



## CELEBRARE E COMPRENDERE L'UNZIONE DEGLI INFERMI

Nuova serie  
n. 1  
2017



### *Anche di me ricordati nel tuo Regno* Unzione e *sphragis* dei malati e dei morenti in epoca patristica

Cristina SIMONELLI

#### Abstract

The letter that Innocenzo di Roma sends to Decenzio di Gubbio (416 AD), with some explanations on the anointing of the sick, marks a sort of watershed in the reconnaissance of ancient Christian testimonies, with the risk however of being isolated and over-valued. These notes comment on it, trying however, to place it in a wider framework: they gather proof dated from the 2nd century in a Gnostic setting (*apolytrosis*), prayers of the oil blessing for the sick in the Ecclesiastical System (family of Apostolic Tradition), examples of practices which do not involve anointing in the Augustinian texts, as well as, in the proto-bizantine context, the eucology of the sick and dying of the Euchologio Barberini. The title, however, is derived from a prayer of dying Macrina, accompanied by a specific ritual, which is also observed in the death of Paola (in Gregory of Nissa and Jerome respectively): the whole text encourages the reader to broaden the gaze including the recognition and assistance to dying people and the respective examples. The outcome is a non-unilateral view about specific rituals in the patristic Era. It remains fundamentally unexplored – but it should be pointed out at least – the plexus concerning the comparison with the psychic discomfort, in its condition of the border between neurodiversity and illness.

La lettera che Innocenzo di Roma invia a Decenzio di Gubbio (416 dC) con alcune spiegazioni sull'unzione dei malati segna una sorta di spartiacque nella ricognizione delle testimonianze cristiane antiche, con il rischio sia di rimanere isolata che di essere sopravvalutata. Queste note la commentano, cercando però di collocarla in un quadro più ampio: raccolgono testimonianze databili al II secolo in ambiente gnostico (*apolytrosis*), preghiere di benedizione dell'olio per gli infermi negli *Ordinamenti ecclesiastici* (famiglia di *Tradizione Apostolica*), esempi di pratiche che non comportano unzione nei testi agostiniani, nonché, in ambito protobizantino, l'eucologia per i malati e i morenti di Euchologio Barberini. Il titolo è tuttavia desunto da una preghiera di Macrina morente, accompagnata da una ritualità specifica, che si riscontra anche nella morte di Paola (rispettivamente in Gregorio di Nissa e Girolamo): l'insieme invita ad allargare lo sguardo includendo nella ricognizione anche l'accompagnamento alla morte e i modelli relativi. Ne risulta una visione non unilaterale della ritualità specifica in epoca patristica. Resta fondamentalmente inesplorato – ma è opportuno almeno segnalarlo – il plesso riguardante il confronto con il disagio psichico, nella sua condizione di confine fra neurodiversità e malattia.

L'espressione che dà il titolo a queste note può sembrare semplicemente una citazione della pericope lucana (Lc 23,42), ma in realtà è tratta dalla preghiera che Macrina, malata e ormai prossima alla morte, pronuncia, segnando contemporaneamente in forma di croce diverse parti del proprio corpo. Non si parla in quel caso di unzione, ma di *sphragis*: anche testimonianze di questo tipo potrebbero tuttavia integrare gli scarni elementi patristici riferibili a una specifica ritualità per i malati, avanzando anche l'ipotesi che la successiva evoluzione della unzione *aegrotantium in extrema* si radichi anche in tradizioni precedenti. La distinzione dei due momenti – malattia e imminenza della morte – è più che plausibile, ma d'altro canto è altrettanto innegabile la loro contiguità<sup>1</sup>. Di fronte a queste evenienze ogni comunità umana, intesa come aggregazione culturale e sociale, mette in atto strategie di simbolizzazione, di risoluzione, di accoglienza o di distacco, dando vita a dimensioni religiose e a specifiche ritualità.

Tali dimensioni antropologiche, culturali e anche magico/religiose sono così evidenti e profonde da far rilevare spesso aree di sovrapposizione e di transizione da un sistema ideale all'altro, con gestualità e ritualità simili seppure interpretate, almeno dai centri ideali e normativi del gruppo religioso, in riferimento a orizzonti diversi<sup>2</sup>. Così

<sup>1</sup> Come del resto osserva Angelo Maffei «rimane tuttavia presente, soprattutto nella letteratura teologica di lingua tedesca, la posizione che mette in rilievo il significato dell'unzione come consacrazione della morte. In questa prospettiva, l'unzione è il sacramento che segna la fine della condizione di pellegrinaggio terreno del credente (*status viae*) [...] inteso come mezzo attraverso cui si compie l'inserzione del cristiano nella morte di Cristo e questi è così disposto alla morte orientata verso la risurrezione» (MAFFEIS, *Penitenza e unzione dei malati*, Queriniana, Brescia 2012, 354. *Ibidem*, nota 3 i riferimenti bibliografici all'area tedesca); Philippe ROUILLARD d'altro canto affronta in uno stesso contributo entrambi gli aspetti, connettendoli nell'orizzonte del "fare misericordia": *Unzione degli infermi e riti funebri* in *Corso di teologia sacramentaria*, a cura di Andrea GRILLO, Marinella PERRONI, Pius-Ramon TRAGAN, vol 2, Queriniana, Brescia 2000, 356-378.

<sup>2</sup> «La magia copta come quella egiziana (dalla quale deriva con l'integrazione di altre culture magico-religiose dell'area del mediterraneo) presenta forti connessioni con la medicina e la religione; le tecniche pervenuteci appaiono come il risultato delle combinazioni di trattamenti di natura vegetale e minerale (considerate magiche) potenziate da rituali e incantesimi e da unguenti e bevande medicali anch'esse accompagnate da incantesimi che ne raf-

acqua santa e unzioni terapeutiche, amuleti e oggetti benedetti, così accompagnamento alla morte o sua rimozione, e anche elaborazione del lutto attraverso riti specifici, si trovano variamente attestati in sistemi diversi e sono rilevabili nell'orizzonte cristiano antico per lo più come tracce e indizi, la cui documentabilità non va sopravvalutata, ma neppure ignorata. Il loro inserimento nel sistema sacramentale e in specie nella forma del settenario è poi un'altra questione, che per limiti cronologici esula da questa sintetica rassegna, che si suddivide in due sezioni, di diseguale estensione: la prima dedicata a riti di unzione e benedizioni dell'olio, con alcuni gesti connessi quali l'imposizione del Vangelo sul capo; la seconda riservata alle testimonianze relative alla morte come affidamento e consegna, che consente di recensire anche elementi rituali, spesso presenti nelle narrazioni agiografiche.

## 1. Una unzione per malati e morenti: le testimonianze antiche

La lettera che Innocenzo di Roma invia a Decenzio di Gubbio agli inizi del V secolo segna per lo stato attuale della nostra conoscenza uno spartiacque importante, nel quale il rito dell'unzione dei malati, pur con significative differenze, appare vicino a quello che viene celebrato oggi. È evidente che non può essere "nato dal nulla", anche se non è agevole rintracciarne i precedenti. Questa sezione, prima di contestualizzare e riportare gli echi della prassi occidentale tardo antica e protobizantina, raccoglie testimonianze precedenti, che permettono di riconoscere all'interno della molteplice ritualità legata all'unzione elementi specifici, riferibili a una crismazione per malati. Tra questi indizi è importante recensire anche gli elementi rituali degli ambienti comunemente individuati come *gnostici*, dai quali prendiamo avvio.

### 1.1 Un'unzione chiamata *polytrôsis*

Una testimonianza molto antica in tal senso si trova nella sezione che Ireneo di Lione dedica alla descrizione e confutazione della galassia della "falsa" gnosi<sup>3</sup>, cioè a una particolare via religiosa

forzavano le proprietà terapeutiche» (Giulia SFAMENI GASPARRO, Anna MULTARI, *Le piante nei papiri magico-medicali copti*, in *Chaos e Cosmos IX* 9 (2008) 43-64, qui p. 48.

<sup>3</sup> Come è noto, il titolo dello scritto comunemente indicato nella forma abbreviata *Adversus haereses*, è

e filosofica che incrocia il fenomeno cristiano soprattutto tra II e III secolo. Negli studi di antichità cristiana prevale in riferimento ad essa il termine *gnosticismo*, come identificato nel cosiddetto "colloquio di Messina" del 1966:

Per evitare un uso indifferenziato dei termini *gnosi* e *gnosticismo*, sembra utile identificare, con la cooperazione dei metodi storico e tipologico, un fatto determinato, lo "gnosticismo", partendo metodologicamente da un certo gruppo di sistemi del II secolo d.C., che vengono comunemente così denominati. Si propone invece di concepire la "gnosi" come "conoscenza dei misteri divini riservata a una élite"<sup>4</sup>.

La scoperta alla metà del secolo scorso della raccolta di Nag Hammadi ha, paradossalmente, confermato la sostanziale affidabilità delle descrizioni di Ireneo, se non nella loro interpretazione globale per lo meno nei dati di fondo, in quanto gli scritti comuni al vescovo di Gallia del II secolo e alla raccolta in traduzione copta del secolo successivo (ad esempio, il cosiddetto *Apocrifo di Giovanni*), sono sostanzialmente coerenti. Accade frequentemente che l'interesse per questo confronto sia sequestrato dalle tematiche dottrinali – ad esempio la forma del mito gnostico nel suo complesso, una cosmogonia che è contemporaneamente una teogonia e presuppone una soteriologia – mentre anche la prassi rituale assume un certo rilievo: valga per tutti il riferimento che lo stesso Ireneo fa all'eucarestia che «conferma la nostra fede» (AH IV, 17,5-18,5), lasciando intendere che la celebrazione è nota e condivisa nello sviluppo rituale, ma forse non nella comprensione del significato<sup>5</sup>.

In questa prospettiva nel I libro descrive le forme di profezia e la ritualità praticata da un tale Marco, che Ireneo interpreta nel modo peggiore e

---

proprio *Esposizione e confutazione della falsa gnosi*: nei primi due libri descrive i sistemi della gnosi, soprattutto *Valentiniana*, e ne mostra quelle che all'autore paiono aporie.

