

Rossana Guglielmetti

IL SANTO CHE NON TI ASPETTI.  
SORPRESE ED ECCENTRICITÀ  
DELL'AGIOGRAFIA MEDIEVALE<sup>1</sup>

Abstract

L'agiografia fa parte dei generi letterari nei quali si esprimono con più libertà concezioni teologiche e morali non convenzionali, che ci svelano un Medioevo meno uniforme di come lo si immagina. L'articolo presenta alcuni esempi tratti da testi originari di diverse aree, dal Mediterraneo greco all'Irlanda, dall'epoca tardoantica al basso Medioevo. Di santi come il bretone Macuto, Epifanio di Salamina, i martiri edesseni e svariati abati irlandesi si narrano azioni mosse da permalosità, vendicatività, gelosia, competizione. Ancora nelle storie di santi irlandesi, tra cui Brigida, compare il miracolo dell'eliminazione di un feto indesiderato dal grembo della madre. Il bolognese Procolo è celebrato per aver assassinato a sangue freddo il suo persecutore. La greca Irene è assunta fisicamente in cielo. Nella *Navigatio Brendani*, infine, la figura di Giuda è oggetto di una pietà del tutto eccezionale. Tutte queste anomalie generano alcune reazioni di censura e mitigazione nella ricezione e trasmissione dei testi, ma fondamentalmente sono accettate e conservate, testimoniando l'apertura e varietà dottrinale ancora possibile in epoca medievale.

*Hagiography is one of the literary genres in which unconventional theological and moral conceptions are most freely expressed, revealing a less uniform Middle Ages than we imagine. The article presents some examples from texts originating in different areas, from the Greek Mediterranean to Ireland, from late antiquity to the late Middle Ages. Saints such as the Breton Macutus, Epiphanius of Salamis, the Edessenian martyrs and several Irish abbots are described as acting out of touchiness, vindictiveness, jeal-*

<sup>1</sup> Per i preziosi consigli e per i materiali che mi hanno messo a disposizione, tengo a ringraziare Paolo Chiesa e Fabio Mantegazza.

*ousy and competition. In the stories of other Irish saints, including Bridget, we read the miracle of the elimination of an unwanted foetus from his mother's womb. The Bolognese Proculus is celebrated for having cold-bloodedly murdered his persecutor. The Greek Irene is physically assumed into heaven. Finally, in the Navigatio Brendani, the figure of Judas is granted a quite exceptional piety. All these anomalies arouse some reactions of censorship and mitigation in the reception and transmission of these texts, but fundamentally they are accepted and preserved, testifying to the doctrinal openness and variety still possible in medieval times.*

Uno dei generi letterari più praticati e più pervasivi nel mondo medievale a ogni livello è l'agiografia, il racconto della santità nelle sue varie manifestazioni (dal martire al pastore, dal sovrano al semplice, dall'eremita a colui che si spende nel servizio degli altri, dal campione di virtù fin dalla nascita al peccatore convertito a nuova vita). Se si cerca di trovare il denominatore comune che definisce il santo, quei tratti che non possono mancare al suo profilo, il pensiero corre a due categorie fondamentali: l'esercizio superiore, fino all'eroismo, delle virtù cristiane; e l'adesione sicura alla fede – nonché spesso il contributo fattivo alla sua diffusione –. La carità e umiltà sovrumana di Francesco, il coraggio di Agata e delle altre vergini che affrontano i più efferati martirii pur di difendere la loro castità e la loro oblazione a Cristo, il sacrificio di Adalberto di Praga e di tanti missionari periti tra i *barbari*, la pazienza nell'ascetismo dei monaci e eremiti come Antonio, Benedetto, Romualdo. Tanti volti di quello che si tende a immaginare come *un* sistema dottrinale e morale uniforme e codificato, coralmemente interpretato e, fatta salva una progressiva definizione, sostanzialmente stabile.

Proprio il genere agiografico può contribuire a rivelare il quadro ben più mosso che si agita sotto questa immagine comune. Lo aveva già mostrato, in uno studio capitale per la storia della cultura medievale, Aron J. Gurevič, insegnando come l'ultima cosa da cercare in

essa sia l'uniformità<sup>2</sup>: la contraddizione non avvertita, anzi, ne è un tratto tipico, fra l'altro anche nel comportamento dei santi. Modelli, sì, di asceti, distanza dal mondo, amore per il prossimo e perdono (ossia in ultima analisi delle stesse virtù di Cristo); ma insieme permalososi, vendicativi, violenti, anche se questo contravviene in modo patente all'umiltà e alla carità che dovrebbero essere capisaldi fondamentali della loro figura. È bene precisare i contorni del discorso di Gurevič: non si parla di quei casi in cui il santo va in collera e si mostra duro e verbalmente aggressivo con i peccatori prepotenti che non riesce in altro modo a scuotere, restando pienamente in una tradizione sia profetica sia cristomimetica; ciò di cui si tratta è una violenza ritorsiva, ben più punitiva che pedagogica.

Non ripeteremo la carrellata di episodi già da lui ricordati<sup>3</sup>, un'impressionante sequela di braccia e vertebre rotte, percosse dall'esito mortale, riduzione alla mendicizia per chi ha mancato di riguardo a un santo (alla sua festività, alle proprietà ecclesiastiche a lui intitolate, alle sue reliquie). Come non bastasse, fra questi dispensatori di violenza e morte non mancano Gesù Cristo e Sua Madre in persona – *I santi conoscono i loro diritti e li salvaguardano*<sup>4</sup> –, che si tratti del loro prestigio o dei beni di loro pertinenza; e questo fa parte, in fondo, anche del legame comunitario profondo che intrattengono con le chiese e i territori che li venerano, del legame di *do ut des* su cui è basato il loro stesso culto nella percezione popolare. La comunità si aspetta, anzi pretende miracoli e protezione, e dall'altro lato

<sup>2</sup> A.J. Gurevič, *Contadini e santi: problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1986 (ed. orig. Iskusstvo, Moskva 1981), p. 278: *È inutile citare più diffusamente tutte le stranezze e i paradossi di cui sono letteralmente piene le opere mediolatine ... Ma è necessario sottolineare che non si tratta di fenomeni collaterali, interferenza e «rumori»: essi stanno alla base della cultura che ha prodotto simili opere. ... il paradosso, la stranezza e l'antinomia sono indizi imprescindibili e organici della coscienza medievale*. Dello stesso autore, fondamentale è anche *Le categorie della cultura medievale*, Einaudi, Torino 1983 (ed. orig. Iskusstvo, Moskva 1972).

<sup>3</sup> A.J. Gurevič, *Contadini e santi ... cit.*, pp. 73, 315-317.

<sup>4</sup> Ivi, p. 74.

del patto il santo pretende rispetto e punisce l'inadempienza. Così poteva concepire queste figure la gente semplice, che proiettava i suoi orizzonti molto materiali, di priorità e reazioni elementari, anche sulla dimensione del sacro; e così, di conseguenza, le rappresentavano gli scrittori ecclesiastici più sensibili all'esigenza di trovare un registro di comunicazione efficace con questa platea di fedeli. Un compromesso necessario per mediare a tutti contenuti e modelli di fede altrimenti troppo astratti e complessi, messo in campo nell'agiografia come in altri generi destinati (almeno in parte) a un pubblico popolare; da un clero, del resto, che da quegli stessi ambienti spesso proveniva<sup>5</sup>.

L'interesse di Gurevič verte su una particolare categoria di anomalie comportamentali dei santi, manifestate in miracoli e apparizioni *post mortem*, e il suo campione proviene per lo più da autori della latinità continentale (soprattutto Gregorio di Tours e Cesario di Heisterbach). Allargando lo sguardo, ci si rende conto di come non solo gli stessi profili di santi permalosi e vendicativi, ma molte altre forme di anomalia ritornino in ogni luogo e lungo l'intero Medioevo, dalla più antica agiografia greca, a quella irlandese, a quella italiana del Trecento. Diversi sono i sostrati folklorici e i modelli culturali e letterari, ma le storie dei santi sono ovunque la spia della convivenza tra un concetto più raffinato di soprannaturale e l'esplosione fantasioso di un esercizio assai terreno di superpoteri; tra una dottrina e una morale più normate e l'irrompere di eccezioni inscenate con la naturalezza della regola.

<sup>5</sup> Le ricerche di Gurevič abbracciano anche le visioni dell'aldilà, l'omiletica, gli *exempla*, la trattatistica divulgativa, tutti quei testi insomma in cui *abbiamo il diritto di aspettarci prima di tutto che l'età medievale «si lasci sfuggire qualche parola di troppo», dica di sé ciò che probabilmente non aveva intenzione, e neanche avrebbe potuto dire coscientemente* (ivi, p. 11). L'intuizione che le sorregge è proprio che la cultura degli illetterati, per definizione incapace di lasciare traccia scritta di sé, sia tuttavia afferrabile là dove i letterati tentano di parlare il linguaggio dei semplici cui si rivolgono, facendosi indirettamente voce delle loro credenze e idee.

### 1. *Permalosi e gelosi: santi dal brutto carattere*

Per cominciare, l'esercizio di ritorsioni e violenze anche letali contro i reprobri non è prerogativa dei santi già assurti alla gloria celeste, ma può dispiegarsi anche in vita. Ne fanno le spese, ad esempio, gli abitanti della diocesi di Aleth, in Bretagna, al tempo del vescovo san Macuto (o, in lingua moderna, Malo, vissuto tra VI e VII secolo), protagonista di una leggenda agiografica per molti tratti romanzesca e fra i più venerati patroni della regione<sup>6</sup>. Il suo biografo e successore sulla cattedra di Aleth nel IX secolo, Bili<sup>7</sup>, narra del suo operato di pastore generoso di miracoli, ma afflitto dall'invidia e dalle azioni malevole di alcuni dei membri della sua diocesi; al punto da provocare un gesto drammatico.

*76. De peregrinatione eius ad Equitaniam regionem.*

*Cumque vir Dei beatissimus Machu, sceleratorum hominum non sufferens angustias, a perniciosis contractibus mundi se substrahens, maledicto et excommunicato populo qui per suas eum inluderant invidias, testimoniumque prophete intelligens dicentis: «Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me» ... navigii itinere se fluctibus maris inmisit.<sup>8</sup>*

<sup>6</sup> Cfr. *Bibliotheca sanctorum*, 13 voll., Istituto Giovanni XXIII della Pontificia università lateranense, Città Nuova, Roma 1961-1970, vol. VIII, coll. 461-464.

