita, nascita di Gesù, fuga in Egitto) attribuita ai ricordi di Giacomo, figlio di Giuseppe e dunque fratello di Gesù, testimone oculare di quei fatti. Per questo motivo Guillaume Postel propone per esso pubblicandolo (1549-1550) il titolo di *Protovangelo di Giacomo*, con cui oggi viene prevalentemente citato. Vi si trovano innumerevoli elementi delle narrazioni dei "vangeli canonici di Matteo e Luca" e anche moltissimi temi veterotestamentari: basta pensare all'immagine *esodale* della nube che accompagna la manifestazione divina o all'immobilità del mondo alla nascita di Gesù, così vicina al "fermati o sole" di Giosuè.

La loro classificazione moderna e contemporanea si basa su criteri riconoscibili, ma l'inclusione o l'esclusione di alcuni testi dipende ancora oggi anche dal punto di vista di chi propone le griglie e pubblica delle raccolte, analogamente a quanto operato dai compilatori delle liste antiche. La concezione moderna di apocrifi all'interno delle scienze bibliche prende avvio con l'opera di J.A. Fabricius che pubblicò una raccolta di scritti in due volumi (1703-1719), denominandoli appunto così. Dal 1981 un gruppo internazionale di studiosi (AELAC)²³ ha coniato il termine «letteratura cristiana apocrifa», che si è abbastanza attestato nonostante il precedente uso confessionale diversificato: nell'area della Riforma si indicano come apocrifi quegli scritti che la chiesa cattolica e ortodossa hanno accolto nel proprio canone ma non sono presenti in quello ebraico - *deuterocanonici* nella nomenclatura cattolica - mentre si usa chiamare *pseudepigrifi* gli scritti giudaici non presenti in nessuna delle raccolte canoniche, quegli stessi che vengono altrove indicati anche come *intertestamentari*

Come già osservato tuttavia la griglia assunta dai ricercatori condiziona la lista, che a propria volta determina la diffusione di alcuni testi più di altri: rispetto a Maria la Maddalena questo processo assume un notevole significato, perché ne indirizza la recezione, confinandone la memoria in contesti specifici, siano di studi femministi, di interpretazione spirituale²⁴ o di archeo/gossip, come accaduto con Dan Brown.

Nella classificazione ha rilevanza anche l'arco cronologico all'interno del quale si vuole mantenere la raccolta: la maggior parte degli autori è dell'opinione di limitare lo studio a testi antichi, cioè contemporanei alla grande tradizione patristica dei secoli IV e V o, dato lo stato molto mobile dei codici e delle rispettive varianti, comunque all'interno del I millennio, mentre altri si spostano in avanti fino a comprendere la contemporaneità. Acute in proposito le osservazioni di Pierluigi Piovanelli²⁵ in ordine a «un'ermeneutica apocrifa», in cui segnala e commenta le scelte che stanno alla base delle più grandi raccolte contemporanee (Hennecke e Schneemelcher in area tedesca, l'edizione *de la Pléiade* frutto dell'AELAC in area francofona) anche rispetto all'inclusione o meno di testi tardivi. Piovanelli propone di prendere in considerazione anche le opere contemporanee, perché tutte frutto di un medesimo processo di narrazione di sé attraverso la ricostruzione dell'origine.

In ogni caso l'attenzione storica e critica che ha caratterizzato il XX secolo impedisce di accontentarsi di un'unica ricostruzione del passato, qualunque essa sia. In particolare sospetta delle ricostruzioni ufficiali, legate a gruppi di potere che in qualche modo hanno ottenuto il primo piano.

²³ Il gruppo nasce francofono e la sigla è l'acronimo di *Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne* (<http://www2.unil.ch/aelac/>).

²⁴ Ad esempio quanto propone Jean-Ives Leloup, *Il vangelo di Maria. Myriam di Magdala*, Servitium, 2011 [originale: 1997].

²⁵ Pierluigi Piovanelli, *Qu'est-ce qu'un "écrit apocryphe chrétien", et comment ça marche?. Quelques suggestions pour une herméneutique apocryphe* in Pierre Geoltrain, *ou Comment "faire l'histoire" des religions? Le chantier des "origines", les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines* (Minouni - Ullern-Weitè edd), Brepols, Turnhout 2006, 173-186.

In questo orizzonte si sono diffusi usi di "apocrifo" diversi, che mantengono il significato di nascosto e di inautentico, ma li attribuiscono e distribuiscono diversamente: Nel primo caso, *apocrifo* può essere riferito ai soggetti e ai processi occultati nella tradizione ufficiale e in questo senso la teologa Ivana Ceresa afferma di cercare *donne apocrife*, cioè rimosse, sepolte nella storia, ma le cui tracce possono e debbono venire recuperate. Nel secondo significato, Maria Zambrano rovescia la questione: utilizzando apocrifo nel senso di inautentico, sostiene che ad essere apocrifa è la storia ufficiale, che tralascia persone ed eventi importanti: «la storia apocrifa - non per questo meno certa - che ricopre quella vera. Perché, sì, la storia apocrifa asfissa quasi costantemente quella vera, la storia che la ragione filosofica si affanna a rivelare e a stabilire e la ragione poetica a riscattare»²⁶. Emblematico un passaggio di *Delirio e destino*, in cui la locandiera afferma: «E' questa la disgrazia che abbiamo noi, in paesi tanto poveri e isolati, signore, signor gabelliere, o come Sua Grazia si chiama: succedono cose del genere e poi non abbiamo mai chi le racconti!»²⁷. In modo simile Mary Daly distingue tra una mistificante *avanscena*, e ciò che veramente conta, che i primi piani nascondono, la cui esistenza non ha prove documentarie robuste, ma la cui assenza non coincide semplicemente con l'inesistenza²⁸.

Nel volume miscelaneo da cui abbiamo tratto lo studio di Martìn Trutet su Egeria la chiave di interpretazione è ancora più generosa, nel senso di un recupero ampio dei temi e delle figure "marginalizzate". Van Oyen²⁹, d'altro canto, avanza l'idea di un "canone popolare", in riferimento alla diffusione nella predicazione, nella devozione popolare e nell'iconografia; la non inclusione di uno scritto nel canone dotto, dogmatico, non risponde sempre alle stesse preoccupazioni: altro sono elementi riconosciuti non corretti [eretici], altro sono tratti favolistici, fantasiosi, di curiosità che sono ritenuti non opportuni - ma la cosa è diversa. Ad esempio, i vangeli dell'infanzia rispondono a questa seconda tipologia, anche se non sono esenti da problemi, alcuni dei quali furono avvertiti acutamente nella chiesa antica; altri meno, forse in quanto parte di un orizzonte condiviso! Bovon, in maniera non dissimile, parla di "scritti di devozione (utili per l'anima)".

Nel processo appena descritto, a partire dal II secolo, idee, scritti e figure di garanzia formano un plesso unitario. L'opera di Papia di Gerapoli, dei cui cinque libri restano alcuni frammenti, è un esempio di quello che Norelli, seguendo Assman, chiama il passaggio da una memoria affettiva a una culturale. In primo piano stanno i testimoni diretti in una catena orale, ma le loro memorie sono poste per scritto. In Ireneo, testimone ma anche a propria volta elaboratore e diffusore di una importante tradizione in merito, questo processo viene a comporre l'idea di apostolicità. In questo senso si tratta di una questione estremamente seria, in quanto comprende anche un quadro di scritti pubblici e di convinzioni di base e solo all'interno di questo paradigma inserisce delle figure che ne garantiscano la continuità. Poiché tuttavia questi uomini vengono considerati in "successione apostolica", il sistema contribuisce anche allo stabilirsi di un'idea di apostoli a un tempo molto stretta e pericolosamente estesa: per quanto riguarda le origini infatti è riduttiva, in quanto conferma l'identità fra "dodici" e "apostoli", che non è affatto comune nei testi "canonici"³⁰. Diventa però estremamente generosa per quanto riguarda le epoche successive: pur non osando infatti chiamare "apostoli" coloro

²⁶ Maria Zambrano, *La tomba di Antigone*, SE, Milano 2014, 49 -50 [originale: 1967].

²⁷ Maria Zambrano, *Delirio e destino*, Raffaello Cortina, Milano 2000, 275 [originale 1989].

²⁸ Per le due citazioni rimando a: Luisa Muraro, *Il dio delle donne*, Mondadori. Milano 2003, 116; 118) «La maggior parte degli studiosi (non tutti) pensano che Platone l'abbia inventata per i suoi scopi. C'è una parte di studiosi che non vuole neanche occuparsi della questione, perché la considera "oziosa", non degna cioè della loro attenzione. A me invece interessa, perché a mezza strada fra l'esistenza storica documentata e l'inesistenza, in mezzo a date incerte, professioni senza nome, leggende oscure ci sono molte donne che mi interessano [...] gli esclusi rientrano nella categoria degli assenti e non possiamo in alcun modo farli passare per inesistenti».

²⁹ G. Van Oyen, *The Protoevangelium Jacobi: an apocryphal Gospel?* in *The Apocryphal Gospels within the context of Early Christian Theology*, (cit), 271-304.

³⁰ Sulla operazione lucana che contemporaneamente stringe la identificazione fra *apostoli e dodici* e mette in primo piano Pietro, senza soffermarsi sul rinnegamento, e sullo sfondo Maria Maddalena, si vedano, accanto allo studio di Marinella Perroni in questo stesso volume, le acute osservazioni di Ann Graham Brox, *Mary the First Apostle*,

che presiedono le chiese (vescovi/presbiteri nella terminologia ancora aperta presente in Ireneo), li colloca «nella successione degli apostoli» e dunque contribuisce a legare il gruppo che esercita l'autorità a genealogie autorizzate e viceversa.

Già negli scritti accolti nello stesso periodo nel canone i nomi e le qualifiche delle persone formano delle mappe non omogenee: fra queste ci sono i dodici, detti apostoli in prevalenza nell'opera lucana, e c'è il caso emblematico di Paolo, che non risponde per niente ai criteri offerti in Atti 1,21-22. Poi altri nomi, presenti a diverso titolo negli scritti: Nicodemo e Giacomo il fratello di Gesù, e "tutte" le donne: Marta e Maria di Betania, Maria Maddalena, Maria la madre di Gesù, Maria di Cleofa. I Vangeli accolti nelle chiese come canonici solo nel caso di Matteo sono riconducibili direttamente al nome di uno dei dodici, di cui non fanno parte né Marco né Luca, mentre è la tradizione a collegare in maniera consistente il Quarto Vangelo a Giovanni.

Se nei testi si trova l'eco di prassi diversificate, la lettura che ne viene prevalentemente fatta è ulteriormente orientata e selettiva: basterebbe osservare quanto riguarda una figura di spicco quale quella di Cefa/Pietro. Dall'antichità fino a oggi, soprattutto in occidente e nella versione cattolica, vengono messi in evidenza soprattutto i passi in cui ne emerge il ruolo - la confessione di Mc 8,29 e soprattutto Mt 16,16-18, o la precedenza nelle apparizioni del risorto in Lc 24,34 - e vengono lasciati in secondo piano i brani in cui compare come colui che non capisce, che ha piccola fede o addirittura rinnega Gesù. Questi ultimi infatti vengono letti al massimo in chiave edificante, per mostrare la sua capacità di pentimento e non hanno attinenza con il ruolo che si stabilisce in relazione a lui nelle chiese che vi si riferiscono in maniera particolare, Roma fra tutte. Il processo è esattamente l'inverso di quanto accade a Marta o a Maria la Maddalena: tutto ciò che le riguarda esce dal piano della istituzione e dell'autorità e diventa un fatto morale o spirituale o simbolico.

Pietro e Maddalena rappresentano i due poli estremi della parabola e sono spesso contrapposti anche nei testi di cui in questa seconda parte ci occupiamo, ma il processo si può riscontrare anche per altre figure: i conflitti che affiorano attorno ai tre detti "le colonne" (Cefa, Giacomo fratello di Gesù e Giovanni: Gal 2 nell'epistolario paolino) e a coloro che sono importanti in Atti (Giacomo, Pietro in Atti 15) o la figura del discepolo amato e della sua eredità giovannea fin nel cuore del dibattito del II secolo sulla pasqua quartodecimana³¹, sono un esempio di come alcune tradizioni si rifanno a una persona, che diventa poi l'eponimo di una genealogia autorizzante e suo *marker* specifico.