<sup>4</sup> Ugo BIANCHI (a cura di), *Le origini dello gnosticismo*, E.J.Brill, Leiden, 1967, p. XX: il volume pubblica gli Atti del Colloquio di Messina sopra ricordato. <http://www.glicritti.it/approf/2007/saggi/gnostic261007.htm>

<sup>5</sup> Giuseppe LAITI, *La fede della chiesa è fede eucaristica. Fede ed eucaristia in Ireneo di Lione* in Ezio Falavigna - Luigi Girardi (a cura di), *Dono di grazia e rendimento di grazie*, S. Pietro Incariano (VR) 2000, 99-111.

ritiene finalizzate soprattutto a ingannare donne stolte e magari ricche. In questo quadro vengono ricordati anche i riti battesimali e di unzione e tra questi ultimi emerge la *apolytrois*, la redenzione, che rappresenta una forma di iniziazione con acqua, olio e *myron*, in qualche caso in sostituzione del battesimo, in altri come suo perfezionamento, destinato a sigillare l'appartenenza al mondo spirituale. Così ne presenta il significato, che appare in primo luogo un perfezionamento del battesimo:

È accaduto che la trasmissione della loro *redenzione* sia invisibile e incomprendibile, in quanto è madre di cose incomprensibili e invisibili. [...] quanti sono i maestri di questa gnosi, altrettante sono le redenzioni 21,1 Dicono che la redenzione è necessaria a coloro che hanno conseguito la gnosi perfetta per essere rigenerati nella potenza che è superiore. 21,2<sup>6</sup>.

Di seguito Ireneo rileva che alcuni fra i *maestri* praticano una *apolytrois* particolare, destinata ai moribondi:

Altri *redimono* i morenti, proprio mentre stanno per lasciare questo mondo, versando sul loro capo olio mescolato con acqua e pronunciando le invocazioni che abbiamo detto prima, affinché non possano essere presi e visti dai principati e dalle potestà e il loro uomo interiore salga invisibilmente più in alto, il corpo venga lasciato nel mondo creato e l'anima presentata al demiurgo<sup>7</sup>.

Le invocazioni cui si riferisce, riportate nel passo relativo alla redenzione che completa il rito con l'acqua, sono di tipo iniziatico e battesimale, sia pure con formule trinitarie particolari e nell'orizzonte costituito dal mito gnostico, che implica la creazione a opera del demiurgo e di Achamot. Significativa comunque la presenza di un rito specifico, anche se la sua interpretazione varia, comprensibilmente, secondo la visione generale della comunità che lo pratica<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, I, 21, 1-2.

<sup>7</sup> IRENEO DI LIONE, *AHI*, 21,5

<sup>8</sup> Agostino riporta simile unzione operata dai seguaci di Eracleone: «Gli eracleoniti prendono il nome da Eracleone, discepolo degli eretici ora ricordati, che ammette l'esistenza di due principi: l'uno deriva dall'altro, e da questi due moltissimi altri. Si dice che redimano, per così dire, gli adepti in fin di vita in un modo insolito, ovvero ungendoli con olio, balsamo

Il confronto con un altro testo attribuibile alla galassia *gnostica* rende più concreto il riferimento a un rito denominato *redenzione*, anche se non è agevole ricostituirne le modalità celebrative concrete. Il cosiddetto *Vangelo di Filippo*, traduzione copta di uno scritto probabilmente siro-occidentale contenuta nel *Codice II* di Nag Hammadi<sup>9</sup>, conosce infatti una importante struttura rituale e *sacramentale*, articolata attorno a battesimo/crisma ed eucarestia, con il vertice in un *mistero* denominato *camera nuziale*, ma comprende anche una *apolytroxis*:

Il Signore ha operato ogni cosa in un mistero: un battesimo e un *chrisma*, un'eucaristia e una redenzione (*apolytroxis*), e una camera nuziale<sup>10</sup>.

Certamente è più semplice, per l'analogia con i riti comuni alle altre comunità ecclesiali antiche e anche moderne, intuire cosa si può celare dietro a battesimo, crisma ed eucarestia<sup>11</sup>, meno agevole riconoscere le strutture rituali che sottostanno agli altri due *misteri*, anche perché anche questo testo tende a fuggire verso i significati e non si attarda sulla descrizione dei riti:

Il *chrisma* è superiore al battesimo, perché per mezzo del *chrisma* noi sia-

---

ed acqua e formule invocatorie, che proferiscono con parole ebraiche sul capo di quelli» (Agostino, *De haeresibus* 16). Sia questa notizia che quella analoga riferita da Epifanio, *Panarion* 36, sembrano rimandare tuttavia a repertori eresiologici, forse allo stesso Ireneo, più che a conoscenza diretta.

<sup>9</sup> Così Luigi MORALDI (a cura di), *I vangeli gnostici*, Adelphi, Milano 1984, 157-158: questa collocazione rende tra l'altro ragione della forma greca originale, evidente anche nei termini tecnici, ma anche della presenza di lemmi siriaci, quali quelli utilizzati per i frammenti eucaristici (vedi oltre).

<sup>10</sup> *Vangelo di Filippo* 67,27, in MORALDI, *I Vangeli gnostici*, p. 61. Per redenzione qui viene utilizzato il sostantivo copto *sôte*, che traduce *apolytrôsis*, *lytrôtris*, *lytron*, *antilytron*. Moraldi osserva (pp. 160-161) che fatta eccezione per questo passo, il termine *mysterion* si riferisce esplicitamente solo al rito della camera nuziale, ma poi dichiara che lo utilizzerà anche per gli altri riti e addirittura vi accosterà *sacramento*. In ogni caso, quella "eccezione" è sufficiente per estenderne l'uso, che del resto non è univoco in alcun contesto cristiano ben oltre il V secolo.

<sup>11</sup> Si veda ad esempio in *VangFil* 63,20, in riferimento all'eucarestia, il termine tecnico siriano *pharisata*, che significa sia disteso [sulla croce] che spezzato e viene utilizzato per indicare i *klasmata*, i frammenti del pane eucaristico. Commento in MORALDI, *Vangeli gnostici*, note al testo, p. 195-196.

mo stati chiamati cristiani, non per mezzo del battesimo. Infatti il Padre ha unto il Figlio, e il Figlio ha unto gli apostoli, e gli apostoli hanno unto noi. Colui che è stato unto possiede il Tutto. Egli possiede la Resurrezione, la Luce, la Croce, lo Spirito Santo. Il Padre gli ha dato queste cose nella camera nuziale, ed egli le ha ricevute. 96. Il Padre era nel Figlio e il Figlio nel Padre. Questo è il Regno dei cieli<sup>12</sup>.

Per quanto riguarda le comunità non gnostiche siamo avvezzi a distinguere le interpretazioni simboliche e metaforiche da quelle in cui riconosciamo una descrizione dello svolgimento del rito o a cui attribuiamo una adesione più diretta del pensiero – si pensi ad esempio all'uso *molto particolare* delle metafore sponsali in riferimento all'Eucarestia, nell'antichità (es Ambrogio) e non solo, che riconosciamo senza pensare che il rito contempli anche pratiche erotiche. Un simile credito può essere aperto anche nei confronti delle ritualità gnostiche e delle spiegazioni che i testi ne forniscono. In questo senso è interessante leggere nello stesso scritto alcuni significati attribuiti ai riti, presentati in maniera indipendente dalla sequenza individuata sopra, facendo cioè precedere un riferimento eucaristico a quanto riguarda l'acqua viva:

Il calice della preghiera contiene vino e acqua, essendo simbolo del sangue sul quale si fa il rendimento di grazie. Esso è ripieno dello Spirito Santo e appartiene all'uomo totalmente perfetto. Quando ne beviamo, riceviamo l'uomo perfetto. L'acqua viva è una sostanza. È necessario che ci rivestiamo dell'Uomo Vi-

<sup>12</sup> *Vangelo di Filippo*, 95-96. Si possono osservare anche le connessioni che vengono instaurate fra olio/oliva/misericordia, che in greco hanno forte assonanza (*elaia-elaion/eleos*), e fra olio/balsamo, vino aromatico e profumo: «L'albero è la croce. Ma l'albero della vita è in mezzo al giardino. Tuttavia è dall'ulivo che si estrae il *chrisma*, per mezzo del quale si ha la risurrezione» (74,16-19, p. 66). «L'amore spirituale è vino e balsamo. Ne godono tutti coloro che saranno unti con esso, e ne godono anche quelli che stanno vicino a loro, mentre quelli che ne sono unti sono presenti. Se quelli che sono unti col balsamo si allontanano da loro e se ne vanno, quelli che non sono unti, solamente quando si trovano lontano da loro, continuano a rimanere nel loro cattivo odore» (78,1-8, pp 69-70). Il testo utilizza come sostantivo il greco *chrisma*, mentre per il verbo usa il corrispettivo cop-to.

vente. Per questo, quando uno viene per discendere nell'acqua si leva gli abiti per rivestirsi di quello<sup>13</sup>.

Si devono inoltre segnalare alcuni altri passi che per il loro carattere battesimale sono messi in relazione alla vita e alla morte in prospettiva soteriologica, ma proprio per questo includono anche una visione del vivere e del morire:

Giustamente il Signore ha detto: "Alcuni sono entrati nel Regno dei cieli ridendo e sono usciti ridendo da questo mondo". Un cristiano [...] immediatamente è disceso nell'acqua e ne è uscito signore del Tutto. Perché il suo ridere non è per divertimento, ma egli disprezza questo mondo che non è degno del Regno dei cieli. Se egli lo disprezza e lo considera un gioco, ne uscirà ridendo. È così anche del pane, del calice, dell'olio, anche se vi è qualcosa di più elevato di questi<sup>14</sup>

Il significato di mondo può essere legato all'orizzonte dualista e comprendere pertanto l'idea di disprezzo di ciò che è materiale e storico, ma può avere il significato di ciò che si imposta in maniera non evangelica. Significativa in ogni caso la ripresa successiva, in cui l'olio dell'unzione ha riferimento alla guarigione, ma rappresenta anche l'intera compassionevole salvezza operata dal Cristo/Unto/Messia che perdona/guarisce/restaura, raffigurato nel Samaritano:

Il Samaritano ha dato niente altro all'uomo ferito che vino ed olio. Non c'è altra cosa che l'unzione. Ed egli ha guarito le ferite, perché l'amore copre moltitudine di peccati.

In questo largo contesto *gnostico*, che non deve essere tuttavia considerato semplicemente separato o totalmente differente rispetto al più ampio mondo *cristiano*, l'unzione assume un significato soteriologico e generale, e uno rituale specifico, celebrato di fronte alla malattia ma anche specificamente in prossimità della morte. Anche il quadro proveniente dalle testimonianze legate al genere degli *Ordinamenti ecclesiastici*, che prendiamo qui di seguito in considerazione, invita comunque a considerare l'olio utilizzato per ungere gli infermi in relazione a un sistema più complesso.

<sup>13</sup> *Vangelo di Filippo*, 75,14-20 (MORALDI, pp. 67-68).

<sup>14</sup> *Vangelo di Filippo* 74,26-75,1 (MORALDI p. 67).