<sup>7</sup> Il testo è ancora privo di una vera edizione critica, ma si può fare riferimento (anche per notizie sull'autore) a quelle di F. Lot, *Vita Sancti Machutis par Bili*, in "Annales de Bretagne" 24 (1908), pp. 235-262, 382-405, 575-598 e 25 (1909), pp. 47-73; e G. le Duc, *Vie de Saint Malo, évêque d'Alet. Version écrite par le diacre Bili (fin du IXe siècle). Textes latin et anglo-saxon avec traductions françaises*, ce.r.a.a., Dublin 1979. Il contenuto di questa come delle vite anonime dedicate a Macuto è largamente inattendibile, e l'episodio in particolare che ricorderemo potrebbe trasfigurare quello analogo che l'Re attribuisce al profeta Elia: ma ciò che conta qui, come sempre, non è l'improbabile storicità del fatto, bensì l'attestazione di una certa immagine del santo che ne traspare.

<sup>8</sup> Ed. F. Lot, *Vita Sancti Machutis par Bili ... cit.*, p. 594. Trad.: *Il suo trasferimento in Aquitania. Il beatissimo uomo di Dio Macuto, non tollerando le persecuzioni di quegli uomini scellerati, sottraendosi alle perniciose frequentazioni mondane, dopo aver maledetto e scomunicato il popolo che lo aveva offeso con*

Macuto, dunque, getta la scomunica sull'intero gregge e lo abbandona per lidi più accoglienti, la località di Saintes in Aquitania. Dopo sette anni (narrano i capitoli 84-85)<sup>9</sup>, dalla Britannia giungono dei messi a supplicarlo di rientrare e sciogliere la sua maledizione, in seguito alla quale una carestia e una siccità implacabili hanno ridotto la popolazione allo stremo. Macuto, impietosito, accetta di tornare e il suo ingresso in Aleth è accompagnato da una pioggia salvifica. Impietosito, sì, ma dopo aver inflitto anni e anni di sofferenze e morte a una regione intera per punire l'ipocrisia di alcuni. L'agiografo, che aveva già riportato episodi di punizioni individuali e mirate, non pare qui percepire l'enormità di questa sproporzione, che giustifica anzi con un richiamo evangelico che legittima il salto dai singoli al popolo.

Nell'ambito del miracolo punitivo individuale, non proprio calibrata appare anche la reazione di un altro santo vescovo, questa volta della Chiesa greca dei primi secoli: Epifanio di Salamina. Più noto in quanto personaggio di spicco nelle vicende ecclesiastiche del IV secolo, attivo particolarmente sul fronte antiereticale e nel combattere il pensiero di Origene, egli godette di vivo culto nel mondo bizantino<sup>10</sup>; in proporzione all'importanza del santo, il dossier agiografico greco che lo riguarda non conobbe la diffusione che ci si potrebbe attendere, probabilmente per la stravaganza di alcuni dei suoi contenuti, e raggiunse il mondo latino solo tramite una singola traduzione (bhl 2569) realizzata da Giovanni di Amalfi a Costantinopoli alla metà dell'XI secolo<sup>11</sup>. Questa vita latina approdò in area

*le sue invidie, e ben interpretando la testimonianza del profeta che dice: «Questo popolo mi onora a parole, ma il loro cuore è lontano da me» [Mt 15,8, che cita Is 29,13] ... si mise in viaggio per mare.*

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, pp. 48-49.

<sup>10</sup> Cfr. *Bibliotheca sanctorum* ... cit., vol. IV, coll. 1258-1264.

<sup>11</sup> Giovanni fu protagonista della prima stagione di traduzioni greco-latine redate in terra bizantina e importate in Occidente, quando ancora la comunità amalfitana era l'unica a possedere una base stabile a Costantinopoli (dal XII secolo si sarebbero installati anche Pisani, Veneziani e Genovesi). Sulla sua attività di traduttore, cfr. P. Chiesa, *Giovanni d'Amalfi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol.

alto-tedesca e vi ebbe una discreta circolazione, attestata dalle svariate copie trattene nella regione austriaca e bavarese tra XII e XIII secolo, anche all'interno del *Magnum Legendarium Austriacum*, che adottò il testo nella sua compagine<sup>12</sup>.

Tra i molti altri miracoli compiuti in vita da Epifanio – tra cui resurrezioni, guarigioni, felici risoluzioni di siccità e carestie (naturali, questa volta) –, si legge il seguente:

35. <sup>1</sup>*Cum autem descenderet beatus Epiphanius a Hierosolima in Ioppen, duo homines consilio acto volebant illudere sancto.* <sup>2</sup>*Ex quibus unus iacens simulabat se esse mortuum, alter vero importune petebat vestem a sancto, ut eum valeret tradere sepulture.* <sup>3</sup>*At ille stans super eum orationem fecit sicut defuncto convenit, et expoliens se diploidem suam iactavit super eum et cepit abire.* <sup>4</sup>*Tunc cepit collega eius gaudens vocare socium dicens: «Surge, eamus, quia quod petivimus accepimus. Hic si esset propheta, ut dicitur, sciret illusionem quam fecimus».* <sup>5</sup>*Cumque bis terque eum vocaret, cepit percutere latera eius, sed non erat vox neque sensus.* <sup>6</sup>*Cum autem cognovisset quia veraciter esset mortuus, cepit currere et clamare post beatum Epiphanium. Ipse vero modicum substitit.* <sup>7</sup>*Ille vero ad pedes eius cadens cepit rogare ut veniret et mortuum suscitaret.* <sup>8</sup>*Cui dixit sanctus Epiphanius: «Vade filii, sepeli eum, quia antequam ego venirem fuit mortuus ille».*<sup>13</sup>

55, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2000, pp. 652-654 e la bibliografia lì indicata. Sull'attribuzione a Giovanni della vita di Epifanio cfr. P. Chiesa, F. Dolbeau, *Una traduzione amalfitana dell'XI secolo: la Vita latina di sant'Epifanio*, in "Studi Medievali", ser. 3a, 30 (1989), pp. 909-951, dove si legge anche l'edizione critica del testo.

<sup>12</sup> Si tratta di un leggendario che vediamo riprodotto, a partire dai decenni a cavallo del 1200, in manoscritti di sedi di tre diversi ordini religiosi (benedettino, cisterciense e agostiniano), probabilmente su impulso della dinastia ducale dei Babenberg che ne fece uno de suoi strumenti di controllo della vita ecclesiastica regionale: cfr. D. Ó Riain, *The Magnum Legendarium Austriacum: A New Investigation of One of Medieval Europe's Richest Hagiographical Collections*, in "Analecta Bollandiana" 133 (2015), pp. 87-165.

<sup>13</sup> Ed. P. Chiesa, F. Dolbeau, *Una traduzione amalfitana dell'XI secolo ... cit.*, pp. 942-943. Trad.: *Mentre il beato Epifanio scendeva da Gerusalemme a Giaffa*,

Fino a un certo punto, la vicenda poteva rientrare nella norma: un miracolo punitivo a fini pedagogici non è mai stato una rarità, ma il suo sviluppo naturale sarebbe il ripristino del peccatore nel suo stato precedente, sano e salvo, non appena il monito abbia avuto il suo esito, ossia sollecitarne il pentimento e la conversione di vita. Qui non solo la punizione è definitiva, ma l'episodio si chiude senza neppure accennare a un eventuale impatto edificante almeno sul secondo complice, piantato in asso – come il lettore – sulla caustica battuta a effetto del santo. È evidente del resto che né l'agiografo greco, né il traduttore amalfitano, né il *concepteur* del *Magnum Legendarium* e i copisti austriaci che trascrissero più volte il testo trovarono disturbante il sinistro umorismo dell'antico vescovo: l'episodio si trasmette regolarmente, senza segni di censura, neanche in quegli snodi che non furono di trascrizione passiva ma di versione o inclusione volontaria.

Ancora dall'agiografia orientale possiamo attingere per ampliare la casistica a un'altra possibile situazione: la cautela preventiva per timore dell'ira del santo, cui si attribuisce un senso della giustizia implacabile che non va sfidato con cedimenti alla misericordia. Questa volta si tratta di un terzetto di martiri di Edessa, che sarebbero stati giustiziati due all'epoca di Diocleziano e uno di Licinio, il cui culto fu piuttosto popolare nel mondo bizantino: Samonas, Gurias e Abibos. Le loro storie furono redatte dapprima in siriano, la lingua

*due uomini presero accordi per ingannare il santo. Uno, a terra, simulava di essere morto, mentre l'altro chiedeva con insistenza al santo una veste per poterlo seppellire. Ma quello, in piedi presso di lui, recitò l'orazione funebre e spogliandosi del suo mantello glielo gettò sopra e riprese il cammino. Allora il complice cominciò tutto allegro a chiamare il compagno, dicendo: «Alzati, andiamo: abbiamo ottenuto quello che volevamo. Se costui fosse un profeta come dicono, avrebbe capito l'inganno che gli abbiamo giocato». Lo chiamò due, tre volte, prese a colpirlo ai fianchi, ma non c'era risposta né segno di vita. Compreso allora che era morto davvero, cominciò a correre e gridare dietro al beato Epifanio. Questi si fermò per un po'. Quello gli cadde ai piedi supplicandolo di venire a resuscitare il morto. Ma sant'Epifanio gli rispose: «Va', figliolo, seppelliscilo, perché era già morto prima che arrivassi io».*



del loro territorio, per poi prender forma anche in armeno e in greco. È nella versione greca della coppia di *passiones* che li riguarda che si aggiunge un miracolo *post mortem* che li vede agire tutti e tre insieme, che ha anche ampia circolazione autonoma e che trapassa nelle versioni latine. In Occidente questo insieme di testi ha avuto modesta fortuna – solo a Napoli esisteva infatti un culto dei tre martiri –, ma ne furono tratte ben tre traduzioni indipendenti, a quanto pare, conservate in forma più o meno completa in altrettanti codici del XII e XIII secolo, due di ambiente romano e uno meridionale<sup>14</sup>.

In breve, il *miraculum* narra che un ufficiale goto dell'esercito imperiale di passaggio a Edessa sposa una ragazza del luogo e la porta via con sé, giurando sulla tomba dei tre santi di trattarla con tutti i riguardi; in realtà, costui è già sposato e la riduce a schiava della propria moglie. La poveretta si trova anche murata viva dal marito, ma un intervento prodigioso dei martiri edesseni la trasferisce incolume nella sua antica casa, al sicuro con sua madre. Quando tempo dopo il goto ripassa da Edessa, spergiurando che la ragazza sta benissimo, questa lo smaschera e il giudice locale lo condanna a morte per decapitazione, con l'ulteriore pena del rogo del suo cadavere. Entra allora in scena il vescovo della città:

45. *Ast autem amicus Dei Eulogius episcopus, per omnia misericors existens nature, cecidit ante magistrum militum ut misericordiam consequeretur, et minime conlatam sibi sententiam subisset. Rogans sacerdos, respondit ad eum magister militum quoniam: «Timeo huic misereri qui talia facere ausus est, ne subito sanctorum martyrum iram in me traham, relinquens talem iniquam actionem sine vindicta[m], contempnens illorum iniuriam. Propterea necessarium est ut hic iniquus submittat<ur> in tormentis, ut ne alii de exercitu talia facere audeant, fisi ut et illi utantur misericordia».* 46. *Tunc susci-*

<sup>14</sup> Sul dossier complessivo dei tre santi e sulla loro storia, cfr. P. Chiesa, *Il dossier agiografico latino dei santi Gurias, Samonas e Abibos*, in "Aevum" 65 (1991), pp. 221-258, dove è pubblicata anche l'edizione delle diverse versioni; e Id., *Una donna in pericolo. Un miracolo (napoletano?) inedito di san Samonas di Edessa*, in "Schede medievali" 46 (2008, ma 2010), pp. 97-110.