In questo senso un caso tipico è quello incontriamo a Edessa e che riguarda Tommaso *didimo*: il suo ruolo nel IV vangelo rappresenta uno snodo di una certa rilevanza, cui in occidente in specie fa eco soprattutto il rimprovero a chi non sa fidarsi abbastanza della catena dei testimoni. Ma una insistente tradizione siro-mesopotamica lo ricorda come evangelizzatore di quelle regioni e fa del suo appellativo "didimo" il segno di una inaudita prossimità a Gesù: gli sarebbe gemello proprio attraverso il suo richiedere una vicinanza maggiore al mistero della risurrezione. Anche le chiese dell'India, in particolare del Kerala, lo considerano loro evangelizzatore, denominandosi cristiani di S. Tommaso: latinizzati dai missionari del Saverio, oggi confluiscono nei riti siro malabaresi e siro malancaresi. Questa tradizione orientale, che vanta anche appunto sepolture, come in Egeria, e altri reperti archeologici, ha prodotto un ampio ciclo letterario, un *corpus* attribuito appunto a Tommaso, che va dalla raccolta di *loghia* in larga parte paralleli a quelli sinottici contenuti nel *Vangelo di Tommaso*, a *Atti di Tommaso* e a un *Vangelo arabo dell'infanzia*, il tutto in connessione anche con gli *Atti di Addai/Taddeo*. Tutto questo fa parte degli scritti non accolti nel canone, dunque apocrifi nella

³¹ Eusebio di cesarea nella Storia ecclesiastica riporta scambi epistolari del II secolo (Ireneo di Lione, Vittore di Roma, Policrate di Efeso) sulla data della pasqua annuale, la cui celebrazione era in Asia collocata il 14 di Nisan, nello stesso giorno della comunità ebraica, secondo una visione sintetica di marca giovannea, mentre a Roma era spostata alla domenica successiva. Entrambi gli schieramenti affermano di riferirsi alla tradizione degli apostoli, di Giovanni in particolare la parte asiatica, che enumera una quantità di "tombe", in risposta probabilmente a una analoga affermazione di Vittore che avrà vantato la sepoltura di Pietro e di Paolo. Ireneo «pacifico di nome e di fatto» afferma che «la diversità della prassi [del digiuno prepasquale= della data] confermò l'unità della fede».

accezione moderna del termine, e allo stato in cui possono oggi essere letti presentano diversi elementi dualistici, consistenti nel sospetto fino al disprezzo per la materialità e in particolare per la sessualità. Ciò che è praticamente impossibile decifrare è se le raccolte che li esibiscono hanno queste caratteristiche perché sono sorte così o se le hanno integrate perché gli scritti sono diventati patrimonio pressoché esclusivo di gruppi che avevano tali convinzioni. E a che altezza cronologica questo si è prodotto: cosa legge Egeria di Tommaso, verosimilmente dei suoi Atti?

Anche la figura di Pietro non è esente da un simile processo: nella raccolta canonica gli vengono attribuite la 1 e 2 Pt in forma pseudepigrafica e Papia gli riconosce la paternità ideologica del vangelo di Marco. Inoltre è protagonista di una ampia raccolta apocrifia (*Vangelo di Pietro, Atti di Pietro, Pseudoclementine*) che lo lega a Roma tramite vari episodi, tra cui il famoso *quo vadis*. confermandola, esattamente come i cristiani dell'India, anche con la presenza di sepolture. Del resto le "tombe" sono importanti anche nella summenzionata questione pasquale: Policrate di Efeso risponde a Vittore di Roma, che ha probabilmente vantato la sepoltura di Pietro e di Paolo a Roma, che se servono le tombe a supportare una tradizione, in Asia ce ne sono molte: Giovanni a Efeso, Melitone, Policarpo e le figlie di Filippo (Eusebio, *Storia Ecclesiastica* V,23-25). Le sepolture come meta di devozione nel IV secolo evidenziano una mappa apostolica ancora ampia: la pellegrina Egeria nei suoi viaggi programma la visita alle tombe di Tommaso a Edessa, di Giovanni a Efeso, di Tecla a Seleucia.

In questo caso però la chiesa di Roma, incurante che il *corpus* canonico non registri una presenza di Cefa nella città, ha assunto pienamente la tradizione presente negli atti apocrifi. La stessa chiesa si riferisce del resto anche alla memoria di Paolo, la cui presenza a Roma (Atti e epistola ai Romani con proposito di viaggio) è ben più saldamente documentata. Ma se nel V secolo papa Leone in contrasto con il canone 28 di Calcedonia avanza la memoria apostolica inclusiva petrino-paolina come luogo di autorizzazione di quella chiesa, nel III secolo latino già si era notato il netto prevalere della memoria romana di Pietro su quella di Paolo.

Per quanto riguarda i personaggi femminili si osservano dinamiche simili, ma con alcune caratteristiche peculiari. Da una parte ci sono le donne citate negli scritti "canonici". Oltre a Maria la madre, hanno un posto di rilievo Marta e Maria di Betania e Maria la Maddalena: a Marta non sono attribuite nell'antichità genealogie specifiche, nonostante il rilievo della sua figura e della sua professione di fede; Maria la Maddalena e il suo ruolo di fronte al risorto danno origine a una letteratura specifica, che però resta prevalentemente confinata in alcuni contesti, mentre in altri scritti, con una dinamica trasversale a diverse lingue e contesti, viene sostituita, con la complicità dell'omonimia, dalla madre.

Prima di affrontare i testi che sono menzionati da Egeria, bisogna almeno ricordare altri due dati complementari e in certo senso speculari: la scarsa fortuna di donne citate negli scritti canonici e la creazione di tradizioni su altre, che non vi sono nominate. Quanto alle prime, stando alle testimonianze superstiti, non si nota una genealogia di Priscilla col marito Aquila né di Giunia con Andronico, così come non ha spazio Febe "*diakonos*" della chiesa di Cencre a Corinto, che entra ad esempio nella tipologia delle figure diaconali femminili sono nell'Eucologio Barberini (VII secolo), mentre è assente nel rito di ordinazione delle diaconesse delle *Costituzioni apostoliche* del IV secolo. Succede invece il contrario per Tecla, la protagonista femminile degli Atti di Paolo, che in molti manoscritti sono del resto denominati piuttosto *Atti di Tecla*: su questi si tornerà nella tappa di Seleucia.

4.2 Edessa, fra Tommaso e Abgar

Due memorie emergono in maniera particolare a Edessa, città di grande importanza, sede tra l'altro della "scuola dei siriani" a cui aveva dato vita Efrem, al momento del suo trasferimento da Nisibi, dopo

la sconfitta di Giuliano nel 363: quella di Tommaso e quella dello scambio epistolare Abgar/Gesù³².

Il corpus che riguarda Tommaso è molto ampio e altrettanto la relativa bibliografia³³. Il Vangelo – che conosciamo tramite un Codice di Nag Hammadi, è una raccolta di 114 logia. Si conosce anche un “vangelo dell’Infanzia di Gesù” detto di Tommaso e gli Atti:

«Redatti ad Edessa (o comunque nella Siria orientale) nella prima metà del secolo III sono i soli dei cinque Atti apocrifi antichi che ci sono giunti integralmente in siriano e in greco (il siriano sembra la lingua originale, però la recensione greca a noi giunta sembra tarda, frutto di revisioni in senso ortodosso). Vi sono poi versioni in copto, latino, arabo, etiopico, armeno e georgiano. Si presentano come una raccolta composita che presuppone una elaborazione lunga e complessa: i racconti si sono progressivamente arricchiti di inni, preghiere, catechesi. Il caso più noto è costituito dall’*Inno della Perla* (Y. Tissot, in F. Bovon et alii (a cura di), *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, ed. Labor et Fides, Genève 1981, 223-232; Ed. in lingua francese, AELAC, *Écrits Apocryphes Chrétiens*, I, 1997, 1321-1470). Cfr. R. Burnet, *Les douze apôtres*, Brepols 2014, 515-529.

La presenza di Tommaso nelle fonti canoniche ha rilievo modesto, solo nel vangelo di Giovanni risalta in una domanda rivolta a Gesù (14,5) e soprattutto nella “scena del dubbio” (Gv 20,24-29). At Tommaso fa leva in modo inedito sul soprannome “didimo”, gemello e racconta l’apostolo come un “doppio” di Gesù, come una sua progressiva personalizzazione (già in AtTom 11 Gesù risorto appare sotto forma di Giuda/Tommaso e si dichiara “suo fratello”).

Struttura. Il testo procede secondo una alternanza di racconti, catechesi, preghiere. Rilevanti sono le narrazioni di iniziazione cristiana. unzione, battesimo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, eucaristia (secondo la dicitura caratteristica, spezzare l’eucaristia). Si possono distinguere due parti principali: dopo una introduzione (1-29), una prima parte è composta da racconti di miracoli, disposti in due sequenze parallele (30-61/ 62-81); la seconda parte si presenta come un ampio racconto di martirio, pure ordinato in due sequenze parallele; Tommaso è due volte incarcerato dal re Mazdai, due volte esce dal carcere in modo misterioso per conferire l’iniziazione cristiana (82-168). Questa seconda parte è più marcatamente encratita. L’epilogo (169-171) racconta brevemente una apparizione e guarigione postuma da parte dell’apostolo e il trasferimento delle sue reliquie verso Occidente. AtTom certifica così una antica tradizione circa la missione di Tommaso in India e “spiega” la presenza della tomba dell’apostolo a Edessa, dove la visitò anche Egeria nel suo pellegrinaggio (Viaggio 17,1)³⁴.

Nel racconto si possono riconoscere passaggi di grande rilievo, sorta di punti vertice:

- La scena di apertura è *una scena di missione* (partenza-invio/ripartizione...), che ha in AtTom la attestazione più antica. Ricorre poi in AtFil 94-95 e in riscritture successive (AtTom B...), analizzate comparativamente da J.-D. Kaestli³⁵. La comparazione tra AtTom e la sua riscrittura (B), mostra un cambio di iniziativa: mentre nella redazione antica sono gli apostoli che si

³² Han J. W. Drijvers, *Apocryphal Literature in the Cultural Milieu of Osrhoëne*, in *Apocrypha* <https://doi.org/10.1484/J.APOCRA.2.301308>, 231-248; *Els Rose*. (2016) *Thomas peregrinus. The Apostle as Stranger in the Latin Apocryphal Acts of Thomas*. *Apocrypha* 27, 161-175

³³ Bovon F. (dir.), *Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, ed. Labor et Fides, Genève 1981. Gounelle R., *Actes apocryphes des Apôtres et Actes des Apôtres canoniques*, in *RHPR* 84(2004)1, 3-30; 4, 419-441.

³⁴ R. Burnet, o.c., pp. 515-520, legge AtTom come un racconto in tre atti : I. Vocazione e *viaggio* con approdo a un banchetto di nozze a Sandarouk; II. *Presso il re Goudnaphar*, “costruzione” del palazzo nel cielo attraverso la carità ai poveri, conversione del re; III. Miracoli/vittoria contro i demoni, conversione di Magdonia, parente del re Madzai, difficoltà con il marito Karish. Duplice imprigionamento dell’apostolo, iniziazione cristiana per convertiti. Martirio di Tommaso ad opera di Madzai. Epilogo.

³⁵ Les scènes d’attribution des champs de mission et de départ de l’apôtre dans les Actes apocryphes, in F. Bovon et alii, *Les actes Apocryphes des apôtres*, ed. Fides et Labor, Genève 1981, 249-264.

ripartiscono i campi di apostolato, in B è il Signore che li assegna loro attraverso l'estrazione della sorte (rilettura di At 1,8, interesse di chiese a mettere in campo una loro peculiare radice apostolica, garanzia della fede e legittimazione di particolarità...). La scena descritta in AtTom 1-3 ricalca il modello biblico della vocazione/missione: appello/invio, difficoltà/obiezione, conferma. Ha tratti peculiari (romanzzati o teologia in forma narrativa o le due insieme?): Tommaso è ricondotto a riconoscersi come "schiavo" del Signore, che lo ha venduto in visione al mercante indiano Habban alla ricerca di un carpentiere abile per l'edificazione di un palazzo per il re Goudnaphar (tema paolino dell'apostolo come *doulos* di Cristo).