## 1.2 La famiglia di Tradizione apostolica: olio che dà forza, salute e salvezza

Quella che siamo soliti indicare come *Tradizione apostolica* e che ha una considerevole importanza per il significato di testo tradizionale romano che vi ha riconosciuto Paolo VI e dunque la riforma liturgica del Vaticano II, è una ricostruzione che tiene conto di una larga famiglia di codici, dalle somiglianze così significative da far ipotizzare un testo/base al fondo delle differenze, una sorta di archetipo virtuale<sup>15</sup>. Abbandonata tuttavia l'idea di raggiungere tale ipotesto, le edizioni oggi più convincenti sono realizzate come sinossi delle diverse testimonianze, rendendo plasticamente ragione della migrazione e riproduzione di testi non identici e tuttavia molto vicini<sup>16</sup>. È particolarmente appropriato infatti a questo proposito quanto sottolineano Parenti e Velkovska introducendo l'Eucologio Barberini, cioè che «vale la pena ricordare con Langlois la grande differenza che intercorre tra un testo letterario e un testo liturgico: esso è anonimo e "chiunque" lo può ritoccare, ma nello stesso tempo risente, più di altri testi, della tensione propria tra la fedeltà religiosa

<sup>15</sup> Stato della questione e nuove acquisizioni, soprattutto a seguito della pubblicazione nel 2002 di un'ulteriore versione etiopica, in Andrea NICOLOTTI, *Che cos'è la Traditio apostolica di Ippolito? In margine ad una recente pubblicazione*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo» II/1 (2005), pp. 219-237. Si vedano anche le recenti acquisizioni relative alle edizioni etiopite di età aksumita: Alessandro BAUSI, «La "nuova" versione etiopica della Traditio apostolica: edizione e traduzione preliminare», in *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends. Studies in honor of Tito Orlandi*, P. BUZI- Alberto CAMPLANI (a cura di), (SEAUG 125), Roma 2011, 19-69; inoltre per istruire nuovi confronti fra *Sinodos Alessandrino* e collezioni canoniche della Capitolare Veronese: Alessandro BAUSI - Alberto CAMPLANI, «History of the Episcopate of Alexandria (HepA): Editio minor of the fragments preserved in the Aksumite Collection and in the Codex Veronensis LX (58)», in *Adamantius* 22 (2016) 249-303.

<sup>16</sup> Mi riferisco in particolare a Paul F. BRADSHAW - Maxwell E. JOHNSON - L. Edward PHILLIPS, *The Apostolic Tradition: a Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2002: spiegazione dei criteri di edizione pp. 1-15 (di qui in avanti, citata come BRADSHAW). La disposizione nelle (larghe) pagine rende concretamente la vicenda, riservando la pagina a sinistra per i quattro principali testimoni (Latino, Copto-Sahidico, Arabo, Etiopico) e la pagina a destra per quelli che i curatori definiscono «adattamenti»: *Costituzioni Apostoliche, Canon di Ippolito, Testamentum Domini*.

al modello e le vicende cui va incontro un testo vivo»<sup>17</sup>.

Qui interessa il breve capitolo 5, che riguarda la preghiera di consacrazione di un olio che si potrebbe definire “polivalente” e che sembra aver a che fare anche con la salute fisica, testimoniando l'esistenza di una unzione extra battesimale, ma contemporaneamente segnalandone l'esigua attestazione. Sono infatti unicamente i testi latino ed etiopico a presentare la preghiera su questo olio e tali versioni, nella loro laconicità, lasciano anche notevole spazio alle congetture:

**Latino:** Se qualcuno [l'offerente?] offre dell'olio, renda grazie [il vescovo?] come per il pane e il vino, non proprio con le stesse parole ma con simile significato, dicendo:

Come, santificando questo olio, o Dio, tu dai salute a coloro che lo usano e lo ricevono – questo olio con il quale hai unto re sacerdoti e profeti – così esso possa conferire forza a coloro che lo gustano e salute a coloro che lo usano<sup>18</sup>.

**Etiopico:** Egli [il vescovo] offrirà l'olio come ha fatto per il pane e il vino e rende grazie in questo ordine. Se non userà queste parole, lo farà come potrà e, sia pure con altre parole, dirà:

Come tu dai questo olio, con il quale hai unto re sacerdoti e profeti, che hai santificato, a coloro che ne sono unti e ne prendono, così dai forza a questi e a chiunque lo assaggia e santifica quelli che ne prendono.

<sup>17</sup> Stefano PARENTI – Elena VELKOVSKA, *Introduzione* in Idd. (a cura di) «L'Eucologio Barberini gr. 336», CLV, Roma 2000, 34. Il riferimento è a B. LANGLOIS, «Les problèmes que pose l'édition critique d'un manuscrit liturgique unique», in *Studia Patristica* XVIII/2 (1989) 37-43. Prima avevano ricordato che «come già aveva notato nel 1909 M. I. Orlov, l'edizione di un testo eucologico, per sua natura eminentemente orale, non può essere affrontata con gli stessi criteri con cui viene pubblicato criticamente un testo classico» (Ibidem).

<sup>18</sup> Presento il testo dalla edizione inglese di BRADSHAW et alii, p. 50. Così il latino del codice veronese, nella ricostruzione di Botte: «Ut oleum hoc sanctificans, d(eu)s, sanitatem utentibus et percipientibus, unde unxisti reges, sacerdotes et profetas, sic et omnibus gustantibus confortationem et sanitatem utentibus illud præbeat» (Bernard BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Aschendorff, Münster Westfalen 1985, p. 18 [testo anche in SChr 11 bis]).

Entrambi i testi sono collocati nel contesto della eucarestia celebrata dal vescovo neoconsacrato e seguono infatti il testo dell'anafora. Verosimilmente questo è il significato del *rendimento di grazie*, che non troverebbe altrimenti spiegazione nel testo della preghiera sull'olio, e che invece può indicare appunto la sua collocazione nel contesto della celebrazione, se non addirittura come parte possibile del canovaccio anaforico, anche se contro questa ipotesi va la diversa eleganza e coerenza della preghiera<sup>19</sup>. Nello stesso modo il soggetto che pronuncia la preghiera è evidentemente il celebrante: nonostante infatti nel latino possa essere ipotizzato anche l'offerente, la cosa più logica, sia per il testo che per la forma rituale, pare questa. D'altro canto, il testo in entrambe le recensioni appare giustapposto, non curato come il canovaccio anaforico che lo precede, così da dare l'impressione di non derivare dalla stessa fonte. Dom Bernard Botte, tenendo conto della versione etiopica, che non parla di salute/sanità, nonché del fatto che il richiamo tipologico all'antica economia riguarda re, sacerdoti e profeti e non malati, aveva proposto di emendare *sanitatem* con *sanctitatem*. Quale che sia l'origine del testo latino e l'interpretazione, dato che ogni traduzione è anche un atto ermeneutico, che ha dato del modello greco, si deve ricordare che *sanitas*, pur essendo termine legato alla buona condizione psicofisica, è accostabile anche a *salus*, che si riferisce sia alla salute che alla salvezza<sup>20</sup>, non diversamente del resto dai derivati dal greco *hygyaiô/azô* e della forma passiva di *sôzô*<sup>21</sup>. La ripresa succes-

<sup>19</sup> Commento a questo aspetto in BRADSHAW et alii, p. 49, in cui sono discusse le opinioni dei principali studiosi che l'hanno preceduto, con particolare riferimento a Eric SEGELBERG, «The Benedictio olei in the Apostolic Tradition of Hippolytus», in *OrCr* 48 (1964) 268-281, ad locum 270.

<sup>20</sup> Come ricorda M. Grazia MARA, *Agostino interprete di Paolo*, Paoline, Milano 1993, n 89, p. 135, Agostino riferisce per i cristiani punici *salus*: indica anche il battesimo, dal momento che il termine significa sia salute che salvezza: Optime punici christiani baptismum ipsum nihil aliud quam salutem, et sacramentum corporis Christi, nihil aliud quam vitam vocant. Unde, nisi ex antiqua, ut existimo, et apostolica traditione, qua Ecclesiae Christi insitum tenent, praeter baptismum et participationem mensae Dominicae, non solum ad regnum Dei, sed nec ad salutem et vitam aeternam posse quemquam hominum pervenire? (Agostino, *Pecc meritis*, 1, 24,34)

<sup>21</sup> Si veda l'interessante commento all'iscrizione greca di un bacile rinvenuto nella tomba 21 della necropoli

siva di questa eucologia, in ogni caso, indica una sua evoluzione nell'applicazione ai malati, cosa che si può riscontrare oltre che in *Costituzioni Apostoliche* (Antiochia - IV secolo) e *Testamentum Domini* (Siria - V secolo), riportati da Bradshaw<sup>22</sup>, anche nell'*Eucologio di Serapione* (Egitto, IV secolo). Per comodità di consultazione, li riporto qui di seguito in traduzione, iniziando da *Costituzioni Apostoliche*: la preghiera sull'olio è collocata nel libro VIII, che è una ripresa dei testimoni annoverati nella "Tradizione apostolica" e ne segue la disposizione, apparendo tuttavia subito dopo l'anafora, che in questo caso è un testo molto lungo oltre che estremamente raffinato, ma nettamente separato da essa, attraverso la transizione redazionale *peri de hydatos kai elaiou*. L'olio infatti viene presentato dai fedeli insieme all'acqua, ed entrambi vengono consacrati nella preghiera e nuovamente affidati a chi li ha portati:

«Signore *Sabaoth*, Dio delle potenze, creatore delle acque ed elargitore dell'olio, misericordioso e *amante degli uomini*, che hai donato l'acqua a bevanda e purificazione e l'olio perché faccia brillare il volto in moltiplicazione di letizia, ora tu (*autos kai nyn*) per mezzo di Cristo santifica (*hagiason*) quest'acqua e questo olio a nome di colui o di colei che li ha presentati e concedi la forza che ottiene la salute (*hygeian*), espelle i mali, mette in fuga i demoni, dissolve ogni insidia, per mezzo di Cristo nostra speranza, assieme al quale a Te gloria, onore e adorazione nello Santo Spirito, nei secoli. Amen»<sup>23</sup>.

longobarda di Cividale. L'iscrizione "nipse hygieno kyr[e]" è stata interpretata sia come "purificami rendendomi sano/salvo Signore" (l'imperativo aoristo che va qui visto – attivo, tema dell'aoristo debole con terminazione forte / debole medio in forma ellenistica – è tipico delle invocazioni religiose), che come "lavati stando in buona salute, signore". Nel primo caso si tratterebbe di una suppellettile liturgica, nel secondo di una per uso profano. Sandro COLUSSA, «L'iscrizione greca del recipiente a padella della tomba 21», in Isabel AHUMADA SILVA, (a cura di), *La collina di San Mauro a Cividale del Friuli: dalla necropoli longobarda alla chiesetta bassomedievale*, All'insegna del giglio, Borgo San Lorenzo (FI) 2010 [Ricerche di archeologia altomedievale e medievale 35-36], 203-212.