*pientes illum Gothum ministri iudici<i> et de civitate extrahentes, amputaverunt capud eius; per supplicationem autem episcopi non tradiderunt corpus illius igni.*<sup>15</sup>

Mentre il secondo argomento del *magister militum* ha una sua comprensibile logica deterrente nella dimensione terrena, il primo fa leva sulla stessa concezione ben poco sublimata di santo che manifestano i tanti episodi di agiografia merovingica e tedesca ricordati da Gurevič. L'orizzonte di attesa è quello, umanissimo, e non nel senso più nobile del termine, di dinamiche di azione-reazione imperniate su ingiuria, vendetta, ira: lo spergiuro sulla tomba dei martiri non può che richiedere la riparazione più estrema (quello, più ancora che non le scelleratezze commesse contro la ragazza, pare lecito intendere), e quella stessa misericordia che in Eulogio è oggetto di lode, nei tre santi non è contemplata; anzi, se adottata da chi ha il compito di fare giustizia sarebbe motivo di ritorsioni da parte loro. Ancora una volta, chi concepì questa storia nella lontana Edessa come chi via via la tradusse e la ripeté non pare aver avvertito la contraddizione, né aver trovato poco consoni dei martiri di Cristo che chiedono sangue – per come almeno li concepiscono i loro devoti –.

Ci spostiamo al capo opposto della Cristianità, in Irlanda, per incontrare un'altra categoria di comportamenti sorprendenti da parte di santi: questa volta non nel rapporto con gli uomini comuni, ma

<sup>15</sup> Citiamo dalla versione romana del ms. Vaticano, Archivio di S. Pietro A.5 (ed. P. Chiesa, *Il dossier agiografico latino dei santi Gurias, Samonas e Abibos ... cit.*, p. 253). Trad.: *Ma il vescovo Eulogio, amico di Dio, di natura in tutto misericordiosa, si gettò ai piedi del capo dei soldati perché il condannato ottenesse misericordia e non andasse incontro all'esecuzione della sentenza. Alle suppliche del sacerdote il capo dei soldati ribatté: «Ho paura a usare misericordia all'artefice di simili delitti: non vorrei attirarmi subito addosso l'ira dei santi martiri, se lascio una così malvagia azione impunita, in spregio all'ingiuria inflitta loro. Perciò è necessario che questo malvagio sia sottoposto ai tormenti, perché nessun altro nell'esercito osi fare lo stesso, confidando di ottenere a sua volta misericordia». Allora gli esecutori, prendendo in consegna il Goto e portandolo fuori città, gli tagliarono la testa; ma in virtù della supplica del vescovo non diedero il suo corpo alle fiamme.*

all'interno della loro stessa schiera. L'agiografia irlandese abbonda di relazioni tra santi, soprattutto nella fase eroica di fondatori di monasteri, missionari e pellegrini delle prime generazioni dopo Patrizio: tutte le figure semileggendarie di queste epoche intrattengono tra loro legami di discepolato, collaborano in imprese comuni, o per lo meno si scambiano memorabili visite in profonda amicizia e condivisione di fede; ogni biografia individuale cita e aggiunge tasselli anche alle storie di altri santi. In questa corralità, tuttavia, trovano posto anche episodi tutt'altro che edificanti. Alla generazione dei più celebri Colomba o Colum Cille e Brendano (il gruppo noto come *Dodici apostoli d'Irlanda*, attivi nel VI secolo) appartenne, ad esempio, Ciarán di Clonmacnoise (detto il Giovane per distinguerlo dal più anziano omonimo di Saighir, che a sua volta incontreremo), morto poco più che trentenne di peste<sup>16</sup>. Una morte su cui germina la leggenda che ci interessa. La sua santità era talmente manifesta e luminosa da suscitare nei suoi compagni, gli altri Apostoli d'Irlanda, un poco nobile sentimento di invidia, tanto potente da spingerli a una curiosa iniziativa comune.

#### XLII *L'invidia dei santi*

40. *I santi d'Irlanda erano invidiosi di Ciarán per la sua eccellenza, e si affidarono al Re dei Cieli perché la sua vita potesse essere abbreviata. Così grande era la loro invidia nei suoi confronti, che persino il suo compagno Colum Cille disse: «Sia benedetto Dio che si è preso san Ciarán. Perché se fosse arrivato a tarda età, non ci sarebbe rimasto in Irlanda tanto così di spazio che non sarebbe stato di sua proprietà».*<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Cfr. *Bibliotheca sanctorum* ... cit., vol. III, coll. 1247-1248; e D.H. Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford University Press, Oxford 1978, p. 80. A lui si deve la fondazione stessa di Clonmacnoise.

<sup>17</sup> Alla lettera, *lo spazio per due cavalli da tiro*. Abbiamo tratto la nostra traduzione del testo antico-irlandese da quella inglese in *The Latin & Irish Lives of Ciaran*, ed. R.A. Stewart-MacAlister, Society for promoting christian knowledge, London - The Macmillan Company, New York 1921, p. 95.

Santi che pregano perché un altro santo muoia giovane, cessando di erodere i loro spazi di fama e di espansione monastica. Compreso il suo più stretto sodale e *peso massimo* del santorale irlandese Colum Cille. L'episodio appartiene alla biografia in lingua irlandese del santo, trasmessa in uno dei monumenti della storia ecclesiastica dell'Isola, il *Book of Lismore* (codice ora conservato presso Chatsworth House, nel Derbyshire), una miscellanea copiata nel XV secolo ma portatrice di tradizioni agiografiche e folkloriche di lungo corso<sup>18</sup>. Benché di attestazione più recente, questa forma più audace del racconto suona più verace di quella, edulcorata, che si legge in latino, in particolare nella *Vita sancti Ciarani de Cluain* contenuta nella compilazione nota come *Kilkenniensis* o *Dublinensis* (una delle tre raccolte bassomedievali che riordinano e trasmettono la maggior parte del *corpus* agiografico irlandese)<sup>19</sup>, databile attorno al 1220. Qui non si fa parola del disdicevole episodio e il commento di san Colomba alla notizia della morte di Ciarán è ambigualmente pio:

xxxiii. *Audiens sanctus Columba obitum sancti Kiarani dixit: 'Benedictus Deus, qui sanctissimum Kiaranum de hoc seculo in iuventute sua vocavit. Si enim vivus esset usque ad senectutem, invidia multorum esset contra eum; valde enim parrochiam Hibernie apprehenderet'*.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Essa fu pubblicata nel 1890 da W. Stokes in *Lives of Saints from the Book of Lismore*, Clarendon Press, Oxford 1890; la *Vita di Ciarán* si legge alle pp. 117-134.

<sup>19</sup> Cfr. su di esse almeno R. Sharpe, *Medieval Irish Saints' Lives. An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae*, Clarendon Press, Oxford 1991, che affronta le dinamiche genetiche e i reciproci rapporti nell'intero *corpus*; per una sintesi, cfr. anche *Navigatio sancti Brendani. Alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, ed. G. Orlandi, R.E. Guglielmetti, sismel - Ed. del Galluzzo, Firenze 2014, pp. lxxix-lxxxii. La compilazione dublinese è trasmessa da tre testimoni irlandesi, i mss. Dublin, Trinity College, 175 (E.3.11) e Dublin, Marsh's Library, Z 3.1.5, della prima metà del XV secolo, più un apografo di quest'ultimo.

<sup>20</sup> Dall'edizione di C. Plummer in *Vitae Sanctorum Hiberniae partim hactenus ineditae ad fidem codicum manuscriptorum*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1910, vol. I, p. 215. Trad.: *San Colomba, appresa la morte di san Ciarán, disse: "Benedetto Dio, che ha chiamato il santissimo Ciarán da questo mondo ancora giovane.*

Quell'invidia che nell'altra leggenda è causa attiva della morte del santo, qui è solo preconizzata come possibile, per l'identico motivo di una concorrenza di giurisdizione ecclesiastica. Un'osservazione curiosa, a metà tra la premurosa protezione dell'amico e un quasi confessato sollievo. Considerando che il compilatore del *legendario Dublinese* mostra una sistematica tendenza a intervenire sui testi ricevuti, sia con arricchimenti antiquari che con un'uniformazione dell'immagine di santità che ne deve risaltare, si può ben sospettare che questa battuta di san Colomba voglia addomesticare una tradizione inaccettabile, proiettare in un futuro non realizzato quanto si narrava come senz'altro avvenuto. Una strategia, se così fosse, più fine della pura obliterazione della vicenda. In questo caso, abbiamo dunque non solo l'anomalia agiografica, ma anche un segno di reazione per contrastarla – come altri ne vedremo –.

Dalle tradizioni orali d'Irlanda ci giunge un'altra storiella che vede dei santi abusare delle loro abilità soprannaturali per scopi analoghi, mossi cioè dalla rivalità nel segnare il rispettivo territorio. I protagonisti sono stavolta Enda e Breccán (di una precedente generazione di fondatori, vissuti a cavallo tra V e VI secolo)<sup>21</sup>, alle prese con la spartizione nelle loro due parrocchie della superficie di Inis Mór (la più vasta delle Isole Aran). Per dirimere la questione, i due pattuiscono di muovere, dopo la messa mattutina, ciascuno dalla sua estremità dell'isola verso il centro e di tracciare il confine nel punto dove si sarebbero incontrati. Ma Breccán bara, celebrando in anticipo e partendo così con un indebito vantaggio; dal canto suo Enda, scoperta la disonestà del rivale, getta sul suo cavallo un incantesimo – per usare un termine non cristiano, ma forse appropriato per definire un simile miracolo – che lo blocca nella roccia, in modo da poterlo raggiungere non solo sventando l'inganno, ma anche con

*Se infatti fosse giunto alla vecchiaia, si sarebbe sollevata contro di lui l'invidia di molti, perché avrebbe occupato larga parte della parrocchia d'Irlanda”.*

<sup>21</sup> Cfr. rispettivamente *Bibliotheca sanctorum* ... cit., vol. III, col. 396 e vol. IV, coll. 1205-1206; e, per Enda, D.H. Farmer, op. cit., p. 131.

ampio guadagno territoriale<sup>22</sup>. Perlomeno, in questo caso, l'irriverente immagine di due santi che si accapigliano a colpi di trucchi per conquistare qualche metro in più resta confinata al folklore e non guadagna – pare – forma scritta...