- Il racconto del martirio (164-170), segue un'ultima eucaristia (la quinta in AtTh) che conclude l'iniziazione cristiana di un gruppo della casa del re Midzai, moglie e figlio. Tornato spontaneamente (e miracolosamente) in prigione tiene un discorso di addio (159-160), poi compare in tribunale davanti al re Madzia (163) che pronuncia la condanna (164). Il racconto del martirio, fuori della città, su un monte, dà rilievo alla somiglianza con la morte di Gesù.
- La lenta "conversione" della famiglia del re Midzai, attraverso le donne: prima Migdonia (a partire dal par. 82), moglie di Karish, parente del re, poi la sua nutrice, Narchia, attraverso lunga catechesi e finalmente il battesimo e l'eucaristia (121). Durante questa sequenza la reazione di Karish porta all'imprigionamento di Giuda Tommaso che incarcerato, al termine della preghiera canta "l'inno della perla" (108-113). Sotto la storia di un giovane principe inviato dall'oriente, sua patri, in Egitto per recuperare l'unica perla che giace negli inferi custodita da un serpente è raccontato il dramma dell'esistenza umana, secondo una trasparente visione gnostica. Non è facile riconoscere la funzione di questo canto: forse intende esplicitare il senso dell'annuncio di salvezza che l'apostolo va facendo, o forse si tratta di inserzione da parte di un gruppo gnostico³⁶. Si riconoscono facilmente i due tempi del dramma: l'invio/dimenticanza/smarrimento; risveglio, ricupero della perla, ritorno nella casa paterna, tipici della soteriologia gnostica.
- Poi si converte Terza, moglie del re Midzai, informata dal marito di quanto accaduto a Karish (n. 134-135). Recatasi da Giuda Tommaso ne accoglie l'annuncio (137). Poi è la volta di Vizan, figlio di Madzai (140) che riceve il battesimo e partecipa dell'eucaristia(157-158). In questa occasione è Magdonia che fa l'unzione sulle donne che vengono battezzate.»³⁷

Quanto alla corrispondenza fra **Abgar di Edessa e Gesù**, Eusebio, HE I, 13 è il più antico testimone: Egeria dice di averne già una copia in patria. In greco? In una versione latina precedente a quella di Rufino? Anche la *Dottrina di Addai* [=Taddeo] ne riporta una versione siriana, con la lettera di Abgar sostanzialmente simile, diversa risposta di Gesù, riportata da Anania/Hannan

5. Anche di questo abbiamo una testimonianza scritta che proviene dagli **archivi di Edessa**, che era allora una città regale: e infatti nei documenti pubblici che si trovano là, sono raccolti gli atti antichi e quelli del tempo di Abgar e si trova conservata questa storia da allora fino ad oggi. Ma nulla potrebbe essere più convincente che sentire il contenuto delle lettere stesse che, **dopo averle prese dagli archivi, abbiamo tradotto dal siriano**, letteralmente, in questo modo.

Copia della lettera scritta dal toparca Abgar a Gesù ed a lui mandata dal corriere Anania a Gerusalemme: 6. "Abgar, figlio di Uchamas, toparca, saluta Gesù, il buon Salvatore, apparso nella regione di Gerusalemme. Ho sentito parlare di te e delle tue guarigioni, che tu compi senza medicinali ed erbe. Come infatti narrano, tu fai vedere i ciechi, camminare gli zoppi, purifici i lebbrosi, scacci gli spiriti impuri e i demoni, guarisci coloro che sono tormentati da lunghe malattie e risusciti i morti.

7. Avendo udito tutto questo sul tuo conto, io mi sono profondamente convinto che l'una o l'altra di queste cose è vera: cioè che tu sei Dio ed essendo sceso dal cielo fai queste cose, oppure le fai perché sei Figlio

³⁶ Versione italiana con testo greco a fronte a cura di C. Angelino, ed. il Nuovo Melangolo, Genova 2005 (I ed. 1987); solo versione it. in A. Orbe (a cura di), *Il Cristo*, vol. I, testi teologici e spirituali dal I al IV secolo, Milano-Roma 1985, 106-109.

³⁷ Intero passaggio di Giuseppe Laiti, pro manuscripto

di Dio.

8. Per questo motivo, dunque, ti ho scritto, pregandoti di prenderti la pena di venire da me e guarirmi del male che ho. Ho udito infatti che i Giudei mormorano contro di te e vogliono farti del male. La mia città è molto piccola, ma è onesta e basterà per tutti e due”.

Risposta di Gesù al toparca Abgar per mezzo del corriere Anania:

10. “Beato sei tu, per aver creduto in me, pur non avendomi visto. Giacché è scritto di me che coloro che mi hanno visto non crederanno in me, perché coloro che non mi hanno visto possano credere e vivere. Quanto a ciò che tu mi scrivi, di venire da te, bisogna che io compia quaggiù tutto ciò per cui sono stato mandato e dopo averlo così compiuto, torni da colui che mi ha inviato. E quando sarò stato assunto in cielo, ti invierò uno dei miei discepoli per guarirti della tua sofferenza e dare la vita a te e ai tuoi”.

11. A queste lettere era aggiunto anche questo in lingua siriana: “Dopo l'ascensione di Gesù, Giuda, detto anche Tomaso, mandò ad Abgar l'apostolo Taddeo, uno dei settanta. Giunto là, si fermò presso Tobia, figlio di Tobia. Appena si seppe della sua venuta, Abgar fu informato che era giunto là un apostolo di Gesù, come gli era stato promesso.

12. Taddeo cominciò, dunque, a guarire ogni malattia ed infermità con la potenza di Dio, cosicché tutti erano stupiti. Come Abgar ebbe appreso le meraviglie e i miracoli che quello faceva e le guarigioni che compiva, si convinse che egli fosse proprio colui riguardo al quale Gesù gli aveva scritto: Quando sarò stato assunto in cielo, ti invierò uno dei miei discepoli per guarirti della tua sofferenza. 13. Egli mandò dunque a chiamare Tobia, presso il quale si trovava l'apostolo e gli disse: "Ho sentito dire che un uomo possente è venuto ad abitare presso di te. Conducilo da me .

Ritornato da Taddeo, Tobia gli disse: Il toparca Abgar dopo avermi fatto chiamare, mi ha detto di condurti presso di lui perché tu lo guarisca”.

E Taddeo gli rispose: “Ci andrò, perché sono stato mandato presso di lui con la potenza di Dio

14. “Il giorno seguente all'alba Tobia prese con sé Taddeo e si recò da Abgar. Quando entrò, si trovavano là, in piedi, attorno al toparca i suoi notabili. Fin dal suo arrivo, una grande visione comparve sul volto dell'apostolo Taddeo dinanzi agli occhi di Abgar; e a questo spettacolo Abgar adorò Taddeo e la cosa sorprese tutti gli astanti, poiché essi non avevano visto nulla, ma la visione era apparsa solo ad Abgar. !5 Il quale domandò a Taddeo: Sei proprio tu un discepolo di Gesù, Figlio di Dio, che mi ha detto: Ti invierò uno dei miei discepoli che ti guarirà e ti darà la vita?”.

E Taddeo gli rispose: "Poiché hai avuto grande fiducia in colui che mi ha mandato, per questo motivo sono stato inviato presso di te. E se ancora credi in Lui, le richieste del tuo cuore si compiranno secondo la tua fede. I,13

Da notare che questa versione del testo parla di una “visione”, invece nel Sinassario Edesseno si dice che insieme alla lettera Hannan recò un lino con impressa l'immagine *acheropita* del Volto del Signore, che avrebbe dato origine al *Mandilion* edesseno, la cui vicenda si accompagna e a tratti si sovrappone sia a quella della *Veronica*³⁸ che a quella della *Sindone*: Georg Gharib, *Icone di Cristo: storia e culto*, Città Nuova 1993, 41-57. Si lega a questo anche l'immagine venerata a Genova in San Bartolomeo degli Armeni: impossibile l'“autenticità edessena”³⁹, ma comunque interessante. Il testo prosegue con una omologia di Taddeo, intessuta di diversi riferimenti neotestamentari

³⁸ In HE VII.17-18 Eusebio ricorda che a Cesarea di Filippo (Paneade) si ricordava la casa della emorroissa e c'era una bassorilievo in brozo che raffigurava sia lei che Gesù.

³⁹ <http://aracneeditrice.com/pdf/9788825525380.pdf>

4.3 Charran, Nisibi e Ur: Abramo e le matriarche

Questa sezione dell'Itinerario, pur mantenendo molte delle caratteristiche già evidenziate – luoghi biblici, coerenza fra pericope/visita/preghiera e curiosità per i particolari – ha un andamento anche un po' diverso:

dal punto di vista letterario, per la maggiore vivacità dei dialoghi

dal punto di vista dei personaggi biblici, per la consistente presenza dei nomi delle donne Storia sacra (in precedenza, ricordiamo solo.. la moglie di Lot!) : Sara insieme a Abramo, Rebecca, Rachele e Lia (si veda il commento di Martìn Trutet)

dal punto di vista della sovrapposizione e risemantizzazione dei luoghi di culto, ma anche della convivenza di religioni diverse: ebrei, cristiani, pagani

sempre estrema attenzione alle presenze monastiche, in questo caso “solitari” che scendono per la sinassi solo in precise circostanze

Sui monaci mesopotamici, come già ricordato, si può considerare anche l'emergenza del fenomeno denominato *messaliano*: verosimilmente un eteronimo: termine di origine siriana derivato da *mesallean*, connesso al verbo pregare. Hanno ricevuto altri eteronimi, legati agli iniziatori del movimento (es *adelfiani*, cfr. Teodoreto di Cirro, *Storia ecclesiastica* 4,11): ma sembra che l'autonimo fosse *pneumatikoi*, spirituali. E' ancora Teodoreto che dà informazione sul sinodo di Side (390) in Licaonia, presieduto da Anfiloquio di Iconio a cui però, ad esempio, Gregorio di Nissa non partecipò. Efeso (431) riporta alcune tesi tratte da un libro, *Ascetikon*, che sembra essere frutto del movimento. Le tesi contestate sono di tipo sacramentale e spirituale (maggiore efficacia della preghiera rispetto al battesimo, *impeccantia*), fra cui l'idea dell'esperienza dello Spirito “in piena certezza”, e di tipo disciplinare: vivono in povertà e di elemosina, sono uomini e donne e lasciano “che le donne presiedano anche agli uomini” (così Timoteo di Costantinopoli).

Gli studi attorno a questo complesso movimento si intrecciano con il dossier che riguarda il *corpus* (pseudo)macariano. Diversi contributi del secolo scorso (Dörries, Jaeger, Staaats, Canévet) hanno collegato questi scritti per un versante agli scritti messaliani, in particolare al nome di tale Simeone di Mesopotamia, per altro versante a Gregorio di Nissa. Uno scrittodi quest'ultimo *de istituto christiano* è straordinariamente simile alla *Grande Lettera*, di Pseudo/Macario - Simeone: chi ha copiato? sembra che la soluzione più sicura sia quella che dà la precedenza alla Grande Lettera. Cosa spinge il grande cappadoce a ispirarvisi?

Le omelie dello PsMacario sottolineano che perché vi sia discernimento è necessario vi sia stata un'esperienza spirituale profonda: “Una cosa è disquisire del pane e della tavola, altra mangiare il pane, gustarne il sapore ed esserne fortificati in tutto il corpo. Una cosa è parlare di una dolcissima bevanda, altra andare ad attingere alla fonte stessa e saziarsi assaporandola (...) Così anche nelle cose spirituali. Una cosa è discorrere in forza di una qualche conoscenza e comprensione, un'altra possedere il tesoro, la grazia, il gusto, l'energia dello Spirito santo nella sua essenza, nella pratica, in piena certezza, nell'uomo interiore e nel cuore” (27,12). E necessario “aver assaggiato il miele” e distinguere “l'erba amara dalla lattuga”(om 17,2).