<sup>22</sup> Gli editori in questo caso segnalano anche una più tardiva preghiera del Monastero di Santa Caterina.

<sup>23</sup> Testo greco in *Les Constitutions Apostoliques*, ed Marcel METZER, Sch 336, Cerf, Paris 1987, 233.

Come si può osservare il testo ha uno sviluppo indipendente rispetto a quello dei testimoni latino/etiopico, anche per l'accostamento dell'acqua e per la presenza degli echi biblici e per la presenza della formula tecnica di transizione (*autos kai nyn*) alla sezione epicletica. Fra i molti effetti che vengono elencati compare anche un riferimento esorcistico, i cui sfondi possono essere molteplici, sia in riferimento allo sfondo battesimale comune a queste preghiere, che possono mantenere traccia delle unzioni esorcistiche che fanno sfuggire alla presa del male, che in riferimento alla concezione diffusa dello stretto legame tra malattia, peccato e forze negative. Simile orizzonte è ancora più accentuato in una delle due preghiere contenute nell'*Eucologio di Serapione*, testimone della liturgia alessandrina scoperto all'Athos nel XIX secolo, attribuito nella titolazione, come spesso avviene nei testi liturgici, a un personaggio importante della Chiesa di riferimento, in questo caso appunto il vescovo di Thmuis:

«Noi preghiamo te che hai ogni forza e potenza, Salvatore di tutti gli uomini, Padre del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo; te ne supplichiamo, dal cielo del tuo Figlio unico si spanda su quest'olio poter di guarigione; affinché, per coloro che riceveranno l'unzione o ne prenderanno, queste tue creature [era offerto insieme all'acqua] distruggano ogni male e ogni infermità, siano rimedio contro ogni potenza satanica, allontanino ogni spirito impuro, scaccino ogni spirito maligno, estirpino ogni febbre, brivido e debolezza, rechino la grazia e la remissione dei peccati, il rimedio della vita e della salvezza, la salute e l'integrità dell'anima, del corpo e dello spirito, e la pienezza della forza. Ogni impresa diabolica, Signore, ogni potenza di Satana, ogni insidia dell'avversario, ogni plaga, ogni supplizio, ogni pena, colpo, urto o ombra malvagia tema il tuo nome che invociamo e il nome del tuo Figlio unico; si allontanino dall'anima e dal corpo dei tuoi servi affinché sia santificato [ $\delta\omicron\xi\alpha\sigma\theta\eta$ : glorificato] il nome di colui che per noi è stato crocefisso, è risuscitato, ha preso su di sé i nostri mali e le nostre infermità, Gesù Cristo, che verrà a giudicare i vivi e i morti. Per Lui ti siano resi

gloria e onore, in tutti i secoli dei secoli. Amen»<sup>24</sup>.

Il testo è ricco di riferimenti cristologici e mostra una visione olistica dell'essere umano. L'orizzonte esorcistico presente anche qui, come si è già detto, è variamente interpretabile. Si può tuttavia ricordare che il medico latino Celso descrive una unzione praticata su chi è in preda a deliri e allucinazioni<sup>25</sup>. Si aprirebbe in questo senso un'ulteriore fronte di indagine, che si estende dall'idea di "possessione" al confronto con la sofferenza psichica, nel mondo antico in generale ma anche specificamente nell'universo ecclesiale e nella ritualità che mette in atto: questione che qui non può essere che accennata, ma che non dovrebbe essere invece trascurata.

Fra le raccolte considerate ripresa del plesso di "Tradizione Apostolica" e come tali riportate nell'edizione di Bradshaw, si trova anche il testo noto come *Testamentum Domini*: traduzione siriana (codice del VII secolo) di una raccolta scritta originariamente in greco, databile a partire tra IV e V secolo, per la presenza di echi delle controversie teologiche dell'epoca, quali il dibattito trinitario ma anche quello cristologico. Questo il testo della preghiera di consacrazione dell'olio di coloro che soffrono:

«Se il sacerdote consacra l'olio per la guarigione di coloro che soffrono, ponendo davanti l'altare il vaso con l'olio, dica a bassa voce: "Signore Dio, che ci hai donato il tuo Spirito Paraclito, Signore, nome salutare, spirito immobile, che è nascosto agli stolli e rivelato ai sapienti. O Cristo, che ci hai santificato, che hai fatto sapienti con la tua misericordia noi tuoi servi, che hai eletto con la tua sapienza; tu che a noi peccatori hai dato la scienza del tuo Spirito, per la tua santità, quando ci hai concesso la potenza del tuo Spirito; tu che sani ogni malattia e ogni sofferenza; che hai dato il dono della guarigione a coloro che per tua grazia ne sono diventati degni, manda su quest'olio, che è figura della tua abbondanza, la pienezza della tua misericordia, perché liberi coloro che sono affaticati, sani i malati, e santifichi coloro che si convertono, quando vengono alla tua fede: poiché tu sei forte e glorioso nei secoli dei secoli. Amen"»<sup>26</sup>.

gione a coloro che per tua grazia ne sono diventati degni, manda su quest'olio, che è figura della tua abbondanza, la pienezza della tua misericordia, perché liberi coloro che sono affaticati, sani i malati, e santifichi coloro che si convertono, quando vengono alla tua fede: poiché tu sei forte e glorioso nei secoli dei secoli. Amen"»<sup>26</sup>.

L'eucologia per la consacrazione dell'olio fin qui riportata potrebbe essere ulteriormente integrata<sup>27</sup>, ma è sufficiente per mostrare la diffusione di tale ritualità, che chiede di essere letta non solo nella prospettiva della derivazione dei testi gli uni dagli altri, alla ricerca magari di un mitico progenitore, ma proprio nella varietà di attestazione nei diversi contesti linguistici ed ecclesiali. Per questo, in conclusione di questo paragrafo si deve riportare almeno la preghiera *Emitte* che i sacramentari occidentali inseriscono nella liturgia del *Giovedì santo*:

Signore, ti preghiamo, manda dai cieli lo Spirito Santo Paraclito su questo olio che ti sei degnato di trarre dal vigoroso albero dell'olivo a nutrimento

<sup>24</sup> Traduzione italiana in Adalbert HAMMAN, *Preghiere dei primi cristiani*, Vita e Pensiero, Milano 1955, 179-180; testo greco in Maxwell E. JOHNSON, *The Prayers of Serapion of Thmuais: A Literary, Liturgical, and Theological Analysis*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1995; alle pp. 21-42 stato della questione su origine e datazione della raccolta liturgica.

<sup>25</sup> AULO CORNELIO CELSO, *De medicina* III, 21-23, 3: rispetto al *genus insaniae* consiglia, oltre a bagni, anche frizioni con olio: [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Celsus/3\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Celsus/3*.html)

<sup>26</sup> *Testamentum Domini* 1, 24-25, qui in traduzione italiana di Ildebrando SCICOLONE, *Unzione degli infermi*, in *La Liturgia. I sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, «Anàmnese», 3/1, Marietti, Genova 1986, p. 218. Edizione digitale della traduzione inglese:

[https://archive.org/stream/cu31924029296170/cu31924029296170\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/cu31924029296170/cu31924029296170_djvu.txt)

<sup>27</sup> Ad esempio dal *Codice di Barcellona*, raccolta miscelanea plurilingue in cui è incluso un eucologio in lingua greca, (IV-V secolo?) ornato con croci copte, costituito da un'anafora, una preghiera di ringraziamento dopo la comunione, un inno acrostico e altre due preghiere: una «imposizione delle mani sui malati» (*cheirothesia epi asthenountôn*) e un «esorcismo sull'olio dei malati», che include una sorta di simbolo della fede: *Anàfora de Barcelona i altres pregàries (Missa del segle IV)*, Ramon ROCA-PUIG (a cura di), Grafos, Barcelona 1994, pp. 95-111. Si potrebbero anche vedere i testi della liturgia ispano-visigotica e della liturgia ambrosiana: segnalazione in SCICOLONE, *Unzione degli infermi*, cit. 219-220, testi per esteso in MAFFEIS, *Unzione dei malati*, 371-374. All'inizio dello studio di Ruggero DELLA MUTTA (*Liturgia degli infermi. Studio storico-teologico*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2012), che analizza con acribia (per un migliaio di pagine) i riti dell'unzione (292 *Ordines*) e i formulari delle Messe degli infermi (224 *Missae*) del medioevo occidentale, si trovano interessanti tabelle, che dispongono i riti secondo il tempo e lo spazio (pp. 6-7) e il tipo (pp. 9-10).



dello spirito e del corpo. La tua santa benedizione doni a chiunque ne verrà unto, lo gusterà o se lo applicherà (*ungenti, gustanti, tangenti*) conforto per il corpo, l'anima e lo spirito, per allontanare ogni dolore, ogni infermità, ogni malattia della mente e del corpo, il tuo crisma perfetto, da te benedetto, con il quale hai unto i re, i profeti e i martiri, che rimane nelle nostre viscere<sup>28</sup>.

Nella forma concisa, specie se paragonata con le riprese successive del Pontificale Romano - germanico, è facile intravedere la somiglianza con l'antica formula latina del *Codice Veronese*, in forma ben più vicina di quelle orientali sopra ricordate.

### 1.3 L'occidente tra Agostino d'Ippona e Innocenzo di Roma

Agostino di Ippona e Innocenzo di Roma sono in parte contemporanei e, anzi, incrociano le rispettive vicende in occasione della prima fase della questione *pelagiana*, nella quale Innocenzo, interpellato insistentemente, dà risposta contraria a Pelagio, attraverso lettere che verranno in seguito sempre esibite e allegate dagli africani ai dossier sinodali<sup>29</sup>. Al di là di questo, le due personalità e i rispettivi scritti sono evidentemente diversi e difficilmente comparabili. Mi sembra tuttavia utile introdurre con un brano di Agostino la

<sup>28</sup> «Emitte domine spiritum sanctum tuum paraclitum de caelis, in hanc pinguedinem oliuae quam de uiridi ligno producere dignatus es ad refectionem corporis ut tua sancta benedictione sit omni unguenti tangenti tutamentum mentis et corporis ad euacuandos omnes dolores, omnesque infirmitates, omnem aegritudinem corporis, unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas, et martyres, chrisma tuum perfectum domine a te benedictum permanens in visceribus nostris, in nomine domini nostri iesu christi. Per quem haec omnia domine, semper bona creas. Et cetera» (Sacramentarium Gelasianum), ed. MOHLBERG ET ALII, Herder, Roma 1983, n. 382). Traduzione italiana di Angelo MAFFEIS, *Unzione degli infermi*, 371. La datazione ivi proposta (V secolo) va emendata in VII.