## 2. *Concepiti scomparsi e persecutori assassinati: santi dai valori inattesi*

In tutti questi esempi, celtici come orientali, abbiamo visto confermato il paradigma dell'immagine del santo come sede di un compromesso alto-basso, figura idealizzata dai devoti per i suoi poteri cui si attribuiscono moventi e sentimenti non sempre più nobili di quelli degli uomini comuni; e così accolta anche dagli agiografi, che mentre insistono sulle massime virtù cristiane del santo sfruttano l'efficacia comunicativa degli aspetti più vicini alla sensibilità popolare, o semplicemente non sentono il bisogno di filtrarli. Questa, tuttavia, non è l'unica chiave di lettura della genesi di racconti agiografici moralmente o teologicamente bizzarri. Esistono anche forzature che paiono rispondere ad altre logiche, a intenzioni che possono a loro volta essere *alte*: ossia la proposta, esplicita o simbolica, di valori in conflitto con quelli più correntemente identificati come cristiani ma non ingenui o *sfuggiti di mano*.

Restiamo in Irlanda per vederne un esempio impressionante per il tema che investe: l'aborto. Non di uno, ma di ben quattro santi si narra che abbiano fatto scomparire il feto dal grembo di altrettante donne (non dunque un aborto fisico, ma per così dire per smaterializzazione). Leggiamo innanzitutto le rispettive storie, a partire da quella che fu probabilmente l'archetipo del miracolo attribuito poi a più soggetti, la cui protagonista è nientemeno che santa Brigida di

<sup>22</sup> Seguiamo la narrazione di T.J. Westropp, *A Study in the Legends of the Connaught Coast, Ireland*, in "Folklore" 28 (1917), pp. 180-207, a p. 196; versioni simili sono riportate da altri studiosi del folklore locale (anche a parti invertite).

Kildare – con Patrizio, la regina del santorale ibernico<sup>23</sup> –. La più antica delle *Vitae* a lei dedicate è quella di Cogitosus, redatta attorno alla metà del VII secolo o poco oltre<sup>24</sup>, dove si legge questo breve episodio:

VIII. [*De pregnantē benedicta sine dolore*]

*Potentissima enim et ineffabili fidei fortitudine aliquam feminam post votum integritatis fragilitate humana in iuvenili voluptatis desiderio lapsam et habentem pregnantem ac tumescentem vulvam fideliter benedixit. Et evanescens in vulva conceptus sine partu et sine dolore eam sanam ad poenitentiam restituit.*<sup>25</sup>

Un'unica frase condensa i fatti pregressi e l'intervento di Brigida, offrendoci queste coordinate: la donna è una consacrata caduta nel peccato, che non si sa come sia venuta in contatto con la santa e se abbia chiesto per prima un suo aiuto o ne sia stata beneficata per iniziativa di Brigida stessa. Il miracolo consiste nella scomparsa del *conceptus* senza passare per i travagli del parto, una sorta di restituzione alla sanità, in seguito alla quale la monaca si sottopone a penitenza. L'evento è definito una benedizione e ascritto alla potenza

<sup>23</sup> Cfr. *Bibliotheca sanctorum* ... cit., vol. III, coll. 430-437, e D.H. Farmer, op. cit., pp. 56-57.

<sup>24</sup> Sul complesso tema delle biografie di Brigida e dei loro reciproci rapporti, cfr. R. Sharpe, *Vitae S. Brigitae: the Oldest Texts*, in "Peritia" 1 (1982), pp. 81-106; K. McCone, *Brigit in the Seventh Century: a Saint with Three Lives*, ivi, pp. 107-145; e N. Stalmans, *Saints d'Irlande. Analyse critique des sources hagiographiques (VIIe-IXe siècles)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003, pp. 65-68.

<sup>25</sup> Citiamo dall'edizione critica in corso di preparazione da parte di Fabio Mantegazza. Il titolo indicato è quello della *tabula capitulorum* iniziale riportata in una delle famiglie dalla tradizione. Trad.: *La donna incinta benedetta senza dolore. Grazie alla potentissima e ineffabile forza della sua fede, benedisse nella fede una donna che, dopo aver fatto voto di castità, era caduta per umana debolezza nel desiderio di piacere tipico dei giovani, e perciò era rimasta incinta. E svanendo ciò che era stato concepito nel suo ventre, senza parto e senza travaglio la rimandò sana alla sua penitenza.* Il testo è pubblicato negli *Acta Sanctorum Feb.* I, coll. 135B-141E (per questo passo col. 136F), e nella *Patrologia Latina* 72, coll. 775-790, dove però l'editore censura proprio questo capitolo.

della fede della santa. La *Vita* di Cogitosus è trasmessa da 84 manoscritti superstiti, stando all'ultimo censimento, e oltre settanta di essi (tra cui la quasi totalità dei più antichi) sono già stati collazionati per l'edizione critica in corso: in nessuno di essi il capitolo è omissso o in qualche modo manipolato. L'altra biografia antica (detta comunemente *Vita Prima* e coeva o di poco successiva a quella di Cogitosus) pure riporta il miracolo, in termini pressoché identici<sup>26</sup>. Esso scompare invece nella *Vita IV*, databile al XII-XIII secolo e parte della citata raccolta *Dublinensis*<sup>27</sup>, già vista in azione nello smussare il racconto relativo alla morte di Ciarán il Giovane.

Prima di avanzare commenti, proseguiamo con le successive versioni del miracolo nelle vite di tre santi uomini del VI secolo: Áed mac Bricc, Cainnech e Ciarán il Vecchio. Il primo fu abate e vescovo nel Munster e Meath<sup>28</sup>; il secondo (uno dei Dodici Apostoli d'Irlanda, come i due Ciarán), abate di Aghaboe e attivo in varie sedi, sia sull'Isola che nel Galles e in Scozia<sup>29</sup>; il terzo, abate di Saighir e vescovo di Ossory<sup>30</sup>. Le *Vitae* di Áed e Cainnech ci sono trasmesse in tutte le tre grandi raccolte bassomedievali, ma sulla base di un archetipo molto più antico: con altre sette, appartengono al cosiddetto O'Donohue Group, una silloge di testi databili tra 650

<sup>26</sup> Cfr. *Acta Sanctorum* Feb. I, col. 133C: *Alio autem tempore S. Brigida, per potentissimam Dei virtutem, cuiusdam mulieris tumescentem vulvam benedixit: et evanescente conceptu, sine partu et dolore eam sanam ad pœnitentiam restituit. Illa vero sanata est, et Deo gratias egit.* Benché paia qui mancare lo status di consacrata della donna, un'edizione critica inedita basata su 26 testimoni conferma che anche in questa *Vita* è presente lo stesso voto di verginità: cfr. S. Connolly, *Vita prima Sanctae Brigidae: Background and Historical Value*, in "Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland" 119 (1989), pp. 5-49, a p. 45.

<sup>27</sup> Il testo è studiato e edito in R. Sharpe, *Medieval Irish Saints' Lives ... cit.*, pp. 120-215.

<sup>28</sup> Cfr. D.H. Farmer, *op. cit.*, p. 4.

<sup>29</sup> Cfr. *Bibliotheca sanctorum ... cit.*, vol. III, coll. 645-646, e D.H. Farmer, *op. cit.*, p. 66.

<sup>30</sup> Cfr. *Bibliotheca sanctorum ... cit.*, vol. III, coll. 1248-1249, e D.H. Farmer, *op. cit.*, pp. 80-81.



e 850 circa<sup>31</sup>. Essa fu riprodotta più fedelmente nella raccolta detta *Salmanticensis*, risalente alla seconda metà del XIV secolo ma molto conservativa nei confronti delle fonti che vi confluiscono, e con le abituali strategie di modifica nella *Dublinensis* e nella terza raccolta, chiamata *Insulensis* o *Oxoniensis*, databile al 1300 ca.<sup>32</sup>

È dunque dalla versione del *Codex Salmanticensis* che citiamo l'episodio nelle prime due *vitae*, a partire da quella di Áed:

*Quadam autem die, Aidus, iter agens, venit ad aliarum sanctarum virginum locum, qui dicitur Druimm Ard, et cum magno gaudio in hospicium receptus est. Intuens autem sanctus Aidus virginem que sibi ministrabat, vidit quod uterus illius, partum gestans, intumescebat. Et cito surrexit ille sine cibo, ut ab isto loco fugeret. Tunc illa coram omnibus confessa est quod occulte peccasset et penitentiam egit. Sanctus autem Aidus benedixit uterum eius, et statim infans in utero eius evanuit quasi non esset.*<sup>33</sup>

Di nuovo la donna è una monaca, la cui gravidanza è conseguenza di un cedimento al peccato. La dinamica di interazione con il

<sup>31</sup> Cfr. R. Sharpe, *Medieval Irish Saints' Lives ... cit.*, pp. 297-339. Il nome è quello del compilatore che si sottoscrive, Ó Donnchadha in irlandese.

<sup>32</sup> La prima collezione è tramandata da un singolo manoscritto irlandese, ma che fu conservato per qualche tempo a Salamanca (ora Bruxelles, Bibliothèque Royale «Albert I<sup>er</sup>», 7672-74), onde il nome di *codex Salmanticensis*. La terza è attestata da un codice pure irlandese del primo Trecento (ora Oxford, Bodleian Library, Rawlinson B. 485) e da due suoi apografi; il rimaneggiamento operato dal suo o dai suoi compilatori va nella direzione di un'eliminazione dei tratti più locali dei testi: non dunque interventi significativi sui contenuti.

<sup>33</sup> *Vita sancii Aidi episcopi Killiariensis* 15, in *Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi*, ed. W.W. Heist, Société des Bollandistes, Bruxelles 1965, p. 172. Trad.: *Un giorno Aed, strada facendo, giunse presso un'altra comunità di monache di nome Druimm Ard, e fu accolto come ospite con grande gioia. Sant'Aed, osservando la monaca che lo serviva, vide che il suo ventre era gonfio per una gravidanza. E subito si alzò senza toccar cibo, per fuggire da quel luogo. Allora lei confessò davanti a tutti che aveva peccato di nascosto e fece penitenza. Sant'Aed benedisse il suo ventre, e istantaneamente il bambino nel suo ventre svanì come se non fosse mai esistito.*

santo è più chiara: il miracolo è operato spontaneamente da Áed, di nuovo nei termini di una benedizione. Notiamo che il soggetto della scomparsa nel nulla è definito *infans*. Ancora una volta, la versione nella silloge *Dublínensis* è censurata: il capitolo è presente, in forma leggermente abbreviata, ma privo dell'ultima, decisiva frase, di modo che il frutto benefico del passaggio del santo appare essere non la soluzione della gravidanza incresciosa, ma l'impulso alla confessione e alla penitenza dato alla monaca<sup>34</sup>. Al contrario, la versione *Oxonienensis* conserva fedelmente la stessa trama, salvo piccole amplificazioni, e ripete alla lettera la frase finale<sup>35</sup>.