In questa prospettiva si colloca l'atteggiamento di Gregorio che, diversamente da Anfiloquio, da Epifanio e da Timoteo di Costantinopoli, dichiara di queste donne e questi uomini: “camminano nel nostro stesso spirito...come Abramo hanno lasciato la loro terra, la loro famiglia, il mondo e volgono gli occhi verso il cielo... in essi opera l'unico Spirito che distribuisce i suoi doni come a lui piace”⁴⁰.

4.4 Da Antiochia a Seleucia d'Isauria

Anche questa sezione, pur mantenendo il metodo di “coerenza”, lascia trapelare elementi personali, quanto meno nell'amicizia con Marthana. I due temi che lascia tuttavia affiorare – diaconesse e Atti di Tecla – invitano a una sosta appena un po' ampliata

⁴⁰ Gregorio di Nissa, *In suam ordinationem*, GNO 9, 338, cit *Spirito e fuoco...*, 19.

4.4.1 La santa diaconessa Marthana, igumena di un monastero “doppio”

La documentazione relativa a Marthana fa parte del cospicuo dossier sulle diacone(sse) nella Chiesa antica – felicemente reso nello studio di Moira Scimmi in senso teologico fondamentale: come la teologia del ‘900 ha letto le fonti corrispondenti? . Nello stesso tempo, può trarre vantaggio da una sua collocazione in quadro più ampio.

*Osservazioni sul gruppo diaconale in Tradizione Apostolica, Didascalia siriaca e Costituzioni Apostoliche*⁴¹

Secondo *Tradizione Apostolica* il diacono è ordinato «al servizio del vescovo per fare quello che questi gli indica»⁴². A questa laconica indicazione non aggiunge molto lo schema della preghiera di ordinazione riportato di seguito: si chiede “spirito di grazia, zelo e diligenza” per il “servizio della Chiesa” e per “presentare nel santuario ciò che viene offerto da colui che è stato stabilito tuo sommo sacerdote”.

Questa scarna presentazione rende ancora più interessanti le pagine che a questo ruolo dedicano le *Costituzioni Apostoliche*, opera compilatoria della fine del IV secolo di ambiente siriano occidentale⁴³: i primi 6 libri inglobano, con ampliamenti e adattamenti, uno scritto del secolo precedente, la *Didascalia siriaca dei 12 apostoli*; il libro VII rielabora la *Didaché*, e l’VIII la *Tradizione Apostolica*. In questo scritto i passi riferiti ai diaconi sono molteplici e non univoci, anche in dipendenza dalle fonti utilizzate. Pur con l’avvertenza, dunque, di non cercare un “sistema” in uno scritto che lo ignora, si possono raccogliere alcune osservazioni sul ruolo dei diaconi e sulle preghiere di ordinazione, con i riferimenti scritturistici che li sostengono.

Il gruppo diaconale

Nel II libro, in dipendenza dalla *Didascalia*, vengono presentati i diversi ministeri: prima il vescovo, il cui ruolo è fortemente enfatizzato, poi i diaconi e infine i presbiteri⁴⁴. In questo contesto

⁴¹ C.Simonelli, *Senza provare vergogna. Osservazioni sul gruppo diaconi/diaconesse nelle Costituzioni Apostoliche*, RdT 2 (2001) 275-281. Importante il saggio di M. Scimmi, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*, Glossa, Milano 2004 il cui oggetto, in prospettiva teologico-fondamentale, non sono tanto le fonti antiche – peraltro riportate con acribia - quanto i presupposti tematici e metodologici con cui viene affrontato il tema nella storiografia del secolo appena trascorso. Nel 2016 e 2017 sono stati pubblicati diversi contributi al tema, data la costituzione di una apposita Commissione: in area italiana M.Scimmi – C. Simonelli, *Donne diacono? La posta in gioco*, Messaggero, Padova 2016; S. Noceti (ed), *Diacone. Quale ministero per quale chiesa?*, Queriniana, Brescia 2017.

⁴² “Quando si ordina un diacono, sia scelto nel modo già detto, il solo vescovo gli imponga le mani, come abbiamo prescritto. Nell’ordinazione del diacono solo il vescovo imponga le mani, perché non è ordinato al presbiterato, ma al servizio del vescovo per fare quello che questi gli indica. Difatti non prende parte del consiglio del clero, ma amministra e segnala al vescovo ciò che è necessario, né riceve lo spirito comune del presbiterato del quale partecipano i presbiteri, ma quello che gli è conferito per il potere del vescovo” (TA 8: Pseudo-Ippolito, *Tradizione apostolica*, a cura di E. Peretto, Roma 1996,114). Riguardo all’iter complesso del documento e quindi alle difficoltà connesse alla sua interpretazione e collocazione, cfr. E. Peretto, *Introduzione*, in Pseudo-Ippolito, TA..., 17-29.

⁴³ Testo in SChr. 320; 329; 336. Edizione e commento a cura di M. Metzger, che così divide l’introduzione: *Genere letterario, origine di CA e tradizione manoscritta* in SChr 320, 13-94, *Teologia e istituzioni ecclesiali di CA* in SChr. 329, 10-110; *Gli 85 canoni apostolici* in SChr. 336, 9-12. Dati interni alla compilazione la fanno collocare alla fine del IV secolo ma non oltre il 380 perché non appaiono riferimenti a sinodi posteriori a tale data. Lo studio della terminologia e della teologia dell’opera rimanda ad un ambiente tradizionalista, che non utilizza la terminologia nicena, ma neanche espressioni tipiche delle comunità ariane, nonostante la cristologia arcaizzante e il ruolo nettamente subordinato attribuito allo Spirito (cfr. ad esempio, il testo riportato alla nota 5). Alla fine del secolo esistevano in Antiochia diverse comunità non in comunione tra loro, a seguito della controversia ariana, e delle vicende relative al contestato episcopato di Melezio (M.Simonetti, *Melezio*, DPAC II, 2205-6). Cfr. M. Metzger, *Introduzione...*, SChr. 320,61-62.

⁴⁴ Cfr CA II,26,4-7 in questo ordine, più spesso però (cfr anche II,26,3) e soprattutto nell’VIII libro, i presbiteri precedono i diaconi nell’enumerazione. Cfr M. Metzger, *Introduzione...*,SChr. 329, 44.

viene rielaborata anche la prospettiva proposta nella lettera ai Magnesi dell'epistolario ignaziano⁴⁵, ed ogni ruolo è letto come rimando, ombra, segno del venirci incontro di Dio nella Storia della Salvezza: il vescovo rimanda al Padre, il diacono a Gesù Cristo, la diaconessa allo Spirito Santo e i presbiteri al collegio degli apostoli⁴⁶.

Non è tuttavia l'unico contesto in cui si parla dei ministeri e del loro concreto esercizio. Particolarmente interessante si rivela, ad esempio, un passaggio del III libro (III,19,1-7) che affronta l'argomento del ruolo del gruppo diaconale⁴⁷, includendo all'interno della sezione anche le indicazioni sul battesimo. I compiti dei diaconi e delle diaconesse sono ampi e comprendono l'annuncio, l'ospitalità, la cura e il servizio concreto dei poveri:

"Che i diaconi siano irreprensibili in tutto, come il vescovo, solo più diligenti e in numero proporzionato all'importanza della chiesa, perché possano prendersi cura dei malati e dei poveri (*toîs adynátois hypēreteîsthai dýnōntai*) come operai che non provano vergogna; la diaconessa (*hē gynē tās gynaiikas*) si prenderà cura del servizio verso le donne ed entrambi (*amphóteroi*) si occupino dell'annuncio, dell'accoglienza degli stranieri, del servizio, della cura (*pròs anghelian, ekdēmian, 48 hypēresian, douleían*), come ha dichiarato da parte del Signore il profeta Isaia: '(Il Signore vorrà) giustificare il giusto mio servo che offre bene il suo servizio ai molti' (Is 53,11, citato secondo la LXX).

L'accento prevalente è sulla necessità di farsi carico delle situazioni di indigenza, "senza provare vergogna". Anzi, l'insistenza con cui questo concreto servizio viene raccomandato fa sospettare che si tratti di un aspetto niente affatto scontato: non si può pertanto concludere che la *prescrizione* corrisponda concretamente alla *descrizione* del ruolo effettivamente esercitato. L'ampio sviluppo, comunque, rivela il fondamento cristologico del ruolo diaconale:

"Ciascuno dunque riconosca la sua funzione e l'eserciti con zelo, in accordo di mente e di cuore, sapendo qual è la retribuzione del servizio. Non provino dunque vergogna del servizio ai poveri (*toîs deoménois*), ma secondo l'esempio di nostro Signore Gesù Cristo, che non è venuto per essere servito ma per servire e per dare la sua vita in riscatto per i molti" (Mt 20,28), agiscano anch'essi così. Anche se fosse necessario dare la vita per un fratello, non esitino, perché nostro Signore Gesù Cristo non ha

⁴⁵ Ignazio, *Magnesi*, VI,1. All'ambiente di Costituzioni Apostoliche bisogna probabilmente ascrivere anche l'attività dell'interpolatore dell'epistolario ignaziano: cfr. M. Metzger, *Introduzione...*, SChr. 320,32.

⁴⁶ "Il diacono lo (il vescovo) assisterà come Cristo il Padre, lo serva in tutto in modo irreprensibile, come Cristo, che non fa niente da se stesso, ma sempre quello che piace al Padre. La diaconessa sia onorata da voi come "tipo" dello Spirito Santo (*hē diakonos eis týpon tou hagiou pneúmatos...*), non parla infatti e non fa niente senza il diacono, come lo Spirito Santo non fa niente da se stesso, ma, glorificando Cristo, compie la sua volontà" (CA II,26,5-6: il testo amplia con le sottolineature "subordinazioniste" quello più essenziale della Didascalia: "(episcopus) loco Dei regnans sicut Deus honoretur a vobis, quoniam episcopus in typum Dei praesidet vobis. Diaconos autem in typum Christi adstat; ergo diligatur a vobis. Diaconissa vero in typum sancti spiritus honoretur a vobis. Presbyteri etiam in typum apostolorum spectentur a vobis." (II, 26,4-7, in Fr. R. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbornae 1905 (rist. anast. 1979), 104).

⁴⁷ Cfr. anche E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica. I primi tre secoli*, Milano 1997: i testi della *Didascalia* alle pp. 622-624; 631-634. Nelle pagine introduttive la trattazione sui diaconi (pp.106-109) è separata da quella sulle diaconesse (pp. 191-194), inserita nel capitolo "Donna, carismi, ministeri".

⁴⁸ L'espressione *amphóteroi pròs anghelian* è un'aggiunta propria di CA, che non compare in Didascalia: cfr Fr.R. Funk, *Didascalia...*, 212-215; cfr. E. Cattaneo, *I ministeri...*, 633. Secondo Vagaggini, tuttavia anche il corrispondente passaggio di Didascalia (in cui corrisponde a III,12-13) si riferisce "tanto ai diaconi che alle diaconesse: cosa non abbastanza osservata". Come esempio di lettura che trascura il riferimento inclusivo rimanda al Gryson (*Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux 1972, 75-79), che di fatto è invece la fonte di molta letteratura secondaria sull'argomento: C. Vagaggini, *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*, in "Orientalia Christiana Periodica" 40 (I/1974), 148 e nota 3. Il termine "anghelia" è del resto estremamente generico: Vagaggini lo traduce "portare messaggi" (*L'ordinazione...*, 167); M. Metzger "la proclamazione" (SChr. 329, 161).

esitato a dare la sua vita per i suoi amici (Gv 15,13), come lui stesso ha detto.”