<sup>29</sup> Le lettere sinodali sono conservate da Agostino, *Lett.* 175 e 176, insieme ad una sua lettera personale/comunitaria di accompagnamento: infatti se la mano è di Agostino, che allega anche lo scritto di Pelagio, *Sulla Natura* e la propria risposta *Sulla natura e la grazia*, seguono poi cinque firme: Aurelio, Alipio, Agostino, Evodio e Possidio (Agostino, *Lett.* 177). Le risposte di Innocenzo sono pure conservate nell'epistolario agostiniano e sono le *Lett.* 181, 182, 183.

lettera con cui Innocenzo risponde anche in merito all'unzione degli infermi a Decenzio, vescovo della suffraganea di Gubbio. L'epistola in questione infatti, in seguito entrata anche nelle collezioni canoniche<sup>30</sup>, dà l'impressione di una prassi consolidata e strutturata, quasi a suggerire che da quel momento in avanti si abbia ovunque in occidente una simile ritualità. Il testo di Agostino, pur nato con diversa finalità, descrive piuttosto la pratica di porre il Vangelo – un codice? una pagina, un frammento? – sulla testa dei malati. Oltre a far conoscere così una pratica ulteriore, evidente sostituzione dell'uso di amuleti magici, la testimonianza lascia pensare all'assenza o comunque alla non diffusione di altri riti, che sarebbe stato logico ricordare in quella circostanza<sup>31</sup>.

#### 1.3.1 Ippona: il Vangelo sul capo dei malati

La descrizione dell'abitudine di sostituire gli amuleti per i malati con il Vangelo viene utilizzata come esempio relativo alla necessità di riconoscersi bisognosi, dunque malati, perché peccatori. Si potrà perdonare a propria volta e impetrare il perdono, ponendo il Vangelo sul cuore. Il passaggio si presenta come tema quasi a se stante nel corso del commento al brano di Gv 1, 38-39<sup>32</sup>, tanto che nel paragrafo successivo Agostino avverte la necessità di riprendere il filo del discorso e rilanciare il commento alla pericope. Dal male dell'anima passa dunque a descrivere la malattia fisica e gli atteggiamenti di fronte a tale condizione:

<sup>30</sup> Fu infatti recepita da Graziano fra le epistole pontificie nella sezione dedicata ai riti liturgici: *Decretum Gratiani* III,4,119: [http://geschichte.digitale-samm-lungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc\\_chapter\\_4\\_4090](http://geschichte.digitale-samm-lungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_4_4090).

<sup>31</sup> Si veda in merito, ad esempio, simile confronto istruito nella predicazione di Cesario di Arles (es. *Sermone* 13). Cfr in questo stesso numero della rivista il contributo di Alessandro Scardoni.

<sup>32</sup> *Quid quaeritis? Qui dixerunt ei: Rabbi, (quod interpretatum dicitur Magister), ubi habitas? Dicit eis: Venite, et videte. Et venerunt, et viderunt ubi maneret, et apud eum manserunt die illo: hora autem erat quasi decima: Gv 1,38-39, in AGOSTINO, *Tr. su Giovanni*, 7, 10. Il sermone commenta nell'insieme una pericope più estesa del primo capitolo, dal v. 34 al 51 (in *Tr* 7, 3 ricorda che sta commentando «con ordine» il testo (hoc Evangelium lectionibus congruis ex ordine recitari), in 7, 2.6 sottolinea la concomitanza con la festa pagana di Attis e Cibebe e infine in 7,24 ammette di essere stato molto lungo per trattenere i fedeli dal partecipare alla festa!).*

Quando ti fa male la testa, anziché ricorrere agli amuleti, piuttosto mettiti sopra la testa il Vangelo. A tanto è giunta la debolezza umana, e talmente sono da deplorare gli uomini che ricorrono agli amuleti, che ci consoliamo quando vediamo uno nel suo letto, agitato dalla febbre e dai dolori, riporre la sua speranza unicamente nel Vangelo, che si è messo sopra la testa. Non che il Vangelo sia stato scritto per questo, ma perché si dà la preferenza al Vangelo sugli amuleti. Che se si pone il Vangelo sulla testa per calmare il dolore, perché non si pone anche sul cuore per guarirlo dal peccato? Perché non lo fai? Poni il Vangelo sul cuore per guarirlo<sup>33</sup>.

L'uso degli amuleti è ricordato anche in una lettera inviata a Possidio di Calama, in Numidia. In questo caso l'abitudine è quella di appendere agli orecchi l'oggetto apotropaiico e tale pratica viene solo deplorata e non sostituita con un oggetto o un rito cristiano, nonostante sia eseguita da fedeli che partecipano anche all'Eucarestia comune<sup>34</sup>. Dalla stessa Calama, del resto, il *patronus* pagano Nettario si rivolge con una supplica ad Agostino ricordando tra l'altro l'uso dei cristiani di alleviare le sofferenze dei malati<sup>35</sup>.

Il passaggio tuttavia che si articola su Vangelo sul capo/Vangelo sul cuore, prosegue con una serie di considerazioni sulla malattia fisica, sulla

possibilità di chiedere di esserne guariti ma anche sulla esortazione ad affidarsi a Dio, vero medico, e alla sua *cura* nei confronti di ognuno:

È cosa buona, credimi, non preoccuparsi della salute del corpo, ma soltanto chiederla a Dio. Se egli ritiene che ti possa giovare, te la concederà; se non te la concede, vuol dire che non ti giova. [...] Ora, Dio sa che cosa ci giova; soltanto facciamo in modo che il nostro cuore sia libero dal peccato; e quando ci accade di essere colpiti nel corpo, raccomandiamoci a Dio. L'apostolo Paolo lo pregò che gli togliesse la spina dalla carne, e non fu esaudito. Forse che per questo Paolo perdette la pace? Forse che si contristò considerandosi abbandonato? Al contrario, si sentì non abbandonato proprio perché non fu liberato da ciò che chiedeva per guarire dalla sua infermità. Lo apprese dalla voce del medico: *Ti basta la mia grazia; poiché la forza si perfeziona nella debolezza* (2 Cor 12, 9). Come puoi sapere che Dio non vuole guarirti?<sup>36</sup>

Certo non si può negare che gli argomenti *e silentio* siano sempre estremamente fragili e tuttavia mantengono, come in questo caso, una certa forza critica, quanto meno impedendo che una testimonianza sia interpretata come evidenza di una prassi condivisa e diffusa.

### 1.3.2 L'unzione sui malati a Roma e in Italia Suburbicaria

La lettera che dall'epistolario di Innocenzo di Roma andrà a confluire nelle raccolte canoniche successive, evidenzia il ruolo primaziale svolto dalla sede romana nei confronti delle diocesi italiane suffraganee, quali era quella Eugubina, guidata dal vescovo Decenzio. Fatta avere come d'abitudine dal diacono (Celestino, in questo caso, colui che dopo Innocenzo e Zosimo sarà a propria volta vescovo di Roma) è datata con precisione:

Ecco, fratello carissimo, abbiamo cercato di rispondere come meglio abbiamo potuto a tutto ciò che la tua carità ci ha chiesto di spiegare, affinché la tua chiesa sia in grado di conservare e custodire la consuetudine della chiesa romana da cui trae la sua origine. Quanto alle altre questioni a cui non era opportuno rispondere per scritto,

<sup>33</sup> «Dimmi dunque, che farai? Compiere la legge in modo perfetto, senza mancare in nulla, questo è assai difficile. La colpa quindi è certa; ma non vuoi ricorrere al rimedio? Ecco, fratelli miei, qual è il rimedio che il Signore ha preparato contro i mali dell'anima» (Agostino, *Tr. Su Giovanni* 7,12). Il brano riportato sopra è nello stesso paragrafo.

<sup>34</sup> «È inoltre detestabile la superstizione degli amuleti che si applicano ai malati, tra cui sono annoverati anche gli orecchini per i maschi, pendenti da una sola parte all'estremità delle orecchie e di cui si servono non per piacere agli uomini, ma per essere schiavi dei demoni [...] Non saprei comunque qual provvedimento prendere contro chi ha paura di togliersi gli orecchini, mentre invece non ha paura di ricevere il corpo di Cristo con tali distintivi diabolici»: *Ep* 245, 2: Agostino e i fratelli che sono con lui a Possidio [di Calama] con i fratelli che sono con lui.

<sup>35</sup> «Quanto affermo è dimostrato pure dalla natura stessa delle vostre occupazioni, con cui assistete i poveri, vi prendete cura degli afflitti, somministrare le medicine ai corpi malati; insomma fate di tutto perché i sofferenti non sentano a lungo i loro malanni»: Nettario di Calama a Agostino, *Ep* 103 nella raccolta di Agostino.

<sup>36</sup> Agostino, *TrGiov* 7,12

se quando verrai vorrai interrogarmi, ti darò spiegazione. Potrà infatti la potenza del Signore far sì che tu possa formare la tua chiesa e i nostri chierici che sotto il tuo episcopato (*pontificatum*) sono ministri della santa liturgia e che tu possa altresì offrire agli altri il modello che devono imitare.

Data il quattordicesimo giorno prima delle calende d'aprile, sotto il consolato di Teodosio per il settimo anno e dell'illustrissimo Palladio (19 marzo 416).