Ancora più sintetica è la narrazione del miracolo nella *Vita sancti Cainnechi*:

*Quedam virgo in vicino sibi loco habitans occulte fornicavit, et uterus eius partu intumuit. Que a sancto Kannecho postulavit ut uterum suum, quasi aliquo dolore tumescentem, benediceret. Cumque ille benedixisset eam, statim infans in utero eius non apparens evanuit.*<sup>36</sup>

Non è chiarito se il termine *virgo* abbia il senso tecnico, probabile del resto, di consacrata; in questo caso, comunque, è lei stessa a sollecitare l'intervento, descritto nei medesimi termini (*infans, evanuit, non apparens* come equivalente di *quasi non esset*). Notevole che la

<sup>34</sup> Cfr. l'ed. C. Plummer ... cit., vol. I, p. 38: xi. *Veniens sanctus episcopus ad monasterium sanctorum virginum, quod dicitur Druim Ard, cum gaudio magno susceptus est ab eis. Intuens eas vir Dei cognovit unam earum tunc cecidisse in peccatum. Tunc illa sciens quod noverat peccatum eius sanctus episcopus, confessa est culpam suam coram omnibus, et egit penitentiam.*

<sup>35</sup> Cfr. l'edizione di P. Grosjean in *Acta Sanctorum Nov. IV*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1925, p. 519 (cap. 11).

<sup>36</sup> *Vita sancti Cainnechi abbatis de Achad Bó Chainnich* 56, in ed. W.W. Heist, *Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi* ... cit., p. 197. Trad.: *Una vergine che abitava nei pressi fornicò di nascosto, e il suo ventre si gonfiò per la gravidanza. Essa chiese a san Cainnech di benedire il suo ventre, come se fosse stato gonfio per qualche infermità. E appena egli la benedisse, istantaneamente il bambino nel suo ventre svanì, invisibile.*

presentazione del suo stato avvenga nei termini di una malattia, non nel contesto di una confessione, e che ugualmente Cainnech operi liberandola della gravidanza. Addirittura, non è esplicito che il santo abbia riconosciuto la verità, né si fa cenno a una penitenza: nella sua concisione, il testo suggerisce ancor meglio dei precedenti che la benedizione in quanto tale, anche senza specifica intenzione, ossia al di là di una precisa scelta dell'intermediario, abbia dato questo esito come il più appropriato e ovvio. L'episodio è assente, insieme ad altri, nella *Vita Dublinensis* (che nel finale dichiara di aver tralasciato svariati miracoli)<sup>37</sup>, mentre è ancora inedita l'*Oxoniensis*.

Il racconto si fa molto più articolato nella vita di Ciarán di Saighir: Bruinech, una giovane della comunità monastica fondata dalla madre del santo, subisce il ratto da parte di un potente del luogo e il santo stesso si reca a liberarla. Il contesto è dunque completamente cambiato, poiché la ragazza non è caduta per sua debolezza nel peccato, ma vittima di una violenza. Questa la chiusa dell'episodio nella forma della collezione *Dublinensis*, che testimonia questa volta lo stato più arcaico del testo:

*Videns autem vir Dei quod uterus illius femine partu intumescebat, signo sancte crucis benedixit vulvam illius, et venter eius exinde decrevit, et partus in utero evanuit.*<sup>38</sup>

Ritroviamo i consueti termini, sia a descrivere le premesse che il miracolo stesso: *benedixit, evanuit, partus* per indicare il feto – tutti segnali del comune archetipo, riusato quasi alla lettera con i diversi santi protagonisti –. A differenza del solito, il redattore non sopprime l'aborto, ma riceve a quanto pare più passivamente la sua fonte

<sup>37</sup> Cfr. l'ed. C. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae ... cit.*, p. 169.

<sup>38</sup> *Vita Ciarani de Saigir* 9, ed. C. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae ... cit.*, vol. I, p. 221. Trad.: *L'uomo di Dio, vedendo che il ventre della donna si ingrossava per la gravidanza, benedisse il suo sesso con un segno di croce e il suo ventre subito si sgonfiò, e il feto nell'utero svanì.*

(forse perché in questo caso l'innocenza della donna gli rende più accettabile la drastica soluzione?).

È invece la versione del *codex Salmanticensis*, o meglio il modello in essa confluito<sup>39</sup>, a manifestare una volontà di attenuazione dei fatti:

*Reverente vero vir Dei cum puella ad monasterium, confessa est puella se conceptum habere in utero. Tunc vir Dei, zelo iustitiae ductus, viperium semen animari nolens, impresso ventri eius signo crucis, fecit illud exinaniri.*<sup>40</sup>

L'agiografo fa appello proprio alle diverse circostanze per motivare il miracolo: il seme di vipera, dell'empio che ha osato rapire una vergine consacrata, non deve arrivare alla vita; è atto di giustizia annientarlo. Altra variazione di grande rilievo è la sottigliezza nel definire la fase della gravidanza: ciò che la donna ha in grembo non è un generico *conceptus*, *partus* o senz'altro un bambino, ma un *semen* che ancora non ha ricevuto l'insufflazione dell'anima. Un abile accenno alle nozioni correnti di embriologia, che distinguevano nella vita del feto una fase ancora non dotata di anima dal suo ingresso a pieno titolo nell'umanità, sfruttate per depotenziare la gravità dell'atto del santo.

Quest'ultimo tentativo e tutte le varianti di reazione al controverso miracolo che abbiamo visto nei tre casi precedenti, dalla cen-

<sup>39</sup> Come ha dimostrato R. Sharpe, un gruppo di *vitae* tra cui quella di Ciarán passò per un intermediario che le trasse (almeno in parte, ed è il caso di questa) dalla collezione di Dublino e le trasmise a sua volta, già rimaneggiate, sia alla raccolta *Salmanticensis* che all'*Oxoniensis*: cfr. *Medieval Irish Saints' Lives* ... cit., pp. 274-296. Di nuovo, la forma *Oxoniensis* non è disponibile.

<sup>40</sup> *Vita sancti Ciarani episcopi Saigirensis* 5, in ed. W.W. Heist, *Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi* ... cit., p. 348. Trad.: *Mentre l'uomo di Dio tornava al monastero con la ragazza, questa confessò di essere incinta. Allora l'uomo di Dio, guidato da zelo per la giustizia, non volendo che un seme di vipera ricevesse l'anima, tracciando il segno della croce sul suo ventre fece sì che esso svanisse nel nulla.*

sura netta al rimaneggiamento, testimoniano il disagio che alcuni dei lettori e dei tramiti di queste quattro agiografie hanno avvertito. Sono, per così dire, la parte più prevedibile della storia. Quello che sorprende e sollecita una spiegazione è che un simile racconto sia esistito, non solo, si sia quadruplicato, sempre nella chiave di esaltazione dei meriti e del potere dei santi protagonisti; e che, tutto sommato, sia sopravvissuto intatto più spesso di quanto sia stato soppresso o edulcorato. Senza contare che di per sé il suo tenore unanime appare già la massima edulcorazione possibile dell'evento fisico che evoca, con la sua insistenza su un annientamento incruento, quasi una reversione temporale che annulla non solo le conseguenze, ma il concepimento stesso come se mai fosse avvenuto (con audacia occamista, verrebbe da dire).

Dell'anomalia sono state tentate diverse letture, a partire dalla più semplice<sup>41</sup>. Posto che il profilo del santo ibernico è spesso frutto di un disinvolto sincretismo, che ingloba motivi del paganesimo celtico, anche questo miracolo è stato talora ascritto a un'arcaica, ingenua assimilazione di costumi pre-cristiani, di cui gli agiografi non avrebbero realizzato l'incompatibilità. Saremmo ancora, dunque, dalle parti di quel compromesso con la sensibilità popolare che mettevano coscientemente in atto o in cui erano immersi per loro stessa estrazione gli autori di cui parlava Gurevič. Francamente, è questa spiegazione ad apparire troppo ingenua: non si tratta di pittoresche resurrezioni di animali, moltiplicazioni di cibi e bevande, viaggi immaginifici, quel repertorio tipicamente irlandese di miracoli che riverniciavano di cristianesimo tradizioni locali senza contravvenire ai principi morali del cristianesimo stesso. Si deve andare più a fondo.

<sup>41</sup> Le rievoca Zubin Mistry in quella che ci appare la sintesi e l'interpretazione più lucida del soggetto, che in gran parte seguiremo qui: *The Sexual Shame of the Chaste: "Abortion Miracles" in Early Medieval Saints' Lives*, in "Gender & History" 25 (2013), pp. 607-620. Dello stesso autore, cfr. anche *Abortion in the Early Middle Ages, C. 500-900*, York Medieval Press, University of York 2015.

Un passo importante per dare un contesto all'analisi è stato fatto da Maeve B. Callan<sup>42</sup>, che ha messo a tema insieme a questo miracolo anche quelli di ripristino della verginità e le leggende di nascite incestuose o illegittime di santi irlandesi<sup>43</sup>, in parallelo con una di-samina dei penitenziali locali e delle loro prescrizioni. Questi ultimi classificano l'aborto come peccato, com'era ovvio, ma si può notare come prevedano penitenze relativamente moderate rispetto a quanto ci si aspetterebbe; addirittura, in casi di fornicazione è considerato meno grave il liberarsi del concepito che non l'arrivo a termine della gravidanza, che sancisce per sempre e irrecuperabilmente l'avvenuto peccato. In linea, per l'appunto, con la disponibilità giuridica e agiografica ad ammettere il concetto di verginità restaurata: miracoli che affermano un simile evento sono proprio l'oggettivazione della tendenza a tornare a definire vergini le consacrate liberatesi di una gravidanza, come se il fatto fosse stato non solo riparato, ma annullato; come per le beneficiarie degli interventi dei nostri quattro santi. Si delineerebbe, insomma, *a remarkably permissive attitude toward abortion*<sup>44</sup> come verso altri tabù tradizionali legati alla sfera sessuale-riproduttiva. Le notazioni della studiosa sono di grande pertinenza, ma la conclusione lascia ancora qualche margine di insoddisfazione. I penitenziali collocano il peccato di aborto a un livello non gravissimo, ma esso è pur sempre peccato: come può rovesciarsi addirittura in manifestazione di santità? È l'altra osservazione, sul valore della verginità, che suggerisce forse la strada per rispondere, ma non se ne traggono qui tutte le conseguenze.