Questa prospettiva viene ribadita attraverso altre citazioni bibliche, fra cui emerge per ampiezza ed importanza la narrazione evangelica di Gv 13,1-20:

“Se dunque il Signore del cielo e della terra tutto ha sopportato a causa nostra, come potete voi esitare ad assicurare il servizio agli indigenti, voi che dovete essere imitatori (*mimētai*) di colui che a causa nostra ha assunto il servizio, la povertà, le piaghe e la croce? E' necessario dunque che voi serviate i vostri fratelli, come imitatori di Cristo, che ha detto: "Chi fra voi vuol essere grande, sia vostro servitore (*diákonos*) e chi fra voi vuol essere il primo, si faccia vostro servo (*doúlos*)" (Mt 20, 26-27). Così lui stesso ha realizzato il buon servizio dei molti (Is 53,11, citato secondo la LXX) e non a parole. Infatti, preso un asciugatoio, se lo cinse, poi versò l'acqua nel catino e venne e lavò i piedi a tutti noi e li asciugò con l'asciugatoio. Facendo questo, ci ha mostrato la tenerezza del suo amore fraterno (*tò tēs philadelphias agapētikón*), perché anche noi agiamo nello stesso modo gli uni verso gli altri. Se dunque il nostro Signore e Maestro si è così abbassato, come potete voi aver vergogna a fare lo stesso verso i poveri e i malati, dal momento che siete operai al servizio della verità e difensori della fede? Compilate dunque il vostro servizio con tenerezza e rispetto (*agapētikôs*), senza mormorare e protestare. Voi non agite infatti per gli uomini, ma per Dio ed è da lui che riceverete la ricompensa per il vostro servizio, nel giorno i cui sarete "visitati" (*en hēmērai episkopēs hymôn*).

L'ultima osservazione riconduce quanto affermato prima al contesto più generale della collaborazione del gruppo diaconale con il vescovo:

“Bisogna perciò che voi diaconi facciate visita a coloro che ne hanno bisogno e che segnaliate al vescovo coloro che sono nel bisogno; voi siete infatti la sua anima e i suoi sensi, diligenti e docili verso di lui come verso un padre ed un maestro”.

Le preghiere di ordinazione

Il sintetico riferimento alla preghiera di ordinazione del diacono presente in TA viene rielaborato ed ampliato nell'VIII libro delle *Costituzioni* (VIII,17,1-20,2), che mantiene l'ordine della sua fonte (vescovo, presbiteri, diaconi), presentando però per questi ultimi una doppia preghiera, una per gli uomini e una per le donne⁴⁹. Le due preghiere sono introdotte in modo simile e, pur con significative divergenze, presentano la stessa struttura. Rileveremo prima gli elementi paralleli, poi le differenze, sottolineando in particolare la diversa tipologia biblica di riferimento.

Si può innanzitutto osservare che, come è caratteristica di questo scritto, l'imposizione delle mani per le “ordinazioni”⁵⁰ è indicata come *cheirotonía*, termine presente nei titoli⁵¹ per i primi quattro ministeri (dal vescovo alla diaconessa) e utilizzata nel testo, come sostantivo o nella forma verbale, per il vescovo, i presbiteri, i diaconi, i suddiaconi ed esclusa esplicitamente, seguendo il

⁴⁹ Per le diaconesse, cfr. C. Vagaggini, *L'ordinazione...*, 163-173. Vasto repertorio di fonti ed acuta lettura in M.Scimmi, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*, Glossa Milano 2004.

⁵⁰ Cfr. P. Van Beneden, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313*, Louvain 1974.

⁵¹ Nella maggior parte dei manoscritti compaiono anche i titoli: cfr. M. Metzger, *Introduzione...*, SChr. 320, 89s.

documento fonte, per i confessori, le vergini, le vedove, gli esorcisti⁵². In tutti i casi, comunque, si chiede che il vescovo “imponga le mani”⁵³: nelle due preghiere che stiano esaminando, assistito dai presbiteri e dai diaconi nella prima, dai presbiteri, dai diaconi e dalle altre diaconesse nella seconda:

“Quanto all'ordinazione (*cheirotónias*) del diacono, io Filippo, dispongo: il diacono, o vescovo, lo costituirai imponendogli le mani (*epitheîs autôî tàs cheîras*), assistito da tutto il presbiterio e dai diaconi“.

“Quanto alla diaconessa, io Bartolomeo, dispongo: O vescovo, imponile le mani (*epithêseis autêi tàs cheîras*) assistito dal presbiterio, dai diaconi e dalle diaconesse”.

Sono inoltre perfettamente sovrapponibili la menzione del “tuo/a servo/a che ti è proposto/a per il diaconato”⁵⁴ e si corrispondono, pur nella forma leggermente diversa, le richieste di renderli degni/e per il ministero indicato.

La struttura delle due preghiere, pur essendo evidentemente simile, presenta un diverso equilibrio fra le sue parti. L'invocazione della preghiera per il diacono ha un ampliamento breve e generico, composto da apposizioni semplici – “Dio onnipotente, verace e veritiero, munifico verso tutti coloro che ti invocano nella verità, mirabile nei tuoi disegni, sapiente nel pensiero, potente per la forza” – e si apre subito all'invocazione dello Spirito su colui che “è proposto per il diaconato”, petizione che contiene come motivazione il riferimento al *tipo* del diacono, Stefano, esplicitamente indicato come protomartire e imitatore della passione:

“Esaudisci la nostra preghiera, Signore ed ascolta la nostra supplica e fa risplendere il tuo volto sopra il tuo servo che è qui e che ti è proposto per il diaconato, riempilo di Spirito e di potenza, come hai riempito Stefano primo martire ed imitatore della passione del tuo Cristo”.

La seconda parte della petizione chiede che il nuovo diacono sia in grado di compiere degnamente il compito che gli è affidato e lascia intravedere un possibile “progresso”, indicato come possibilità di essere trovato degno di un “grado superiore” (*meizonos axiôthênai bathmoû*):

“Concedigli di compiere degnamente il ministero che gli è affidato, senza deviazione, né onta, né motivo di biasimo, e sia così trovato degno di un grado superiore.

Te lo chiediamo per la mediazione del tuo Cristo, il tuo Figlio unigenito, per mezzo del quale a te sia gloria, onore e adorazione nello Spirito Santo, per tutti i secoli. Amen.”

Nella preghiera per la diaconessa invece l'invocazione si amplia in ben quattro relative, che fanno riferimento alla creazione dell'uomo e della donna, alla tipologia delle profetesse dell'Antico Testamento, alla nascita di Gesù Cristo “da donna”, alla presenza di donne all'entrata della Tenda:

“Dio eterno, Padre del Signore nostro Gesù Cristo,
che hai creato l'uomo e la donna,
che hai riempito di Spirito Miriam, Debora, Anna e Hulda,
che non hai ritenuto indegno che il tuo figlio unigenito nascesse da una donna, tu che nella tenda della testimonianza e nel tempio hai istituito delle guardiane delle tue sante porte...”.

⁵² Il termine *cheirotésia* è invece riservato all'imposizione delle mani nel rito battesimale, per la riammissione dei penitenti, o le benedizioni dei catecumeni o del popolo in generale: come esempio rispettivamente dei tre ambiti, cfr VII,44,3; II,18,7; VII,39,1.

⁵³ Fa eccezione solo l'ordinazione del vescovo, in cui il gesto è sostituito da quello, analogo, di imporre sul capo dell'ordinando i Vangeli (CA VIII,4,6).

⁵⁴ Rispettivamente, *epi tòn doûlón sou tónde, tòn procheinizóménón soi eis diakonían – epi tèn doûlên sou tèn de tèn procheinizóménên eis diakonían*.

Attraverso l'espressione tecnica "tu stesso adesso" (*autòs kai nÿn*)⁵⁵ viene introdotta la petizione, in cui non compaiono altri riferimenti alla tipologia biblica, ma che si allarga a richiedere anche la purificazione della carne e dello spirito:

"guarda questa tua serva che è qui, che ti è proposta per il diaconato, e donale il tuo Spirito santo e purificala da ogni impurità della carne e dello spirito perché possa compiere degnamente il ministero che le è affidato, a gloria tua e a lode del tuo Cristo, per mezzo del quale a te sia gloria ed adorazione nello Spirito Santo per tutti i secoli. Amen

La differenza più vistosa⁵⁶ fra le due preghiere consiste dunque nella diversa tipologia di riferimento: un modello diaconale per gli uomini e un modello profetico per le donne. Nel caso della seconda preghiera colpisce, ancora di più del numero delle proposizioni relative, il riferimento alla creazione della donna e dell'uomo e alla nascita da donna del Figlio: quasi che ci fosse necessità di mostrare la "dignità" delle donne e quindi la legittimità del loro ruolo. Questo dato potrebbe comporsi del resto con le esortazioni presenti in III,16,1-2, in cui il redattore sembra preoccupato di diffondere e difendere il ruolo delle diaconesse, non da tutti forse accettato. Gli altri due riferimenti potrebbero essere più concretamente legati alle mansioni riconosciute a questo ministero: la menzione infatti delle guardiane delle porte, ha paralleli in II,57,10 e VIII,28,6 e sembra rimandare a quei ruoli legati alla disciplina e all'accoglienza delle donne durante la liturgia che vengono facilmente individuati per le diaconesse. Di per sé il riferimento al modello delle profetesse e di Debora, giudice in Israele, potrebbe invece supportare un più ampio ruolo "*pròs anghelian*", nonostante il divieto paolino ripreso e commentato in III,6,1ss.

Come è ovvio e come si è già ricordato, non è possibile ricostruire pienamente i ruoli concretamente esercitati da questo gruppo diaconale. Di fatto non è dato sapere, ad esempio, se la vergogna su cui il testo torna con tanta insistenza, è semplicemente un motivo retorico, se si riferisce ad un disagio concretamente mostrato dai diaconi per la situazione di povertà in cui si trovano coinvolti, o se può essere originata dall'esercizio di un ruolo avvertito come "inferiore" in una mentalità da *cursus honorum*. Nello stesso modo i riferimenti alle diaconesse, spesso in contraddizione fra di loro anche per la diversità delle fonti utilizzate, non bastano a chiarire nel concreto il ruolo da loro esercitato. Del resto il testo stesso, fornendo l'indicazione che il numero dei diaconi deve essere proporzionato alla grandezza della chiesa, lascia intuire conformazioni e prassi diversificate. Maggiore luce, rispetto agli uni e alle altre, può provenire dal confronto fra la documentazione canonico-liturgica e le altre fonti storiche⁵⁷.

4.4.2 Tecla, isoapostola protomartire delle donne

Al santuario di Seleucia – che si contende con Iconio la memoria di Tecla – leggono per intero gli Atti di Tecla. Scritto di grande interesse: sostiamo anche noi.

Testo di riferimento in Moraldi, (Piemme 1999) 141-210 ; consultabile anche in una versione online: http://www.intratext.com/IXT/ITA0460/_P1.HTM

Studi

http://www.fedoa.unina.it/1098/1/Tesi_Mangogna_Viviana.pdf, con ampia bibliografia.

⁵⁵ Cfr l'analisi della preghiera di ordinazione episcopale di *Tradizione Apostolica* di E. Lodi, con riferimento anche alla formula di transizione fra la parte anamnetica e la parte epicletica in E. Ruffini – E. Lodi, *Mysterion e Sacramentum*, Bologna 1987, 248-254, con la relativa bibliografia. Per la formula di transizione, in particolare, C. Giraud, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Todàh veterotestamentaria, berakàh giudaica, anafora cristiana*, Roma 1981, 15.

⁵⁶ Si devono segnalare anche il riferimento al "grado superiore" menzionato solo per il diacono e alla "purificazione della carne", richiesta solo per la diaconessa.

⁵⁷ Cfr. P. Sorci, *Diaconato e altri ministeri liturgici della donna*, in U. Mattioli (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Torino 1992, 331-364; A. G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982, 8.

Aragione, Gabriella, *Tecla di Iconio e Ipparchia di Maronea: modelli di conversione al femminile?* in Rivista di storia del cristianesimo 2/1 (2005) 133-155.

Giannarelli Elena, *Viaggi di rottura e di confine: Tecla di Seleucia*, in Dinora Corsi (a cura di) *Altrove. Viaggi di donne dall'antichità al Novecento*, Roma 1991, 223 - 240.

Alice Bianchi, *Tecla. Io mi battezzo nell'ultimo giorno*, San Paolo 2019

Graham Brox, Ann, *Genre of the Acts of Paul, one Tradition Enhancing Another*, in Apocrypha 5 (1994) 119 - 136.