La lettera è importante nel complesso per la prassi celebrativa occidentale, perché risponde a questioni più marginali, quali il segno della pace, i nomi delle persone che recano le offerte e il digiuno del venerdì e del sabato, ma anche alla domanda sulla *consignatio* dei battezzati (*consignandis infantibus*, riservata al vescovo), il *fermentum* inviato a Roma nei *tituli* cittadini ma non nelle *parochiae* lontane e cimiteriali (prassi a maggior ragione da seguire in luoghi separati da ampie distanze), la riconciliazione dei penitenti. Le informazioni sulla unzione dei malati, invece, sono state richieste a parte al diacono:

E poiché la tua carità ha voluto consultarci su questo come sulle altre questioni, il diacono Celestino, figlio mio, ha aggiunto che la tua carità si interrogava anche su quanto è scritto nell'epistola di Giacomo: "se qualcuno è malato fra voi chiami i presbiteri e preghino su di lui, ungendolo con l'olio nel nome del Signore e la preghiera della fede salverà colui che soffre e il Signore lo farà rialzare e se ha commesso un peccato gli sarà rimeso". Questo non c'è dubbio che vada compreso come riferito ai fedeli malati che possono ricevere l'unzione col sacro olio del crisma che è consacrato dal vescovo ma che è lecito usare non solo ai sacerdoti ma anche a tutti i cristiani, per fare l'unzione in caso di necessità propria o altrui. Ci sembra che sia perciò superfluo il resto, in quanto non ha senso contestare al vescovo ciò che è senza dubbio lecito ai presbiteri. Infatti in quel contesto ci si riferisce ai presbiteri perché i vescovi, occupati da altri impegni, non possono raggiungere tutti gli ammalati. Per il resto se un vescovo può andare o comunque ritienne qualcuno degno della sua visita, può senza esitazione benedirlo e un-

gerlo<sup>37</sup> col crisma, quel crisma che a lui spetta di consacrare. Però i penitenti non possono riceverlo, perché è un sacramento (*genus sacramenti*). Infatti non vedo come si possa dare un sacramento a coloro ai quali sono negati tutti gli altri<sup>38</sup>.

Il testo è molto chiaro e lascia intravedere una tipica preoccupazione di stampo giuridico (cosa è lecito, chi può compiere il rito) presente nella domanda e confermata nella logica della risposta. Lo sviluppo descritto, se confrontato con la forma di unzione polivalente vista precedentemente e con gli sviluppi successivi, rivela continuità e discontinuità con entrambi: il crisma viene consacrato dal vescovo ma viene poi utilizzato da tutti i fedeli, che sembra lo portino a casa e vi unguano essi stessi i malati, anche se non si fa menzione della possibilità di berlo, a differenza di quanto, si è visto, resta nell'*Emitte*. Ne risultano esclusi i penitenti, che dovrebbero prima essere riconciliati, anche se questo limite così preciso appare sfumato, nel senso di difficilmente verificabile, nella misura in cui l'unzione resta affidata ai singoli fedeli.

#### 1.4 Un testimone italo bizantino: preghiera sui malati, sui moribondi e consacrazione dell'olio in *Euclologio Barberini*

Particolarmente significativo risulta infine il confronto con le preghiere riportate nell'*Euclologio Barberini gr. 336*, il più antico testo liturgico bizantino (VIII secolo), di probabile fattura italo calabrese<sup>39</sup>. Tra la preghiera per la siccità e le preghiere per coloro che si convertono vengono infatti raccolte ben tre diverse preghiere per i malati e, di seguito ma distinte, due formule per la consacrazione dell'olio ad essi riservato. Poco più

<sup>37</sup> Il verbo è *tangere*, come nel *Codice Veronese* (cfr. *TradAp*) e nell'*Emitte*.

<sup>38</sup> In *I Canoni dei Concili della Chiesa Antica*. Vol. II., *I Concili Latini*, a cura di Angelo DI BERARDINO, 2008. Edizione critica in *La lettre du Pape Innocent I a Décentius de Gubbio*, testo critico, traduzione e commento a cura di R. CABIÉ, Lovanio 1973. Per Gubbio e la situazione delle chiese umbre nel tardo antico, si veda Andrea CZORTEK, *Il cristianesimo a Gubbio tra tarda antichità e medioevo*, (in particolare) p. 9 [http://www.academia.edu/12071420/Il\\_cristianesimo\\_a\\_Gubbio\\_tra\\_tarda\\_antichit%C3%A0\\_e\\_alto\\_medioevo](http://www.academia.edu/12071420/Il_cristianesimo_a_Gubbio_tra_tarda_antichit%C3%A0_e_alto_medioevo).

<sup>39</sup> Stefano PARENTI – Elena VELKOVSKA, *L'Euclologio Barberini gr. 336*, p. 19-26: tutte le citazioni qui di seguito sono riprese da questa edizione.

avanti, in una sezione che contiene preghiere per diverse occasioni, vi è una preghiera specifica per i moribondi. Le riporto di seguito nella traduzione italiana, con il titolo che le accompagna nel codice:

*Preghiera per un malato.* Padre Santo, medico delle anime e dei corpi, che hai mandato il tuo Figlio unigenito e nostro salvatore Gesù Cristo che guarisce ogni malattia e libera dalla morte, guarisci, per la grazia del tuo Cristo, il tuo servo *N.* dall'infermità fisica che lo opprime e vivificalo come a te piace, così che compiendo buone opere ti esprima il ringraziamento dovuto. Perché tuo è il potere e tua è la maestà.

*Altra preghiera per i malati.* Dio onnipotente e misericordioso, che tutto disponi per la salvezza del genere [umano], visita il tuo servo *N.* che ha invocato il nome del tuo Cristo, e guarisci ogni sua infermità fisica e spirituale, rimettigli i peccati e le conseguenze dei peccati; allontana dal tuo servo *N.* ogni tentazione e assalto dell'avversario, fallo rialzare dal letto di malattia, restituiscilo alla tua santa Chiesa, risanato nel corpo e nello spirito, progredendo in opere e parole buone, e glorificando con tutto il tuo popolo il nome del tuo Cristo nostra speranza, con il quale a te è la gloria e l'onore e l'adorazione con il [tuo Spirito] santissimo, buono e vivificante.

*Altra preghiera per i malati, terza.* Signore, Dio santissimo, onnipotente, amante della vita, amico dei tuoi servi, salvatore di tutti, medico delle anime e dei corpi, che umili ed esalti, correggi e guarisci, visita nella tua bontà il nostro fratello ammalato, stendi il tuo braccio invisibile pieno di guarigione e di cura e risanalo, rialzandolo dal letto di malattia; minaccia lo spirito che provoca l'infermità, allontana ogni ferita, dolore, male, febbre e brivido, e se in lui vi è colpa o trasgressione, nel tuo amore per gli uomini, assolvilo, rimetti e perdona: sì o Signore, risparmia la tua creatura, in Cristo Gesù Signore nostro con il quale a te [spetta] gloria e potere con lo Spirito Santo, nei secoli dei secoli<sup>40</sup>.

Come si può osservare, gli echi delle *Costituzioni Apostoliche* – quali la visione olistica dell'essere umano sia pure segnalata dall'endiadi corpo/anima; il richiamo alle forze negative che insieme alle malattie opprimono l'infermo; l'idea che se guarito darà gloria al Signore – sono variamente disposti nelle tre forme, così da dar vita a testi nettamente diversi. Il richiamo nella terza preghiera a "rialzarlo" potrebbe richiamare l'epistola di Giacomo, che tuttavia non è citata, così come nella preghiera non c'è riferimento all'unzione, anche se le preghiere sull'olio seguono immediatamente quelle appena riportate:

*Preghiera per l'olio del malato.* Signore che nella tua pietà e misericordia risani le fratture delle nostre anime e dei nostri corpi, tu stesso, Signore, santifica quest'olio perché diventi mezzo di cura per quanti ne sono unti e venga a cessare ogni tipo di sofferenza, di malattia fisica, di imperfezione della carne e dello spirito ed ogni male, così che anche in questo venga glorificato il tuo nome santissimo. Tu o Dio nostro usi misericordia e salvi e noi [rendiamo] gloria a te.

*Seconda preghiera per l'olio dei malati.* Signore, grande nella pietà e ricco di bontà, Padre misericordioso e Dio di ogni consolazione, che per mezzo dei tuoi santi apostoli ci hai insegnato a curare le infermità con l'olio e le preghiere dei presbiteri del tuo popolo, destina questo olio per la guarigione di quanti ne sono unti, perché cessi ogni malattia e infermità e ne abbiano a beneficiare quanti da te attendono salvezza. Sì, Signore Dio, noi ti preghiamo, onnipotente Signore che salva, unico medico delle anime e dei corpi, guarisci il tuo servo con l'olio della tua bontà, perché beneficiando ora del tuo amore per gli uomini, possiamo glorificare te che compi cose grandi e mirabili, gloriose e straordinarie. Perché tu sei Dio di bontà, di misericordia e di amore per gli uomini<sup>41</sup>.

In questo caso si può osservare come unicamente nella seconda forma, attraverso la menzione dei presbiteri, si può intravedere un rimando a Gc 5,4, anche se olio e preghiere dei presbiteri sono uniti da un semplice *kai* e non correlati in

<sup>40</sup> *Eucologio Barberini*, cit., nn. 196-198. Al n. 271 è riportata un'altra preghiera, riservata ai monaci mala-

ti.  
<sup>41</sup> *Eucologio Barberini*, nn. 199-200.

altra maniera, e potrebbero dunque anche essere riferibili a momenti distinti, mantenendo perciò in vigore l'uso di unzioni fatte dagli stessi fedeli. Interessante comunque osservare che la raccolta contiene anche una preghiera specifica per i moribondi, nella quale la richiesta di salvezza viene riferita all'anima:

*Preghiera per gli agonizzanti.* Sovrano, Signore, Dio onnipotente, tu vuoi che tutti gli uomini siano salvi e e arrivino alla conoscenza della verità, e non godi della morte del peccatore, ma che si converta e viva, noi ti supplichiamo e ti invochiamo: sciogli da ogni vincolo e libera da ogni maledizione l'anima del tuo servo, perché tu sei Dio che libera i prigionieri e rialza chiunque è caduto, speranza di quanti speranza hanno smarrito: ordina nel tuo misericordioso giudizio che lo spirito del tuo servo riposi in pace nelle dimore eterne con i tuoi santi. Per la grazia, la misericordia e l'amore per gli uomini del tuo Figlio unigenito<sup>42</sup>.

Questa preghiera non è molto diversa dalle precedenti che chiedono la guarigione, ma serve ad accompagnare il momento estremo della *consegna*, in chiave di speranza «di quanti speranza hanno smarrito». Non risulta perciò fuori luogo concentrarsi adesso su alcuni echi di accompagnamento alla morte.

## 2. *Topos della buona morte e consignatio: una ritualità di commiato?*

Come già suggerito all'inizio del percorso, un passo della *Vita di Macrina*, redatta dal fratello Gregorio di Nissa, descrive gli ultimi momenti della vita della donna inserendo anche dei gesti e delle preghiere, che potrebbero far pensare a una ritualità di commiato e può essere paragonata a quanto Girolamo riferisce della morte di Paola. Quei brani si inseriscono tuttavia in un genere letterario specifico, ben diverso dai *Kirchenordnungen* fin qui considerati e dunque la sua ricognizione presuppone la conoscenza delle caratteristiche dei modelli agiografici, compresa la funzione di *medium* espressivo che vi assume la prassi celebrativa, con i relativi linguaggi.