Chi imbocca questa via più complessa è Zubin Mistry, proprio a partire dalla constatazione che evidentemente *hagiographers saw*

<sup>42</sup> M.B. Callan, *Of Vanishing Fetuses and Maidens Made-Again: Abortion, Restored Virginity, and Similar Scenarios in Medieval Irish Hagiography and Penitentials*, in "Journal of the History of Sexuality" 21 (2012), pp. 282-296.

<sup>43</sup> Su quest'ultimo tema cfr. anche F. Mantegazza, *Non incestus vitant? Incesto primario ed endogamia nell'Irlanda celto-cristiana*, in *I figli di Eolo. Il motivo mitico e letterario dell'incesto tra antico e moderno*, cur. S. Quadrelli, E. Subrani, Longo, Ravenna 2020, pp. 115-125.

<sup>44</sup> M.B. Callan, *Of Vanishing Fetuses ... cit.*, p. 293.

*something edifying in it* [il miracolo in questione] *which transcended these other impulses*<sup>45</sup>. Ossia che né la distrazione, né la permissività degli agiografi bastano a spiegare la moltiplicazione di un simile motivo agiografico, ma essi dovevano percepirlo come portatore di un valore da comunicare al loro pubblico. Aggiungerei che dovevano anche ritenere intuibile e condiviso il valore stesso che veicolava, data la naturalezza con cui identificano benedizione e scomparsa del feto (quasi un atto necessario, come si sottolineava sopra a proposito di Cainnech), senza sentire l'esigenza di commentare in qualche modo. Quale valore, dunque? Si possono raccogliere più indizi che additano la stessa direzione:

1. Le protagoniste sono monache, peccatrici o vittime innocenti, ma sempre monache che rimangono parte della loro comunità nonostante la gravidanza in atto e a maggior ragione dopo, riparando con la penitenza quando dovuta.

2. La gravidanza stessa è non solo interrotta, ma come annullata dal miracolo, che è tale proprio per questo, come fa notare Mistry, per aver evitato ogni passaggio fisico e cruento; e nel caso di Brigida compare anche la notazione che questo esito risparmia i dolori del parto, apparentemente scontata ma con un potenziale di significato da non sottovalutare. La letteratura ecclesiastica cristiana, nell'esaltare la castità e il valore della scelta monacale, insisteva proprio sul vantaggio di evitare le brutture materiali e le sofferenze della gravidanza e del parto, che altro non sono che l'eredità del peccato originale, la maledizione di Eva (Gen 3,16): un fatto fisico gravato da una profonda carica simbolica, per qualsiasi donna ma tanto più per una consacrata<sup>46</sup>.

3. Come si diceva appena sopra, la soluzione ottenuta si presenta come la più ovvia, così come a un cieco la benedizione di un santo taumaturgo restituirebbe la vista e a un paralitico la facoltà di camminare. Ancora nel caso di Brigida, fra l'altro, si precisa che il miracolo fa sì che la donna torni *sana*, termine molto interessante che

<sup>45</sup> Z. Mistry, *The Sexual Shame ...* cit., p. 614.

<sup>46</sup> Ivi, p. 616.

implicitamente equipara lo stato precedente a un'infermità; qualcosa di simile evoca anche il *quasi aliquo dolore tumescentem* della vita di Cainech, che a una prima lettura può apparire solo il racconto di una menzogna, ma alla luce di queste considerazioni può invece rivelare un sottostante atteggiamento di pensiero.

Ecco allora che si intravede la logica di fondo, il valore più alto che l'operato dei quattro santi protegge e le loro agiografie promuovono: la difesa della castità monacale e dell'integrità delle singole consacrate e delle loro comunità, lese dall'incidente del peccato come da una *malattia*; ma non irrimediabilmente, se si evita almeno *the physical and symbolic degradation of both child birth and abortion*<sup>47</sup> (un aborto materiale, non quello trasfigurato nell'eufemismo della scomparsa nel nulla). È a questa lesione, a questo pericolo di contaminazione definitiva e pubblica che l'intervento del santo rimedia. Come, ciascuno a suo modo, rimediano in altri miracoli i santi che ripristinano letteralmente la verginità o i canoni ecclesiastici che ammettono, dopo la penitenza, la riammissione al grado formale di *virgo*.

In una società come quella irlandese altomedievale, nella quale peculiarmente le strutture ecclesiastiche dominanti erano i monasteri – persino a scapito dell'autorità episcopale –, la cui agiografia con poche eccezioni consiste in una gloriosa teoria di abati e badesse, si può capire come la dignità delle comunità monastiche e dei loro consacrati e l'ideale cristiano che essi incarnavano fosse un valore supremo, superiore anche alla resistenza verso il sacrificio di un nascituro che con la sua stessa esistenza avrebbe negato e contaminato l'ideale stesso. Senza escludere il concorso di una maggior disponi-

<sup>47</sup> *Ibidem*. Nella stessa pagina, così Mistry sintetizza la sua interpretazione: *The 'moral or spiritual lesson' lying at the heart of the motif concerned the reconciliation and healing of individuals and, by implication, their communities, following the disruption of sexual sin. In a monastic context, pregnancy through fornication was both a spiritual and physical affliction from which the lapsed virgin emerged 'healthy', in part, through the medicine of penance. ... It was not simply that the miracle averted the painful birth of an unwanted child – it averted the unwanted symbolism of having that child.*



bilità culturale pregressa verso una simile idea, di quella caratteristica *permissività irlandese* nei confronti di alcuni tabù della sfera sessuale, ci sembra convincente cercare soprattutto qui la chiave per giustificare la presenza di un motivo agiografico così sorprendente. In questo senso, come si premetteva, il caso sembra appartenere non tanto alla categoria dei comportamenti troppo umanizzati o paganeggianti, quanto a una diversa possibilità, la rappresentazione intenzionale di figure di santi portatori di valori in conflitto con quelli attesi. Attesi da noi: a dimostrazione di una difformità e flessibilità di atteggiamenti morali che supera la nostra abituale immagine della società cristiana medievale.

Ancora più spiazzante, da questo punto di vista, è l'esaltazione del vero e proprio omicidio come atto santo. È quanto avviene nella *passio* di san Procolo, martire di Bologna (bhl 6954): non il frutto di qualche arcaica leggenda, ma un testo – o meglio, una coppia di testi – studiatamente creati in pieno Basso Medioevo: l'uno, in versi, negli anni tra il 1164 e il 1180, l'altro, in prosa, dopo il 1240. Se vi sono già in epoca tardo-antica tracce di attestazione di un soldato martire nella città, sostenuta dalla convinzione dei bolognesi di conservarne le reliquie, tale figura resta del tutto sconosciuta e mancò di qualsiasi memoria agiografica fino al XII secolo, quando fu recuperata per precisi fini di politica generale ed ecclesiastica e resa protagonista di una storia di invenzione<sup>48</sup>. La citeremo dalla

<sup>48</sup> I termini cronologici sono ricavabili da fatti storici locali cui si allude o chiaramente connessi al racconto e dai rapporti con la *Vita* di san Petronio; proprio la rivalità tra il monastero di S. Procolo e quello di S. Stefano, sostenitore di Petronio come patrono cittadino, rappresenta il contesto ecclesiastico, ma più rilevante fu il movente politico, come vedremo. Sull'intera questione, cfr. *San Procolo e il suo culto. Una questione di agiografia altomedievale bolognese*, cur. F. Marchi, M. Fanti, Cappelli, Bologna 1989, particolarmente i due contributi di A.I. Pini, *Nuove ipotesi su San Procolo martire di Bologna*, pp. 23-44 (già apparso nel 1983) e di G. Ropa, *Il culto tardoantico e medievale di San Procolo martire di Bologna. Discussioni e ricerche*, pp. 45-122. Cfr. anche *Bibliotheca sanctorum ... cit.*, vol. X, coll. 1153-1154.

versione prosastica, che amplificò la precedente (e la riprodusse in coda, fingendola un'iscrizione antica di secoli).

Al tempo dell'imperatore Giustino (518-527), il prefetto Marino è inviato a Bologna, dove su istigazione dei pagani e degli eretici ariani scatena una persecuzione contro i buoni cristiani. Tra questi si distingue Procolo, molto attivo nell'incoraggiare la sua comunità, che è perciò convocato al cospetto del funzionario imperiale. Questi, dopo il tipico scontro verbale nel quale il futuro martire resta irremovibile, gli concede un giorno per decidere se piegarsi a sacrificare agli dei o subire le conseguenze della sua ostinazione. Procolo sceglie la seconda via, o meglio ne escogita una terza: conseguire la palma del martirio dopo aver assassinato Marino. Riportiamo con una certa larghezza questo passaggio cruciale, che offrirà molti spunti di riflessione:

*... accepit securim, quam tota die diligenter exacuit, dicens: «Domine Deus omnipotens Pater Domini mei Iesu Christi, ostende virtutis tuae potentiam, in illum qui tam crudeliter minatur fidelibus tuis mortem, ut contingat ei, sicut per prophetam tuum predixisti: quoniam ecce inimici tui, Domine, extulerunt caput, et cogitaverunt adversus sanctos tuos; Deus meus pone illos, ut rotam, et sicut stipulam ante faciem venti, et quam aliis praeparant foveam, ipsi prius incidant in eam iuxta iudicium tuum Deus. Securis ista ad radicem nefande arboris posita radicitus evellat stipitem cum veniferis [sic] succis suis». Denique hac oratione expleta abiit ad Thermas iuxta Palatium, et ingressus est ad locum, ubi prophanus ille Marinus idola adorabat. Cumque Proculus beatus pronus in oratione tenens caute securim, Deum celi, et Filium eius una cum Spiritu Sancto trinum et unum confitens diutissime adoraret, divinitus factum est, ut arripiens securim de loco, in quo ipse flens orabat pro communi salute fidelium christianorum, perculit cervicem prophani Pretoris Marini, et amputato capite mansit truncus, ut vecors Holophernes iuxta Bethuliam manu vindicis Judith.<sup>49</sup>*

<sup>49</sup> *Passio s. Proculi, militis Bononiensis* in G. B. Melloni, *Atti o Memorie degli Uomini illustri in Santità nati o morti in Bologna*, classe I vol. 1, Bologna 1786,

Dopo il fatto, denunciato da chi gli aveva sentito affilare la scure, Procolo è arrestato per l'omicidio e martirizzato, a sua volta per decapitazione. Il cadavere raccoglie esso stesso la sua testa per trasportarla al luogo della sepoltura (secondo un topos agiografico consolidato, che si sarebbe tentati di definire non la parte più incredibile della storia).