Davis, S. J, *A Pauline defense of Women Right to Baptize? Intertextuality and Apostolic Authority in the Acts of Paul*, in Journal of Early Christian Studies 8/3 (2000) 453 - 459.

Contenuto, datazione e titolo/i

Lo scritto a cui si fa riferimento, giunto in forma frammentaria per alcune sezioni, ha due protagonisti, Paolo e Tecla. La più antica testimonianza della sua esistenza, la citazione che ne fa Tertulliano in *Battesimo* 17 ai primi anni del III secolo, riferisce sia il nome di Paolo che la vicenda di Tecla, fornendo così una prova che la presenza della *apostola* fa parte integrante del documento antico (seconda metà II secolo), almeno nella forma da lui conosciuta a Cartagine:

Ma l'insolenza (*petulantia*) di quella donna che già ha usurpato il diritto di insegnare (*quae usurpavit docere*), non giungerà ad arrogarsi anche quello di battezzare, a meno che non sorgano altre bestie simili alla prima⁵⁸: così, come quella voleva eliminare il battesimo, un'altra potrebbe pretendere di amministrarlo lei stessa! Ma se queste donne, basandosi sugli **Atti di Paolo** a lui erroneamente attribuiti, ricordano l'esempio di Tecla per difendere il diritto delle donne di insegnare e battezzare, sappiano che in Asia il presbitero che ha composto questo scritto pensando di aggiungere qualcosa di suo alla fama di Paolo, una volta scoperto, dichiarò di aver agito per amore di Paolo e fu comunque deposto dal suo incarico (Tertulliano, *Il battesimo*, 17, 4-5)⁵⁹.

Anche la narrazione superstite, pur carente di alcuni passaggi nei viaggi di Paolo che potrebbero essere integrati attraverso alcuni papiri (greco di Amburgo e copto Bodmer), è in larga parte centrata su Tecla, così da far pensare che la sua figura sia parte integrante dello scritto fin dalla origine. Anche da questo punto di vista è singolare osservare le peripezie della titolazione, a partire da quella contemporanea:

- ♣ La raccolta di Moraldi (Piemme 1999), pur presentando l'articolazione dello scritto (secondo l'edizione di Schmitt 1xx) e i titoli dei diversi manoscritti, lo intitola *Atti di Paolo* e lo fa precedere dal ciclo di Pietro
- ♣ Il codice greco A: *Atti di Paolo e Tecla*
- ♣ I codici greci B/E/F: *martirio della santa isoapostola Tecla*
- ♣ Codice greco I: *Martirio della santa isoapostola Tecla protomartire delle donne*
- ♣ I codici latini tendono a spostare, anche nel titolo, l'attenzione. codice lc: *Passione di Santa Tecla Vergine*

⁵⁸ Si riferisce alle battute iniziali, in cui Tertulliano se la prende con una donna - «quella vipera della setta di Caino» - che insegnava l'irrelevanza del battesimo (*Battesimo*, 1,2). Non è facile dire chi fosse, ma certo non si identifica con il gruppo che si appoggia invece agli *Atti di Paolo*.

⁵⁹ *Petulantia autem mulieris quae usurpavit docere utique non etiam tinguendi ius sibi rapiet, nisi si quae nova bestia venerit similis pristinae, ut quemadmodum illa baptismum auferebat ita aliqua per se [eum] conferat. [5] quod si quae **Acta Pauli**, quae perperam scripta sunt, **exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendant**, sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse. quam enim fidei proximum videtur ut is docendi et tinguendi daret feminae potestatem qui ne discere quidem constanter mulieri permisit? **Taceant, inquit**, et domi viros suos consulant.*

Tem:

Kerygma e encratismo

I macarismi (= beati..) pronunciati da Paolo in casa di Onesiforo di Iconio durante una frazione del pane, presnetano diversi parallelismi con la forma evangelica, e tuttavia la legano in maniera inedita alla verginità e alla continenza:

"Beati i puri di cuore, poiché essi vedranno Dio.

Beati quelli che custodiscono casta la carne, poiché essi diverranno tempio di Dio.

Beati i continenti, perché Dio si intratterrà con essi.

Beati quelli che hanno rinunciato a questo mondo, poiché essi saranno graditi a Dio.

Beati coloro che hanno la moglie come se non l'avessero, poiché essi erediteranno Dio.

Beati quelli che hanno il timore di Dio, poiché essi saranno angeli di Dio.

[6] Beati quelli che temono le parole di Dio, poiché essi saranno consolati.

Beati quelli che accolgono la sapienza di Gesù Cristo, poiché essi saranno chiamati figli dell'Altissimo.

Beati quelli che hanno custodito il battesimo, poiché essi troveranno riposo presso il Padre e il Figlio.

Beati quelli che hanno la conoscenza di Gesù Cristo, perché essi saranno nella luce.

Beati quelli che si sono liberati dell'aspetto esteriore del mondo per amore di Dio, poiché essi giudicheranno gli angeli e saranno benedetti alla destra del Padre.

Beati i misericordiosi, poiché essi troveranno misericordia e non vedranno l'amaro giorno del giudizio.

Beati i corpi delle vergini, poiché essi saranno graditi a Dio e non perderanno la ricompensa della loro castità: la parola del Padre sarà infatti per essi opera di salvezza nel giorno del suo Figlio ed avranno riposo nei secoli dei secoli". (5)

L'intreccio di un romanzo, con scopo parenetico e kerigmatico:

Rispetto agli Atti lucani, quelli apocrifi hanno un intreccio simile a quelli dei romanzi ellenistici, schema uno ricorrente (incontro-separazione-ricongiungimento), spesso utilizzato in forma rovesciata: gli amori dei protagonisti si risolvono spesso nella rinuncia alla sessualità:

«Come ha sottolineato la critica più recente, nei romanzi il ricongiungimento dei protagonisti, che coincide con l'immane lieto fine e prelude alle nozze, rappresenta il ristabilimento delle normali dinamiche sociali. Al contrario, l'arrivo dell'apostolo nella città di Iconio e la sua predicazione innestano un meccanismo di dissoluzione progressiva e irrimediabile degli assetti tradizionali. Il rifiuto del matrimonio, ad esempio, è solo il momento iniziale, anche se altamente rappresentativo, della metamorfosi della protagonista: così, mentre nel romanzo l'ostilità degli antagonisti serve a dilatare il momento del reincontro degli amanti, qui la loro funzione è di intralciare la trasformazione della vergine al fine di tenerla legata ad un'immagine femminile tradizionale. Proprio per questo la gioia delle nozze è corrispondente e antitetica rispetto alla gioia esaltata del momento del martirio verso cui converge tutta la narrazione» (Mangogna, 20)

Lo studio ormai classico di Rosa Soder (1932) è ripreso in innumerevoli studi: T. Szepessey, *Les Actes d'Apôtre apochryphes et le roman antique*, in *Acta Antiqua* 36 (1995) 133- 161.

Patrimonio/matrimonio: scelta continente tra libertà e encratismo:

Fece chiamare Tecla e le disse: "Perché non ti sposi con Tamiri, secondo la legge dei cittadini di Iconio?". Ma lei teneva gli occhi fissi su Paolo. Siccome non rispondeva, sua madre Teoclia esclamò: "Brucia questa iniqua! Brucia questa nemica del matrimonio in mezzo al teatro, affinché tutte le donne, **ammaestrate da costui, ne abbiano spavento**" (20).

In forma di croce, le fiamme non la toccavano (22):

Si vedano i modelli delle *passiones*: Blandina (martiri di Lione e Vienne); Policarpo

Ti accompagnerò ovunque vada, dammi il sigillo/ taglia i capelli:

E Tecla disse a Paolo: "Mi faccio tagliare i capelli e ti accompagnerò ovunque tu vada". Ma egli rispose: "I tempi sono cattivi e tu sei graziosa. Ti potrebbe arrivare un'altra prova, peggiore della prima alla quale tu non potresti resistere, mostrandoti codarda". E Tecla a lui: "Dammi soltanto il sigillo in Cristo e non mi toccherà prova alcuna". Paolo le rispose "Abbi pazienza, Tecla, riceverai l'acqua" (25).

Vi è un solo Dio, quello che ha salvato Tecla!

Accanto al rifiuto della madre Teoclia, sia un processo di adozione/nuova maternità da parte della regina Trifena. Si registrano inoltre continuamente le reazioni e i commenti delle donne della città. Dopo che Tecla è stata nuovamente arrestata perché ha rifiutato le *avance* di un uomo in vista mettendolo in ridicolo in pubblico, sembra che gli astanti si dividano in due: "il popolo" e "le donne della città". Sono queste ultime, al momento non cristiane, che protestano con l'autorità: "perisca la città a causa di questa iniquità! Uccidi noi tutte, proconsole! E' uno spettacolo atroce, una sentenza malvagia!" (32); sono loro che si dispiacciono perché viene uccisa la leonessa che difendeva Tecla, loro che intervengono con gli oggetti a loro familiari, gettando foglie e profumi di ogni tipo che fermano le bestie del circo (33.35); sempre loro che gridano di gioia alla fine: "Vi è un solo Dio, quello che ha salvato Tecla" (38).

Chi autorizza chi?

[34] Introdussero allora molte fiere, ma lei stava sempre in piedi con le mani stese in preghiera. Ma quand'ebbe finito la preghiera, si voltò, vide una grande fossa piena d'acqua e disse: "Ora è tempo ch'io mi lavi"; e vi si gettò dentro con le parole: "Nel nome di Gesù Cristo io mi battezzo nell'ultimo giorno". Tecla desiderava ardentemente Paolo. Lo cercava inviando persone ovunque, e le fu riferito che era a Mira. Prese allora con sé dei giovani e delle giovani, si cinse i fianchi, cucì la tunica trasformandola in un mantello secondo la foggia degli uomini, e andò a Mira ove trovò Paolo che predicava la parola di Dio e gli si avvicinò.

Quando Paolo vide lei e la folla che l'accompagnava si stupì pensando che la minacciasse qualche altra prova. Ma lei comprese e gli disse: "Ho ricevuto il lavacro, Paolo! Colui infatti che ti diede energia per il vangelo, a me diede l'energia per il lavacro".

[41] Presala per mano, Paolo la condusse in casa di Ermia: udì da lei ogni cosa e ne fu molto stupito. I presenti ne furono corroborati e pregarono per Trifena. Poi Tecla si alzò e disse a Paolo: "Vado a Iconio". Paolo le rispose: "Va' e insegna la parola di Dio".

Finali diversi: dolce sonno/ cenno a un tentativo di stupro (A/B/C) /descrizione dettagliata del progetto di stupro (G).