### 2.1. *Unxisti martyres: martirio e vite monastiche come modello*

Nell'*Emitte*, come si è visto, il lemma delle preghiere precedenti in cui l'unzione era messa in rapporto a "re, sacerdoti e profeti", si trasforma, introducendo i martiri al posto dei sacerdoti. Qualunque sia il motivo e la via per cui avviene questo spostamento, lo assumo qui quale *marker* della connessione fra le modalità con cui ognuno può affrontare la sofferenza e la morte e i modelli martiriali e agiografici.

Gli scritti agiografici, in evidente continuità con le strutture retoriche e le funzioni del *bios classico*<sup>43</sup>, sono stati ormai da tempo liberati dalle griglie interpretative troppo anguste, fossero quelle delle letture devozionali o quelle volte unicamente a rintracciare la documentabilità storica dei protagonisti. Più utilmente e anche più correttamente vengono intesi come «l'insieme di strategie retoriche e forme letterarie che tramandano in modo narrativo la memoria di ciò che uomini e donne, ritenuti incarnare un ideale di perfezione, hanno compiuto durante la vita e anche dopo la morte»<sup>44</sup>.

L'esemplarità riguarda la vita ma anche la morte, sia nei modelli classici che in quelli cristiani, fra i quali soprattutto nell'epoca più antica emergono quelli su discepoli e discepole per eccellenza, su coloro cioè che, per seguire il lessico del *Martirio di Policarpo*, hanno offerto un *martyrion kata ton euangelion*. La narrazione del compimento della vita del/la *martire* diventa a propria volta un *modello*, non solo come ideale da imitare, ma anche come *forma* a partire dalla quale comprendere la vicenda propria o che si sta descrivendo, e tramandarne i significati, seguendo percorsi specifici. Di tale specificità fanno parte strutture retoriche, quali lo sviluppo per antinomie<sup>45</sup>, e processi di risemantizzazione: modelli classici, narrazioni bibliche e rabbiniche (fra tutte le narrazioni

<sup>43</sup> Elena GIANNARELLI, *La biografia cristiana antica: strutture e problemi* in G. Luongo (a cura di) *Scrivere di santi*. Roma 1988, 49-69.

<sup>44</sup> Adele MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti e pubblico*, Morcelliana, Brescia 2010, 5.

<sup>45</sup> Le principali sono forza/debolezza che si manifesta come sconfitta/vittoria e ha un luogo di manifestazione nel corpo del/la martire: B.D. SHAW, «Body/Power/Identity: Passiones of Martyrs» in *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996) 269-316; anche come coppia oppositiva maschile/femminile (MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica*, 82-91).

<sup>42</sup> *Eucologio Barberini*, n. 214.

di Maccabei e il martirio di Rabbi Akivà<sup>46</sup>) e prassi celebrative, in particolare battesimali ed eucaristiche, si fondono in narrazioni riformulate secondo un orizzonte evangelico. Così ad esempio Clemente Alessandrino connette la testimonianza “nel sangue” con la coerenza di vita, di agape, di “amicizia”:

«Dico subito che chiamiamo perfezione il martirio non perché l'uno raggiunge la fine della vita come gli altri, ma perché ha manifestato una perfetta opera d'amore (*teleion ergon agapês*)»<sup>47</sup>.

Attraverso questo processo le narrazioni della morte del martire diventano a propria volta un modello polivalente, nel senso che può offrire *forme* – parole, gesti, riti – non solo ad analoghe vicende che comprendono la morte violenta, ma anche alla violenza di ogni morte, nonché alla vita intesa come “martirio della coscienza”. Si può ricordare quando suggerisce Gerd Theissen rispetto al cristianesimo delle origini, quando distingue una posizione religiosa di *eccezionalità* e una di *normalità*, che vengono unificate e legittimate nella vicenda di Gesù, narrata, celebrata, vissuta come *ethos*:

«Le nuove esperienze furono interpretate attraverso racconti e dottrine. La storia di Gesù divenne in due varianti il racconto fondamentale di una nuova comunità, da un lato come la storia

terrena di un maestro di sapienza tra Nazaret e Gerusalemme, dall'altro come irruzione della trascendenza nel tempo tra il tempo iniziale e quello finale. Essa divenne un mito [...] l'irruzione della trascendenza allora sperimentata fu celebrata in nuovi riti [...] un nuovo *ethos* [...] termine etico guida divenne l'agape.. in una variante religiosa normale e in una variante religiosa limite: come sollecitudine reciproca nella vita quotidiana e come dono della vita e amore dei nemici in situazioni estreme»<sup>48</sup>.

La narrazione agiografico-martiriale, tessuta di modelli in cui Scrittura e prassi celebrativa sono *medium* delle esperienze stesse e della loro concettualizzazione, diviene a propria volta mito/rito sia per l'eccezionalità che per la normalità. Evidente allora in questo senso la circolarità di forme/modelli tra narrazioni martiriali e vite monastiche fino ad una quasi completa transizione, già del resto presente nell'*Esortazione ai martiri* di Tertulliano: «hoc praestat carcer christiano, quod eremus prophetis»<sup>49</sup>.

Tra gli elementi rituali che entrano a comporre un simile modello, come è noto, hanno un posto di assoluto rilievo gli echi battesimali ed eucaristici, tanto che con le dovute attenzioni ermeneutiche la letteratura martiriale è anche fonte di studi per l'eucologia e per il lessico, si perdoni l'anacronismo, *sacramentale*<sup>50</sup>. Non stupisce dunque trovare anche altri elementi, quali quelli che andiamo ora ad osservare: il loro mancato riconoscimento renderebbe inattendibile la narrazione dei santi *trapassi*, in quanto quelle che vengono narrate sono delle morti ritualizzate, che trovano appunto il loro senso all'interno del *modello*. In questo insieme, tuttavia, i tratti eucologici e rituali che servono a tramandare il significato possono essere studiati anche in sé, come possibile emergenza di prassi celebrative realmente agite.

## 2.2 La morte come *obsignata consegna*: Epitaffio per Paola e Vita di Macrina

Mi limito adesso, nel quadro appena delineato, a un breve cenno contenuto nella *lettera* 108 di

<sup>46</sup> Si veda la lettura comparata di 2 Maccabei, 6,18-7,41 // 4 Maccabei 3,19-17,6 e Talmud babilonese, *Berakhot* 61b in Daniel BOYARIN, *Morire per Dio. Il martirio e la formazione di Cristianesimo e Giudaismo*, Il Melangolo, Genova 2008. I 4 libri maccabaici, presenti nella LXX, non sono accolti nel canone ebraico (e solo 2 di essi lo sono nell'attuale canone cattolico). Il terzo si sviluppa in maniera distinta (persecuzione contro la diaspora egiziana da parte di uno dei Tolomei), ma il IV riprende in parte i temi del II: cfr. 4 Maccabei, a cura di Clara KRAUS REGGIANI, CSANT, Marietti, Genova 1992 (per il confronto con *Martirio di Policarpo*, 69-71).

<sup>47</sup> Clemente Alessandrino, *Stromati* IV,14,3. Si può infatti confrontare quanto in VII,62-63 è indicato come opera del vero gnostico, sullo sfondo del dono della vita, come opera non di servo ma di amico, delineando una complessa interazione fra virtù, in senso stoico, e inabitazione dello Spirito: cfr. B. Dehandschutter, *Martyrdom as a gift*, in Id., *Polycarpiana. Collected Essays*, collected by J. Leemans, [BETL CCV] Peters, Leuven 2007, 231-235; Marco Rizzi, *Il martirio come pragmatica sociale in Clemente di Alessandria*, in “Adamantius” 9 (2003) 60-66.

<sup>48</sup> Gerd THEISSEN, *Vissuti e comportamenti dei primi cristiani*, Queriniana, Brescia 2010, 28-33.

<sup>49</sup> TERTULLIANO, *Ad martiras* 8.

<sup>50</sup> Basterebbe ricordare il *Martirio di Policarpo* n. 14 (schema paleoanaforico smirinese) e l'*Epistola ai Romani* della recensione media attribuita ad Ignazio di Antiochia.

Girolamo, *Epitaffio in morte di Paola*<sup>51</sup>, per soffermarmi poi sulla narrazione della morte di Macrina.

Lo scritto di Girolamo, nella forma di una *consolatio* per Eustochio, è un *logos epitaphios* e un *bios*, che ripercorre gli elementi della vita e narra la morte. Così presenta Paola che, sul letto di morte, prega con i salmi: «Signore ho amato la bellezza della tua casa e il luogo dove abita la tua gloria» (Sal 25,8) e «Quanto amo le tue tende, Signore delle virtù! La mia anima viene meno dal desiderio, che la spinge verso la casa del Signore (Sal 83,2-3). Ripete solo questa salmodia, cui poi seguiranno Ct 2,10-11, «sorgi mia colomba» e del Sal 27,13 «sono certo di vedere la bontà del Signore nella terra dei viventi, senza rispondere alle altre richieste, se non per dire *greco sermone* che «non provava alcun dolore, ma che dentro di sé vedeva tutto calmo e tranquillo». Infine «Tenendo un dito sulla bocca, tracciava sulle labbra il segno di croce»<sup>52</sup>.

Per la storia della liturgia di accompagnamento dei moribondi e di commiato dei defunti può avere un certo interesse la narrazione della morte di Macrina, nell'omonima *Vita*. Lo scritto è fin dall'inizio dominato da questo evento, anticipato dal sogno del fratello/autore Gregorio e narrato nella seconda parte del *bios*. Questa sezione (17-30), in cui Macrina assume il ruolo *biblico* di Giobbe e il ruolo *filosofico* del Socrate del *Fedone*, presenta una sequenza di parole/azioni. Le sue parole, che sono riportate come «più alta filosofia» e grazia/potenza dello Spirito, vengono riasunte a più riprese e rimandano al contenuto dell'altro scritto di Gregorio, *Dialogo sull'anima e la resurrezione*, che sviluppa lungamente il discorso di Macrina/Socrate/Sapienza in punto di morte<sup>53</sup>.

Accanto al *logos* di Macrina viene riportata la sua preghiera, seguita dal gesto di segnare con la

croce gli occhi, la bocca e il cuore. Riporto per esteso la preghiera, facilmente suddivisibile in due sezioni, la prima delle quali è caratterizzata dalla invocazione alla seconda persona ripetuta ad ogni stico:

Tu o Signore, distruggesti per noi la paura della morte.

Tu rendesti per noi inizio della vera vita la fine dell'esistenza di quaggiù.