Dunque un santo omicida con premeditazione, esaltato proprio in quanto tale. Ripercorriamo i particolari del racconto, innervato da una ricorrenza e insistenza di concetti precisi. Per cominciare, in ultima analisi l'atto è ascritto a Dio stesso: è manifestazione della sua potenza (*ostende virtutis tuae potentiam*) e da Lui portato a compimento (se il soggetto che infligge il colpo mortale è Procolo, il suo operato risulta sintatticamente e teologicamente subordinato a una principale inequivocabile, *divinitus factum est ut*). La ritualità dei gesti che precedono l'assassinio – l'invocazione preparatoria, poi l'adorazione della Trinità in posizione prona – lo rivestono di una potente aura sacrale, cui concorre il profondo radicamento dell'atto in un contesto biblico, che ne fa l'ennesimo adempimento di un ar-

pp. 502-507, a p. 504. Vi è riprodotto il testo di un manoscritto perduto della fine del XIV secolo. Trad.: ... *prese una scure, che affilò con cura per tutto il giorno, dicendo: «Signore Dio onnipotente Padre del mio Signore Gesù Cristo, manifesta la potenza della tua virtù contro colui che così crudelmente minaccia di morte i tuoi fedeli, perché gli accada quanto hai predetto per bocca del tuo profeta: poiché ecco i tuoi nemici, Signore, alzarono il capo e complottarono contro i tuoi santi; Dio mio, rendili come turbine e come pula dispersa dal vento [Sal 83,3-4.14], e nella fossa che preparano per gli altri cadano loro per primi [Prov 26,27] secondo il tuo giudizio, o Dio. Questa scure posta alla radice dell'albero [Mt 3,10 / Lc 3,9] infame estirpi dalle radici la pianta con i suoi velenosi succhi». Infine, conclusa questa preghiera, andò alle Terme vicine al Palazzo, e entrò nel luogo dove quell'empio Marino adorava gli idoli. Mentre il beato Proculo, prostrato in orazione con la scure ben protetta, stava in lunghissima adorazione professando il Dio del cielo e il Figlio suo insieme allo Spirito Santo uno e trino, per intervento divino accadde che, afferrando la scure dal luogo in cui egli, in lacrime, pregava per la comune salvezza dei fedeli cristiani, colpì la nuca dell'empio pretore Marino, e il tronco rimase lì, con la testa mozzata, come il folle Oloferne a Betulia per mano di Giuditta vendicatrice.*

chetipo certificato dalla più indiscutibile delle fonti. I nemici di Dio e dei suoi santi sono destinati alla dispersione (il Salmo) e alla morte (Proverbi), una morte il cui modo evoca materialmente la metafora evangelica della scure e l'episodio di Giuditta e Oloferne (forse l'omicidio sacro per eccellenza di tutta la Bibbia).

Un simile racconto interroga a più livelli. A quello del movente immediato è già stata trovata spiegazione, nel contesto della Bologna in conflitto col Barbarossa<sup>50</sup>. Costretta dapprima alla sottomissione, la città approfittò del rientro di Federico in Germania per ribellarsi con un'azione eclatante: l'uccisione nel 1164 (perciò *terminus post quem* della nostra agiografia) del vicario imperiale Boso. Un tirannicidio per procura, per così dire, che divenne bandiera del guelfismo bolognese e che si volle celebrare e santificare ideando per il misterioso martire san Procolo una biografia che ne facesse il nobile modello e precursore della stessa reazione violenta all'empietà di un imperatore e dei suoi funzionari. Aver individuato l'obiettivo politico del testo, tuttavia, non risolve un livello più profondo di problematicità. Resta il fatto che i due agiografi coinvolti e i loro concittadini, a quanto pare, potevano concepire non solo l'assassinio come strumento lecito (e fin qui, nulla di dirompente), ma persino come azione benemerita – quasi liturgica, abbiamo visto – nel *curriculum* di un santo martire: che è qualcosa di più di un pragmatismo politico, ma investe la sfera del sacro. È possibile trovare un contesto anche a questa audacia? Forse sì.

Come è stato opportunamente notato<sup>51</sup>, questi sono esattamente gli anni della prima circolazione del *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, che al dilemma morale del tirannicidio dedicava ampio spazio – per la verità esprimendo posizioni più problematiche e irrisolte di quanto talora si afferma, ma certo offrendo legittimazione all'idea – e a sua volta, fra l'altro, indicava nel Barbarossa il principale esempio negativo coevo di esercizio del potere. L'opera, completata nel 1159, conobbe un'immediata fortuna anche a Bologna, che con

<sup>50</sup> Cfr. G. Biffi *et alii*, *San Procolo e il suo culto ... cit.*

<sup>51</sup> Cfr. G. Ropa, *op. cit.*, p. 77.

la sua Università fu uno dei luoghi che più la meditò e la lesse anche nei secoli seguenti<sup>52</sup>. Lo spunto risulta tanto più convincente se si percorre il *Policraticus* alla ricerca delle stesse citazioni bibliche addotte dall'agiografo: tre su quattro, esclusa quella dal Salmo, ricorrono proprio nel cuore dell'argomentazione di Giovanni sul tema del tirannicidio, tra i capitoli 17 e 21 dell'VIII libro. La tirannide nasce dall'iniquità, una radice avvelenata da cui germoglia una *arbor securi qualibet succidenda* (17); tra gli esempi biblici di giusta soppressione del tiranno, largo spazio è riservato a quello di Oloferne e Giuditta (20); e tra i contemporanei è menzionato il crudele e empio conte inglese Robert Marmio, letteralmente caduto in un fossato da lui stesso fatto scavare, inverando in modo imperdibile la metafora dei Proverbi (21)<sup>53</sup>. Sempre il cap. 20 afferma qualcosa in più della pura liceità del tirannicidio, nella stessa direzione che ci interessa qui: nessun personaggio biblico che abbia liberato in questo modo il popolo oppresso è biasimato, bensì felicemente ricordato *quasi*

<sup>52</sup> Nella vastissima bibliografia sull'autore e sul tema del tirannicidio in particolare ci limitiamo a ricordare due volumi miscellanei fondamentali: *The World of John of Salisbury*, cur. M. Wilks, Ecclesiastical History Society-Blackwell Publishers, Oxford 1984<sup>1</sup>, 1994<sup>2</sup> (da segnalare J. Van Laarhoven, *Thou Shalt Not Slay a Tyrant! The So-called Theory of John of Salisbury*, pp. 319-341) e *A Companion to John of Salisbury*, cur. Ch. Grellard, F. Lachaud, Brill, Leiden-Boston 2015; e ancora i lavori di G. Garfagnini, *Legittima potestas e tirannide nel Policraticus di Giovanni di Salisbury. Riflessioni sulla sensibilità di un clericus per i problemi storico-politici*, in "Critica Storica" 14 (1977), pp. 9-44, e C.J. Nederman, *John of Salisbury*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, Arizona 2005 (sintesi anche di altri suoi contributi sul tema). Sulle fasi di redazione e sulla tradizione del *Policraticus* cfr. in particolare (anche per la bibliografia ivi richiamata) F. Lachaud, *Filiation and Context: The Medieval Afterlife of the Policraticus*, in *Companion to John of Salisbury ... cit.*, pp. 377-438; e R. Guglielmetti, *Les variantes d'auteur du Policraticus et les débuts de sa tradition manuscrite*, in *Jean de Salisbury, nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, cur. Ch. Grellard, F. Lachaud, SISMEL - Ed. del Galluzzo, Firenze 2018, pp. 25-67.

<sup>53</sup> Citiamo dall'edizione di Clement C.J. Webb *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, 2 voll., Clarendon Press, London-Oxford 1909, vol. II, pp. 346, 376-377 e 396.

*minister Domini*; e proprio a introduzione dell'episodio di Giuditta si rammenta che gli stessi sacerdoti del Signore giudicano un simile atto una forma di *pietas* e, malgrado l'apparenza negativa, qualcosa di *religione mysterii... Domino consecratum*<sup>54</sup>. Abbiamo insomma quel passo in più che rende meno assurda di quanto appare a prima vista la vicenda di Procolo: la *consacrazione* dell'omicidio in circostanze del genere.

Se il *Policraticus* è il parallelo – se non la fonte di ispirazione – più vicino al nostro caso agiografico, vale la pena ricordare almeno di passaggio che nella stessa epoca si andava teorizzando un'altra infrazione lecita e anzi santificante del quinto comandamento: l'uccisione degli infedeli (e con toni assai meno cauti e tormentati di quelli del mite Giovanni di Salisbury). La giustificazione teologica delle Crociate imponeva di spalancare questa porta, come si può riscontrare – una per tutte – nella voce di Bernardo di Clairvaux, nel suo *Liber ad milites Templi de laude novae militiae*:

4. *At vero Christi milites securi proeliantur proelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatum, aut de sua nece periculum, quandoquidem mors pro Christo vel ferenda, vel inferenda, et nihil habeat criminis, et plurimum gloriae mereatur. ... Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male agunt, et defensor christianorum reputatur. Cum autem occiditur ipse, non periisse, sed pervenisse cognoscitur. Mors ergo quam irrogat, Christi est lucrum; quam excipit, suum. In morte pagani christianus glorietur, quia Christus glorificatur; in morte christiani, Regis liberalitas aperitur, cum miles remunerandus educitur. Porro super illo laetabitur iustus, cum viderit vindictam. De isto dicet homo: si utique est fructus iusto? Utiq̄ue est Deus iudicans eos in terra.*<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Ivi, pp. 374 e 376.

<sup>55</sup> Da *Bernardi opera*, ed. J. Leclercq, H.M. Rochais, Ed. Cistercienses, Roma 1963, vol. III, p. 217. Trad.: *I soldati di Cristo combattono sereni le battaglie del loro Signore, senza alcuna paura né di commettere peccato facendo strage dei nemici, né di rischiare la propria morte. Questo perché recare morte per Cristo non*

Il soldato di Cristo come esecutore glorioso della volontà divina e, se soccombente, martire pronto alla ricompensa in cielo. Concetti ben noti e ripetuti, pensati per un contesto di guerra ma che contribuiscono a loro volta a normalizzare per una società cristiana, teoricamente basata sulla norma del Vangelo, un valore contraddittorio come il dare la morte per Dio.

A questa che non vuol essere più che una libera associazione, che meriterebbe ben altro sviluppo, si può aggiungere un tassello offerto da una constatazione ancora di Gurevič, riferita alle fonti letterarie più divulgative ma valida in generale: *si può notare un certo ritorno dai principî neotestamentari a quelli veterotestamentari*<sup>56</sup>. Dai tariffari penitenziali, ai raccapriccianti inferni e purgatori delle visioni dell'Aldilà, alle ritorsioni e punizioni molto materiali che i santi delle agiografie e degli *exempla* infliggono ai manchevoli, domina un concetto di retribuzione dura e simmetrica (se non persino esponenzialmente aggravata) molto più vicino alla spietatezza dello Jahvè di molti passi dell'Antico Testamento che alla misericordia cristiana. Non per caso il repertorio di citazioni addotte dall'agiografo bolognese, da Giovanni, da Bernardo attinge a quella parte della Scrittura; l'unico passo evangelico è (voleva essere) una metafora – e appartiene, volendo cavillare, non al vocabolario di Gesù ma a quello del Battista –.