5. Gerusalemme: un circuito memoriale/teologico

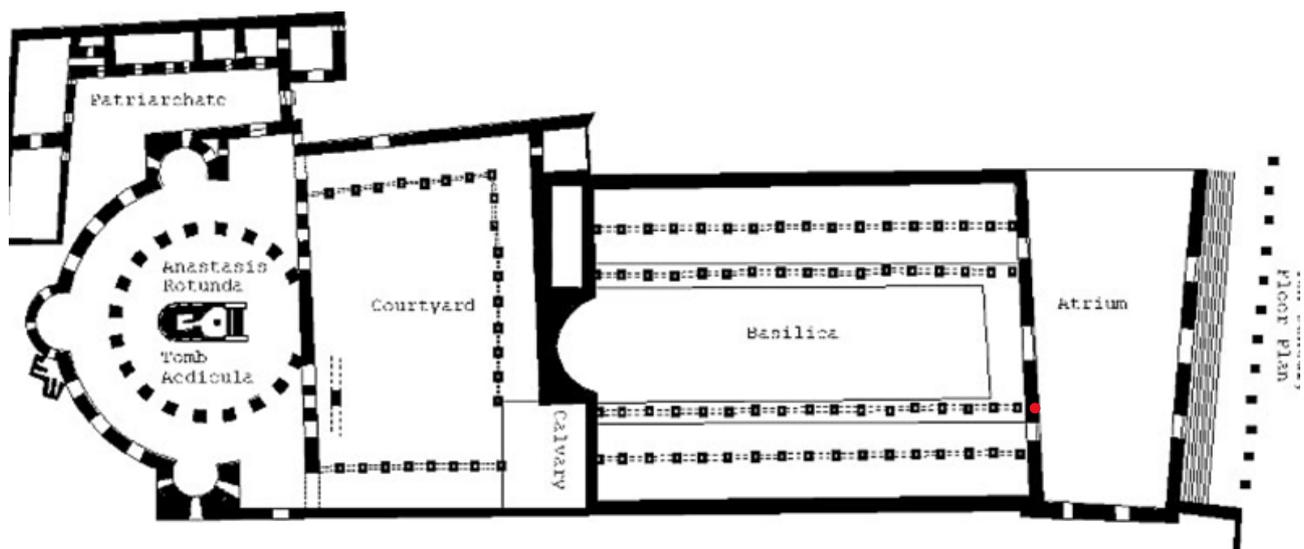
«Ierusalima è il nome proprio, quasi esclusivo, con cui Egeria denomina Gerusalemme. Nella prima parte dell'IE è obiettivo e meta del suo pellegrinaggio [...] Nella seconda parte si presenta come un circuito geografico-memorale-liturgico teologico costituito dalla topografia dei *loca sancta*» (*La proclamacion de la Escritura en la liturgia de Jerusalem*, p. 311). Così Enrique Bermejo Cabrera in uno studio, esito della sua dissertazione dottorale, dedicato al lessico liturgico nell'Itinerarium. Le due parti che commentiamo sono diseguali, ma tematicamente distinte: quella più ampia riguarda le celebrazioni liturgiche, una più contenuta e di fatto l'ultima, mutila, la catechesi prebattesimale e il processo di iniziazione cristiana, che è tuttavia richiamato frequentemente attraverso la menzione dei "catecumeni". Per entrambe le sezioni, è doveroso il confronto con il ciclo prebattesimale e mistagogico di Cirillo/Giovanni e il Lezionario Armeno

5.1 Una liturgia stazionale

L'ordine degli argomenti, esposti con grande cura anche se in forma un po' ripetitiva, è il seguente:

- Liturgia quotidiana, dal far del giorno al lucernario
- Epifania
- Hypapante /presentazione tempio
- Quaresima
- Grande settimana
- Quarantesimo dopo la Pasqua
- Pentecoste

L'impressione generale è dominata dalla luce e dalla centralità pasquale, evidente nello spazio denominato *Anastasis*, nel quale si svolgono molti dei riti. La Catechesi si svolge invece, in maniera prevalente, sia pure non unica nella Basilica, detta *Martyrion* – testimonianza e passione, ossia il luogo che inglobava il Golgota. Si indica come stazionale e moltiplica la "corrispondenza" fra luogo, pericope proclamata, inni e orazioni già notata nel precedente percorso. Con questa estensione è possibile solo a Gerusalemme, ma la forma stazionale si estenderà anche in occidente, contribuendo anche, in parte, a una frammentazione dell'unità celebrativa, estenuata in seguito nei "misteri".



5.1.2 *Septimana maior*

Nella liturgia della *septimana paschale*, denominata *maior* secondo l'uso orientale, la forma stazionale è accentuata - comprensibilmente e analogamente alla corrispondenza fra predicazione e luogo che segnala anche Cirillo nelle sue Catechesi prebattesimali – ma non estesa fino a segnalare “ogni luogo”. Non si celebra l'*oblatio* al “cenacolo”, ad esempio, e la forma liturgica processionale si svolge fra Eleona – Monte degli ulivi, di cui si ricorda una “Grotta” e anche l'*Imbomon*, luogo della “assunzione” - Golgota/Martyrium e Anastasis.

Bermejo Cabrera, Taft e Maraval sottolineano l'apporto di questa liturgia gerosolimitana alla formazione dei Lezionari, in questo caso verificabile anche nel Lezionario armeno. Significativa la sezione di 37,4:

37, 4. At ubi autem sexta hora se fecerit, sic itur ante Crucem, siue pluua siue estus sit, quia ipse locus subdiuanus est, id est quasi atrium ualde grandem et pulchrum satis, quod est inter Cruce et Anastase. Ibi ergo omnis populus se colliget, ita ut nec aperiri possit.

5. Episcopo autem cathedra ponitur ante Cruce, et de sexta usque ad nona aliud nichil fit nisi **leguntur lectiones sic:**

- id est ita legitur primum de psalmis, ubicumque de passione dixit;
- legitur et de apostolo
- siue de epistolis apostolorum
- uel de actionibus, ubicumque de passione Domini dixerunt: nec non et de euangeliis leguntur loca, ubi patitur;
- item legitur de prophetis, ubi passurum Dominum dixerunt;
- item legitur de euangeliis, ubi passionem dicit.

6. Ac sic ab hora sexta usque ad horam nonam semper sic **leguntur lectiones** aut **dicuntur ymni**, ut ostendatur omni populo, quia, quicquid dixerunt prophetae futurum de passione Domini, ostendatur tam per euangelia quam etiam per apostolorum scripturas factum esse. Et sic per illas tres horas docetur populus omnis nichil factum esse, quod non prius dictum sit, et nichil dictum esse, quod non totum completum sit. Semper autem **interponuntur orationes**, quae orationes et ipsae apte diei sunt.

7. Ad singulas autem lectiones et orationes tantus affectus et gemitus totius populi est, ut mirum sit; nam nullus est neque maior neque minor, qui non illa die illis tribus horis tantum ploret, quantum nec extimari potest, Dominum pro nobis ea passum fuisse. Post hoc cum coeperit se iam hora nona facere, legitur iam ille locus de euangelio cata Iohannem, ubi reddidit spiritum; quo lecto iam fit oratio et missa.

8. At ubi autem missa facta fuerit de **ante Cruce**, statim omnes **in ecclesia maiore ad Martyrium** [procedunt et] aguntur ea, quae per ipsas septimana de hora nona, qua ad Martyrium conuenitur, consueuerunt agi usque ad sero per ipsa septimana. Missa autem facta de Martyrium uenitur ad **Anastase**.

- Et ibi cum uentum fuerit, legitur ille locus de euangelio, ubi petit corpus Domini Ioseph a Pilato, ponet illud in sepulcro nouo. Hoc autem lecto fit oratio, benedicuntur cathecumini, sic [fideles ac sic] fit missa.

5.1.3 *Epiphania e hypapante*

La descrizione della celebrazione dell'Epifania, già appena sfiorata al capitolo 9, durante la sosta ad Arabia nella seconda parte del primo duplice percorso, viene introdotta dopo una lacuna e dunque inizia un po' bruscamente al canto del salmo 118,26//Mt 21,9 con sullo sfondo il Cantico di Zaccaria. La luce appare moltiplicata ovunque, così come vengono a più riprese esaltati gli edifici costantiniani. La celebrazione viene descritta per Gerusalemme, itinerante e dunque sempre, data anche la collocazione, dal tenore pasquale, ma anche per Betlemme. Quasi Pasqua speculare, è seguita da un

tempo di quaranta giorni “quadragesimae de epiphania” che conduce all’Hypapanto, altra festa di luci e manifestazione. Sulla precedenza della terminologia (*teophania, epiphania*) e della data di gennaio rispetto al più tardivo inserimento del *Dies natalis solis invicti* (25 dicembre) non ci sono esitazioni e Egeria ne è conferma, ignorando lei del tutto la seconda celebrazione. Meno evidente – ma proprio per questo di estremo interesse – l’origine della festa della *manifestazione* che celebra diversi aspetti cristologici (la nascita, i magi, la presentazione al tempio, il battesimo) in un contesto di luce: si veda, fra gli altri, l’introduzione di Ignazio De Francesco a Efrem, *Inni sulla Natività e l’Epifania* (Paoline 2003, pp. 11-40) che la mette in relazione anche con altre festività “luminose”, quali l’ebraica *Hanukkah* (qs anno del 18 al 26 dicembre 2022), nonché con le festività pagane che celebrano il risorgere della luce – *ta phota* – dal freddo e dalle tenebre.

5.2 Itinerario catecumenale: ispirazione generale e sequenze a confronto

I capitoli 45-47 sono dedicate a come “vengono istruiti quelli che sono battezzati per Pasqua” e distingue il percorso prebattesimale e quello mistagogico post/battesimale. Come si è più volte osservato, ci sono delle differenze con il ciclo gerosolimitano di Cirillo, soprattutto rispetto alla sequenza prebattesimale: prima “narratio plena” cursiva (come in Agostino e Epideixis) e poi simbolo, o simbolo lungo i 40 giorni, come in Cirillo?

Significativa anche la descrizione delle traduzioni nelle diverse lingue:

3. Et quoniam in ea prouincia pars populi et grece et siriste nouit, pars etiam alia per se grece, aliqua etiam pars tantum siriste, itaque quoniam episcopus, licet siriste nouerit, tamen semper grece loquitur et nunquam siriste: itaque ergo stat semper presbyter, qui episcopo grece dicente siriste interpretatur, ut omnes audiant [ut omnes audiant] quae exponuntur.

4. Lectiones etiam, quecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est grece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant. Sane quicumque hic latini sunt, id est qui nec siriste nec grece nouerunt, ne contristentur, et ipsis exponitur eis, quia sunt alii fratres et sorores grecolatini, qui latine exponunt eis.

Infine... :

5. Illud autem hic ante omnia ualde gratum fit et ualde admirabile, ut semper tam ymni quam antiphonae et lectiones nec non etiam et orationes, quas dicet episcopus, tales pronuntiationes habeant, ut et diei, qui celebratur, et loco, in quo agitur, aptae et conuenientes sint semper.

5.2.1 Catecumenato e mistagogia

Oltre alla bibliografia già segnalata e “postata”⁶⁰, riprendo qui uno stralcio dal cap. 5,28 del “notro” Manuale di Storia della Chiesa, pp. 315 ss:

«L'evoluzione dei rapporti fra la chiesa e l'impero e la complessità del dibattito trinitario rischiano di sequestrare l'intera attenzione delle letture storiche: anche la quotidianità della vita ecclesiale lascia tuttavia tracce verificabili, che non sarebbe sensato omettere. Il percorso mediante il quale si inizia alla vita cristiana è un luogo significativo di questa ordinaria vita delle comunità, in cui l'eco delle accese controversie giunge attutito e ridimensionato: in primo piano si staglia piuttosto l'impegno a introdurre alla vita cristiana nella sua globalità.

A testimonianza di questa attività restano diverse fonti, tra cui alcuni cicli catecumenali fondamentalmente completi dai quali si possono desumere contenuti e metodo di un'istituzione che

⁶⁰ Simonelli, «Il modello di iniziazione antica come forma ecclesiale», in *Rivista Liturgica* 1-2 (2016) 87-100.

risale ai secoli precedenti, ma che registra nel corso del IV secolo significative evoluzioni, parallele alla mutata percezione della relazione fra Chiesa e mondo circostante. Il cambiamento più vistoso infatti consiste nella dilatazione dei tempi di iscrizione generica - talvolta fino ad arrivare ad un battesimo *clinico*, in prossimità della morte - e nella abbreviazione del periodo vero e proprio di preparazione all'adesione rituale, cioè alla celebrazione di Battesimo ed Eucaristia. Quest'ultimo tempo si concentra nei circa quaranta giorni - in analogia al periodo di deserto di Gesù e del popolo di Israele - che precedono la Pasqua. Questo periodo intenso in cui tutta la comunità è impegnata ad accompagnare nella preghiera e nell'impegno ascetico i candidati al battesimo ha dato origine alla Quaresima. Coloro che vi prendono parte come candidati al battesimo assumono nomi diversi - *illuminandi* (= *fōtizomenoi*), *competentes*, *electi* - secondo la nomenclatura in uso presso le diverse chiese. Alla celebrazione pasquale segue un breve periodo in cui ai neofiti vengono spiegati i riti cui hanno partecipato: questa seconda serie di predicazione viene chiamata di *omelie mistagogiche*.