Tu per qualche tempo fai riposare nel sonno i nostri corpi e li svegli di nuovo al suono dell'ultima tromba.

Tu affidi alla terra la nostra terra, quella che a cui hai dato forma con le tue mani e nuovamente fai vivere quello che hai donato, *trans-formando* ciò che è mortale e senza *forma*, in incorruttibilità e grazia.

Tu ci salvasti dalla maledizione e dal peccato, diventando per noi l'una e l'altro.

Tu schiacciasti le teste del serpente, che attraverso l'abisso della disobbedienza afferrò l'uomo nelle sue fauci.

Tu ci apristi la strada della resurrezione, spezzando le porte dell'inferno e rendendo impotente colui che dominava sulla morte.

Tu desti a coloro che ti temono come vessillo il segno della santa croce, per distruggere l'avversario e rendere sicura la nostra vita.

La seconda parte applica la preghiera alla vita dell'orante e al passo che sta per compiere:

O Dio eterno, verso il quale mi sono slanciata fin dal seno di mia madre, che la mia anima amò con tutta la sua forza, al quale consacrai e la mia carne e il mio spirito dalla mia giovinezza fino ad ora, tu mettimi accanto un angelo luminoso che mi conduca per mano al luogo del refrigerio, dove si trova l'acqua del riposo, presso il seno dei santi patriarchi.

Tu che hai spezzato la spada fiammeggiante e hai restituito al Paradiso l'uomo che è stato crocifisso insieme a te, e che si era affidato alla tua misericordia, anche di me ricordati nel tuo regno, perchè anche io sono stata crocifissa insieme a te, io che ho inchiodato le mie carni per rispetto religioso di te e che ho temuto i tuoi giudizi.

Non mi separi dai tuoi eletti l'abisso spaventoso; non si frapponga il Maligno sul mio cammino; non venga sco-

<sup>51</sup> GIROLAMO, *Le lettere*, a cura di Silvano COLA, vol III, Città Nuova, Roma 1962, 277-327 (testo latino: CSEL 55, 306-351).

<sup>52</sup> GIROLAMO, *Ep* 108, 28-2: *Digitum ad os tenes, crucis signum pingebat in labiis* (CSEL 55, 347).

<sup>53</sup> «*physiologousa* sulla natura umana (*anthropinon*), svelando con la parola l'economia divina nascosta negli eventi dolorosi e dispiegando, come ricolma dello Spirito Santo e per sua ispirazione, la vita futura» (17,25) e ancora «*philosophousa* per noi riguardo all'anima, alla causa della vita nella carne, al perché l'uomo è e al perché è mortale, da dove viene la morte e qual è la liberazione che da questo ci conduce nuovamente (*palin*) alla vita» (18,15-18).

perto davanti ai tuoi occhi, il mio peccato se, ingannata dalla debolezza della mia natura, ho peccato con la parola, con le azioni e con il pensiero.

Tu che hai sulla terra il potere di rimettere i peccati, perdonami affinché io possa avere ristoro e perché venga trovata al tuo cospetto, nel momento in cui vengo spogliata del mio corpo, senza macchia, nella forma della mia anima, ma che il mio spirito, perfetto ed immacolato, venga accolto nelle tue mani come incenso di fronte a te.

Secondo Elena Giannarelli «la preghiera in punto di morte, particolarmente solenne, costituisce un saggio di bravura dello scrittore sul piano letterario ed è il corrispettivo del discorso del filosofo o del personaggio eccezionale che muore, nella letteratura degli *exitus*. Si tratta, in questo caso, dell'enumerazione, da parte di Macrina, dei benefici prodotti dalla morte e resurrezione di Cristo in riferimento alla fine della vita umana [...] secondo lo sviluppo tipico dell'orazione cristiana, costruita con una fitta serie di citazioni letterali dalla Scrittura, di rimandi o allusioni ai testi biblici»<sup>54</sup>.

Se non si può negare che lo sfondo letterario sia quello della morte del santo/a, le parole di preghiera, tuttavia, si fanno notare non solo per la precisione letteraria, ma anche per la forma tecnica, esibendo tra l'altro – e mi sembra aspetto rilevante – un lessico molto diverso da quello abituale al Nissen e anche una scelta dei riferimenti biblici, con attenzione alla plasmazione e alla “terra che torna alla terra”, assolutamente inusuale nel repertorio di questo scrittore. Quando si presentano situazioni simili, è legittimo avanzare l'ipotesi che vi sia un importo dalla prassi liturgica. Questa, sia pure sobriamente avanzata, sembra anche l'opinione di Maraval<sup>55</sup>, anche se non giunge a collegarla alla *sphragis* eseguita con i tre segni di croce, per la quale preferisce l'interpretazione di «gesto di devozione personale»<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Elena GIANNARELLI, *Nota al testo*, in GREGORIO DI NISSA, *Vita di S. Macrina*, Paoline, Milano 1988, 126-127.

<sup>55</sup> Pierre MARAVAL, *Introduction*, in GREGORIO DI NISSA, *Vie de Sainte Macrine*, (SChr 178) Cerf, Paris 1971, 68-89, in particolare 74-75, in cui Maraval riprende anche gli studi di Festugière e Marotta dedicati a questo testo.

<sup>56</sup> Così, riportando l'opinione di Dölger, sembra propenso ad interpretarlo Maraval: GREGORIO DI NISSA, *Vie de Sainte Macrine*, nota 1 p. 226-7.

Negli scritti di Gregorio non sembrano trovarsi testi simili, neanche nei suoi sermoni funebri. Alcune somiglianze si possono riscontrare, tuttavia, nelle preghiere di commiato raccolte in *Euclologio Barberini*, che recensisce sette forme diverse, cinque comuni e due riservate a persone di rango ecclesiastico. Ne riporto solo una:

Dio nostro, Dio di salvezza, salvatore e giudice dei vivi e dei morti, che fai scendere alle porte degli inferi e ne fai risalire, che dal nulla conduci all'esistenza, che hai plasmato l'uomo dalla terra e, a causa del peccato, di nuovo lo fai tornare alla terra, ma nel tuo amore per gli uomini lo richiami alla vita, dona riposo, Signore sempre misericordioso, alle anime dei tuoi servi nel paese della luce, nel luogo della quiete, nel seno di Abramo, Isacco e Giacobbe, con tutti i santi che da sempre ti sono graditi. In Cristo Gesù nostro Signore, per il quale [è] gloria<sup>57</sup>.

Certo non si può ipotizzare un rapporto diretto fra i due testi, né si può affermare con decisione che il *medium* liturgico che in questo caso tesse l'*exitus* sia rappresentato da una ritualità di accompagnamento alla morte. Nel quadro tuttavia largamente congetturale costruito sugli indizi patristici riferibili a una specifica ritualità, anche quella più attestata per i malati, non c'è motivo di non segnalare anche questi scritti.

## Conclusione

Finché si recensiscono dunque le preghiere di consacrazione dell'olio per i malati, ci si muove in un territorio tutto sommato circoscritto e in forme letterarie molto simili, i cui contorni rituali sfumano, ma la cui notevole coerenza spinge a schiacciare la prospettiva e lasciare in ombra ciò che è ancora meno chiaro. Allargare lo sguardo comporta infatti il rischio di muoversi in ambiti molto incerti, ma ha d'altra parte il vantaggio di non soffocare la ricerca in ambiti angusti, magari, a dispetto dei tempi e delle dichiarazioni, costruita come *prova* della prassi più recente.

A questo proposito, come ho sopra accennato, credo che sia doveroso segnalare quanto meno una grossa lacuna: quando si parla di sofferenza e malattia, in questo settore di studi e di riflessione, si è portati a restringere lo sguardo alla malattia fisica, omettendo quanto invece può essere

<sup>57</sup> *Euclologio Barberini*, n.266: l'intera sezione si estende ai nn. 264-269.



ascritto alla sofferenza psichica. Non che manchino dati *storici* in questo senso, ma la ricerca dovrebbe estendersi ad altri plessi, che vanno dalla già classica considerazione della *mania*, a un tempo follia e relazione con il divino, alle forme che anche in età cristiana possono esibire altrettanta ambivalenza, andando dalla esclusione alla repressione, all'esorcismo e, per dire in cifra sintetica, ai processi alle streghe; ma che, per altro verso, hanno riconosciuto alla neurodiversità potenzialità spirituali<sup>58</sup>, fino a istruire raffronti fra anoressia e asceti, allucinazioni e visioni.

La luce della resurrezione attraversa tutte le dimensioni sommariamente ricordate in queste note, tras/figurandole senza cancellarle. Ognuno è invitato così a com/passione, in senso etimologico, che comprende perciò anche il dono umanissimo di poterle riconoscere dentro di sé, mentre le osserviamo negli altri:

Siamo tutti imbarcati su zattere comuni: quelle che ci consentono di confrontarci con la fragilità, che è in noi e che la malattia e la sofferenza dilatano in noi, riconoscendola come una delle strutture portanti della vita. La fragilità, certo, fa parte della vita [...] è come uno specchio nel quale si riflettono le immagini delle nostre tristezze e delle nostre angosce, delle nostre inquietudini e delle nostre speranze, delle nostre fragilità e delle nostre illusioni<sup>59</sup>.

Questo processo riguarda i soggetti personali, ma anche la loro trama collettiva, politica e simbolica<sup>60</sup>. Di tale orizzonte fa certo parte anche la ritualità, *medium* condiviso e precedente le emozioni dei singoli, in alcuni specifici momenti an-

che nella «differenza sacramentale»<sup>61</sup>, inclusiva, si potrebbe dire, più che esaustiva.

<sup>58</sup> Si vedano ad esempio gli studi sulla neurodiversità e la spiritualità connessa allo spettro autistico: <http://neurocosmopolitanism.com/neuroqueer-an-introduction/>; Olga BOGDASHINA, *Psiche, sé e spiritualità in persone dello spettro autistico*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2016.

<sup>59</sup> Eugenio Borgna,

<sup>60</sup> Andrea GAINO, *Vivere la malattia come tempo di prova e di grazia*, in questo stesso numero della rivista. Si veda anche in particolare per le forme di riconoscimento reciproco a partire dalla comune vulnerabilità e precarietà, anche se in senso più estensivo, Judith BUTLER, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, Nottetempo, Roma 2017, in particolare pp. 209-241.

<sup>61</sup> Luigi GIRARDI, *Celebrare e comprendere l'unzione degli infermi*. Per emozioni e sacramenti si veda Luigi Girardi, *Sacramenti, azione ed emozioni*, in ATI, *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, a cura di Giovanni TANGORRA e Marco VERGOTTINI, Glossa, Milano 2006, 143-178, in particolare 167-173.