Prima di descrivere le fonti disponibili è opportuno fare alcune precisazioni terminologiche: le espressioni *catecumenato*, *iniziazione cristiana* e *mistagogia* sono utili contenitori per indicare ciò di cui si sta parlando, derivano dalla prassi antica e dal relativo lessico, ma non vi si trovano propriamente in questa forma. Ad esempio si trova sia in greco che traslitterato in latino il termine *catecumeno*, ma non quello di *catecumenato*; così come si trova iniziato/non iniziato ma non "iniziazione cristiana" e l'aggettivo *mistagogico* ha un uso più largo di quello testimoniato per le omelie post-battesimali. Accogliere tuttavia l'uso che si è ormai stabilito consente di offrire una descrizione sufficientemente fondata di questa istituzione.

I cicli catecumenali pressoché completi forniscono un quadro generale in cui collocare anche altre testimonianze più frammentarie. Fra i primi ha rilievo la predicazione prebattesimale di Cirillo di Gerusalemme, vescovo di area *omeusiana* che sarà presente anche a Costantinopoli I. Da elementi interni si deduce una datazione della metà del secolo, anche se la stessa raccolta contiene anche una serie di *mistagogiche*, che oltre al nome di Cirillo portano anche quello di Giovanni, suo successore. Sempre in ambiente gerosolimitano si colloca la descrizione della liturgia della «grande settimana» e del percorso catecumenale dell'*Itinerario* di Egeria, pellegrina occidentale. Anche a nome di Teodoro, originario di Antiochia e in seguito vescovo di Mopsuestia in Cilicia, è tramandato un ciclo costituito da *prebattesimali* e *mistagogiche*, originariamente redatto in greco, ma rimasto solo in siriano, a causa delle controversie cristologiche (>x) che hanno coinvolto la memoria di Teodoro. Si suole considerare inoltre parte della stessa documentazione anche quanto resta di Ambrogio di Milano - una *esposizione della fede* e due cicli *mistagogici* paralleli (*de sacramentiis/de mysteriis*) - e di Giovanni Crisostomo, anche se la serie attribuita a quest'ultimo è discontinua. Se tuttavia si esce dall'idea della completezza, le testimonianze sono molte di più: si possono ricostruire temi e scansioni rituali sia in ambito cappadoce (soprattutto Gregorio di Nissa e Basilio), sia nella predicazione di vescovi meno noti, quali Zeno di Verona, o nella innografia di Efrem il Siro e nelle raccolte omiletiche di Agostino. Una menzione a parte meritano gli scritti di riflessione sulla catechesi o di spiegazione del suo significato, quali la *Grande catechesi* di Gregorio di Nissa o la *Catechesi ai principianti* di Agostino d'Ippona.

Dall'insieme della documentazione superstite si possono trarre alcune considerazioni generali, articolate sulle notevoli somiglianze che consentono una descrizione di massima di questa prassi, senza peraltro appiattirla ignorando le differenze presenti negli autori e dunque nelle rispettive chiese di appartenenza. Per questo è utile soffermarsi sul ciclo gerosolimitano, particolarmente lineare, che può rappresentare lo sfondo in cui inserire anche gli altri scritti. Le diciotto *omelie prebattesimali* sono precedute da una omelia di invito, tramandata come *Protocatechesi*. Con linguaggio diretto e accattivante viene suggerito ai presenti di prendere una decisione e iscriversi, dando il proprio nome per il percorso, anche nel caso in cui fossero intervenuti solo per curiosità o per avere i favori di qualche presente. Il catechista - in quell'occasione il vescovo stesso - svolgerà la funzione del portinaio: «Noi infatti, come ministri di Cristo, abbiamo accolto ciascuno di voi e svolgendo la funzione dei portinai, abbiamo lasciato la porta aperta» (*Procat.* 4). Il suo ministero consiste proprio nel "lasciar entrare", in modo che ciascuno possa sentir risuonare per sé personalmente la Parola di

Dio. In modo suggestivo nella stessa catechesi viene descritto il cambiamento che avviene in chi si rende disponibile al percorso. Prima, infatti, da *catecumeno*, era caratterizzato dalla superficialità e anche se frequentava la comunità cristiana era come se per lui tutto avvenisse all'esterno. Il passaggio dall'esteriorità all'interiorità, dall'ascolto superficiale alla comprensione profonda della speranza cristiana, ascoltata nelle Scritture e celebrata nei misteri, si realizza per opera dello Spirito. Anche la catechesi più elaborata ed accurata non potrebbe avere nessuna efficacia infatti senza l'opera continua (*ergazetai*) dello Spirito, che dimora nell'interiorità dei credenti e li trasforma in «abitazioni per Dio», in luoghi aperti alla comunione col Padre per Cristo nello Spirito. Anche in questo però, come in tutta la Storia della Salvezza, Dio ha voluto dar spazio all'opera umana, che si sviluppa in tutta la sua grandezza proprio quando sa riconoscere la propria relatività: «Noi infatti, che siamo uomini, annunciamo e insegniamo queste cose [...] sta in me parlare, in te metterti all'opera, in Dio portare a compimento» (*procat* 17). A coloro che sono impegnati nella catechesi spetta la fatica e la gioia di annunciare, nella consapevolezza che lo Spirito «lavora» i cuori dei credenti e li apre alla comprensione. Tutti dunque, i *catechisti* e i *catecumeni* diventano *enechoumenoi*, popolo dell'ascolto e della speranza, resa credibile e possibile da un unico e medesimo Spirito: «Eri chiamato catecumeno, la [Parola] echeggiava fuori di te: ascoltavi parlare della speranza, ma non la vedevi; ascoltavi parlare dei misteri, ma non li capivi; ascoltavi le Scritture, ma non ne vedevi la profondità» (*Ibidem* 6).

La Parola ispira costantemente i contenuti e caratterizza anche lo svolgimento delle catechesi, che si presentano come servizio della Parola: il catechista non può permettersi di insegnare qualcosa che non sia fondato e radicato nella Scrittura. Per questo motivo il simbolo, che proviene dalla Scrittura, non deve essere cambiato, neppure se il vescovo stesso ne proponesse un altro (V,12). Anch'egli, infatti, non è "profeta", ma ministro della Parola: «Noi non profetizziamo (ne siamo infatti indegni) ma presentiamo ciò che è scritto e ne indichiamo i segni» (XV,4).

Il percorso che prende avvio viene inoltre prospettato come differente dalla più comune predicazione, cui poteva partecipare anche chi non era battezzato - molto noto l'esempio di Agostino, che a Milano aveva ascoltato la predicazione di Ambrogio (Agostino, *Confessioni*, V,14,24). Nel periodo di catecumenato in senso stretto la vita cristiana e le sue convinzioni vengono presentati secondo un criterio di completezza e di ordine, così come un albero si alimenta dalle radici e la costruzione di una casa prende avvio dalle fondamenta: «Pensa che la catechesi sia come la costruzione di una casa: se non scaviamo profondo e non poniamo le fondamenta, se non mettiamo le giuste proporzioni nella sequenza della costruzione [...] non sarà di nessuna utilità neanche il lavoro precedente» (*Procat* 11). Nel ciclo gerosolimitano questa presentazione tendenzialmente completa e ordinata avviene in primo luogo attraverso alcuni quadri generali, che prospettano la misericordia divina («Dio ama gli uomini, li ama non poco»: è il ritornello che percorre la II *omelia*) e la storia della salvezza, con ciò che accettarne la grazia nella propria vita comporta (*omelia* IV, 24: *ekklesia* della compassione, non del disprezzo: dei monaci nei confronti di cui è sposato, di chi è sposato una sola volta nei confronti di chi vive seconde nozze [*digamoi*]).

A questo portale di accesso seguono le omelie dedicate al simbolo, spiegato frase per frase (= in epoca posteriore *articolo*) mediante il ricorso alla Scrittura, letta in chiave tipologica secondo lo schema promessa/compimento. Altrove, come testimonia ad esempio Agostino, il procedimento, pur simile nell'intento, aveva un diversa articolazione: prima veniva fatta una narrazione sintetica e globale della Scrittura (*narratio plena*: "quando si inizia da in principio Dio creò il cielo e la terra e si giunge fino ai giorni nostri, della chiesa: *cat rud.*) e solo in prossimità della celebrazione dei sacramenti veniva presentato e "consegnato" il simbolo, che sarebbe stato poi cuore della professione di fede battesimale (*traditio* e *redditio symboli*). E' interessante soffermarsi sul ruolo della memoria in questo contesto: «lo scriverai nella larghezza del tuo cuore, non ne lascerai neanche una briciola scritta». Se in primo piano risaltano due condizioni sociali e culturali, cioè l'oralità diffusa (= concetto più utile di "analfabetismo", che indica solo la dimensione di privazione) e l'attitudine a portare amuleti con frasi magiche, da cui non potevano essere del tutto esenti i candidati. Ma questa duplice motivazione non

sequestra tutto il significato: la memoria è luogo antropologico di custodia, spazio della preghiera del cuore (=esicasmò) presupposto della meditazione orante delle Scritture.

Come si è anticipato sopra, il percorso conduce alla celebrazione di battesimo/unzione e eucarestia a cui partecipano per la prima volta i neofiti: nella veglia pasquale, secondo la maggior parte dei testimoni. Come nel secolo precedente aveva osservato Tertulliano: "La Pasqua è il giorno più adatto alla celebrazione di battesimo, perché è il compimento della passione del Signore, nella quale siamo battezzati [...] anche i cinquanta giorni fino a Pentecoste sono *laetissimum spatium* per il lavacro, perché tempo della presenza del Risorto, del dono dello Spirito, dell'attesa del ritorno del Signore» (*Il battesimo* 19). Nelle chiese Sire di cui è testimone Efrem, anche l'Epifania, che è celebrazione della manifestazione del Signore comprensiva della memoria del suo battesimo, è contesto battesimale, forse il principale. L'esperienza della celebrazione viene presentata come ignota a chi vi partecipa per la prima volta e ne resta sorpreso: dirai, è acqua! dirai.. ma è il solito pane! (Ambrogio *i misteri*).

Le spiegazioni dei *misteri* (=sacramenti) cui si è partecipato vengono date infatti dopo, in catechesi specifiche: è in questo contesto che *mistagogia* assume un particolare significato tecnico, non estraneo al senso più generale del termine ma specifico, a indicare le catechesi che si succedono con regolarità e intensità - nella settimana *in albis*, come si usa dire in alcuni contesti latini, perché i neofiti intervengono con le vesti bianche. I nuovi battezzati vengono invitati a ripercorrere l'esperienza fatta nella celebrazione della veglia passando in rassegna i singoli momenti dei riti, interpretati sulla base della tipologia: l'evento di salvezza, cioè la Pasqua del Signore, è collegato alla sua pre/figurazione veterotestamentaria e indicato presente nel rito, interpretato così come una sorta di post/figurazione. Pur nelle non piccole differenze presenti nei cicli mistagogici summenzionati, si riscontra una somiglianza di fondo, rappresentata dal ricorso all'esperienza fatta e dalla sua interpretazione mediante due strumenti, utilizzati in proporzioni diverse ma fondamentalmente condivisi. Si tratta dell'impianto biblico, raccolto come si è già ricordato mediante la tipologia, e della sua interpretazione sulla scorta di categorie filosofiche a sfondo platonico. Questo insieme permette di collocare il rito sperimentato nell'orizzonte storico salvifico ma nello stesso tempo di interpretarlo secondo una concezione del mondo condivisa. Non si tratta infatti di far ricorso a una strumentazione tecnica, ma a una visione comune, secondo la quale il nucleo importante della realtà, quello spirituale, è di tale densità da improntare di sé gli altri livelli, compresi come sue immagini. Quando questa concezione latamente filosofica viene applicata alla iniziazione cristiana e alle celebrazioni in generale, consente appunto di spiegare in forma culturalmente condivisibile come il livello della realtà sia rappresentato dal mistero pasquale, che informa di sé sia le *immagini* veterotestamentarie (= *typos, figura*), che le *immagini* rituali (*antitypon, figura*). In questo modo le *omelie mistagogiche* si rivelano preziose per la storia del cristianesimo: per la descrizione precisa dei singoli momenti dei riti e per la presenza di una incipiente teoria sacramentaria».