*ha niente di colpevole, e subire morte per Cristo ottiene enorme gloria ... Quando dunque uccide un malfattore, non deve essere considerato un omicida, ma – per dir così – un malvagicida, e deve essere considerato come un vendicatore di Cristo contro quelli che commettono il male, e un difensore dei cristiani. Quando invece è lui a venire ucciso, è chiaro che non è perito, ma è pervenuto alla meta. La morte che causa è dunque un guadagno per Cristo; quella che subisce, per sé stesso. Dalla morte di un pagano il cristiano ottiene gloria, perché Cristo ne è glorificato; nella morte del cristiano, si manifesta la generosità del Re, perché il soldato è portato da lui per ottenere la ricompensa. Sull'altro il giusto godrà nel vedere la vendetta [Sal 57,11]; su di lui si dirà: C'è un premio per il giusto? Sì, c'è un Dio che fa giustizia sulla terra [Sal 57,12].*

<sup>56</sup> A.J. Gurevič, *Contadini e santi ... cit.*, p. 319.

Insomma, di nuovo, i valori che l'agiografia si trova a volte a testimoniare e veicolare sono fluidi, conflittuali, incostanti, come lo è la società medievale che la esprime. E questa fluidità non è solo un fatto di stratificazione di sensibilità dalla più popolare alla più evoluta, ma attraversa gli strati, élite intellettuale compresa.

### 3. *Santi assunti in cielo, santi troppo buoni: licenze teologiche*

Anche sul fronte teologico talune vite di santi avanzano idee curiose, che manifestano la non raggiunta uniformità dottrinale su tanti punti che la Chiesa del Medioevo non aveva sentito la necessità di dirimere. Faremo solo due esempi, attingendo di nuovo ai due poli geografici della cristianità già sfruttati: l'area greco-siriaca e l'Irlanda.

Dalla prima proviene una tipica *passio* della fase *romanzesca* del genere, la cui protagonista, Irene, è la fiabesca figlia di un imperatore chiusa bambina in una torre e convertita da un angelo, che affronta tentativi vani di esecuzione da parte del padre stesso e di svariati persecutori fino a stabilire lei stessa che è giunto il momento di lasciare questa vita. Della storia esistono una versione siriana e un corposo dossier di forme greche (l'adozione del culto a Costantinopoli ne garantì infatti la diffusione nel mondo bizantino). La cristianità latina la conobbe grazie a ben tre traduzioni indipendenti, almeno due delle quali eseguite proprio nella capitale greca da interpreti delle comunità commerciali latine, la prima dal già citato Giovanni Amalfitano, la seconda entro i primi decenni del XII secolo da un traduttore della comunità veneziana o forse di quella pisana di stanza a Costantinopoli: del testo ci pervengono infatti due varianti redazionali, attestate a Venezia e in Toscana<sup>57</sup>. Così la peculiare

<sup>57</sup> Ne sono testimoni rispettivamente il ms. Milano, Biblioteca Nazionale Braidense, Gerli 26 (di origine veneziana); e i mss. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. I.II.37 e Pisa, Archivio Capitolare C.181. La terza versione, ricavata dall'abbreviazione in un sinassario greco, non riporta il tratto narrativo che ci interessa. Sull'intero dossier cfr. R. Guglielmetti, *Le vite latine inedite di santa*



chiusa della *passio* è narrata nel testo veneziano, il più fedele al modello greco:

19. *Exivit de civitate Epheso et venit in locum qui est foras civitatis Ephesi miliaria x et per voluntatem exierunt cum ea de civitate ipsa viri sex. Et vidit sancta Herenis archam marmoream stantem secus viam, quod numquam aliquando in ipsa cadaver fuerat. Et sancta Herenis ait ad eos: «Rogo vos, fratres, propter amorem Dei ut faciatis que loquor vobis. Aperite mihi hunc tumulum et substinete me dies quatuor et vos ite in domum vestram et usque in dies quatuor nemini hos dixeritis sermones». Et ita fecerunt viri secundum eius sermonem et egressi sunt in civitatem suam; et post dies quatuor venerunt ipsi sex viri ad tumulum et invenerunt eum discopertum et corpus sancte Herenis non invenerunt in eo. Tunc recordati sunt quia Dominus collegit eam ad sanctum regnum suum et venerunt viri in civitatem et notum fecerunt ad omnem populum Ephesiorum.*<sup>58</sup>

In sostanza, Irene è direttamente ascesa al cielo con il suo corpo (non si precisa se passando o meno per l'evento della morte). Il fatto avviene in un sepolcro immacolato, appropriato alla santità della futura ospite, e con provvida orchestrazione di un gruppo di testimoni autorevoli che possano divulgarlo: sono essi stessi a trarre le conclusioni dalla scomparsa di ogni traccia fisica di Irene. Al già insolito *martirio per morte naturale* della sua eroina l'agiografo bizantino ha

*Irene. Studio e edizione critica*, in "Filologia Mediolatina" 18 (2011), pp. 159-279.

<sup>58</sup> Ivi, pp. 256-258. Trad.: *Uscì dalla città di Efeso e giunse in un luogo dieci miglia fuori città e volle che andassero con lei sei uomini della città. E santa Irene vide un'arca di marmo sul lato della strada, dove mai era stato deposto un cadavere. E santa Irene disse loro: «Vi prego, fratelli, per amore di Dio di fare ciò che vi dico. Apritemi questa tomba e aspettatevi quattro giorni e voi andate a casa e non raccontate a nessuno questi discorsi fino al quarto giorno». Così fecero secondo le sue istruzioni e tornarono in città; e dopo quattro giorni i sei uomini vennero alla tomba e la trovarono scoperchiata e non trovarono all'interno il corpo di santa Irene. Allora compresero che il Signore l'aveva accolta nel Suo santo regno e, tornati in città, lo annunciarono all'intera popolazione di Efeso.*

voluto aggiungere un'audacia teologica che la equipara nientemeno che alla Vergine e – per chi volesse ammetterli – a un'élite ristrettissima e speciale di personaggi biblici. Qualcuno infatti, interpretando quanto poteva lasciar intendere la Scrittura stessa, riteneva che lo stesso privilegio fosse stato riservato all'evangelista Giovanni, ai risorti al momento della morte di Cristo e tra i giusti veterotestamentari a Melchisedech, Enoch ed Elia (protagonisti questi ultimi di una fortunatissima leggenda che li voleva in attesa della fine del mondo nell'Eden)<sup>59</sup>. Tuttavia, persino nel caso di Maria l'assunzione corporea era un'ipotesi trattata con molta cautela: suggerita da fonti apocrife, allusa nella liturgia, accolta da alcuni Padri greci e teologi latini medievali, solo nel XIII secolo arriverà a essere normalmente accettata, dopo secoli di dibattito<sup>60</sup>. In ogni caso, nessun altro poteva possedere le prerogative che giustificavano l'idea: la maternità divina, l'assenza di ogni contaminazione di peccato, l'incomparabile eccellenza tra i santi. Anche nella prospettiva di chi volesse accogliere l'estensione già piuttosto controversa ai personaggi delle Scritture sopra citati, ben altro era allargare l'eccezione a una santa non appartenente a quel mondo biblico.

<sup>59</sup> Già il Vangelo di Giovanni (21,23) allude alla convinzione di alcuni cristiani che Giovanni non sarebbe andato incontro alla morte, idea ricordata e confutata anche da Dante in Pd XXV, per bocca dell'evangelista stesso; con l'occasione, Dante ribadisce inoltre che solo i corpi di Cristo e Maria sono già assunti in Paradiso (vv. 127-129). L'apertura dei sepolcri e la resurrezione dei santi alla morte di Gesù è affermata in Mt 27,52-53, lasciando aperta la strada a interpretazioni estensive del suo significato. Quanto all'ascesa da questo mondo dei tre patriarchi senza passare per la morte corporea, l'idea si basa su Ebr 7,1 per Melchisedech, su Gen 5,24 e Ebr 11,5 per Enoch, su 2Re 2,11 per Elia. Sul mito legato a questi ultimi, cfr. *Navigatio sancti Brendani* ... cit., pp. xxxiv-xxxv.

<sup>60</sup> L'assenza di prove scritturali e, nel mondo latino, di posizioni in tal senso espresse nei Padri consigliava di attestarsi su un prudente agnosticismo, che sarà infine vinto dalla diffusione, sotto falsa attribuzione ad Agostino, di un trattato anonimo sul tema di età carolingia, portatore dei più forti argomenti a favore. Cfr. G. Quadrio, *Il trattato "De assumptione beatae Mariae Virginis" dello pseudo-Agostino e il suo influsso nella teologia assunzionistica latina*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1951.

Non stupisce, tutto sommato, che l'agiografo siriano o greco che per primo, non più tardi dell'VIII secolo, diede forma alla *passio* di Irene si sia concesso questa licenza: si tratta pur sempre di un testo in cui compare un cavallo parlante<sup>61</sup>. Più significativo è che nelle traduzioni latine, sia quella citata che quella realizzata da Giovanni Amalfitano (che per brevità evitiamo di riportare a sua volta), scompaiano altri passaggi della storia ma non questo. D'altro canto, in questo nuovo orizzonte latino bassomedievale si trova anche il segnale di una sensibilità più acuta per l'anomalia teologica. La versione diffusa in Toscana della stessa traduzione che abbiamo letto interviene infatti con una netta normalizzazione:

*Venerunt post dies v et invenerunt esse illam mortuam et positam in sepulcro et petram bene positam super illam. Tunc erat ibi odor suavissimus qualis umquam non fuit per multos dies. Cum nuntiatum fuisset populus civitatis venerunt et fecerunt planctum magnum per plures dies.*<sup>62</sup>

Dall'assunzione in cielo al tipico profumo di santità di un corpo presente e tangibile, che restituisce Irene alla normalità agiologica. D'altra parte, se l'anonimo revisore toscano si mostra così accorto, non lo è altrettanto – ennesima sorpresa del nostro percorso – l'agiografo domenicano che riprende il testo nel XIV secolo, il chioggiotto Pietro Calò, autore di un vastissimo leggendario abbreviato<sup>63</sup>. Per la

<sup>61</sup> Esecutore designato dal padre per giustiziare la figlia cristiana, il cavallo non solo evita di calpestarla, ma ne loda dottamente la santità!

<sup>62</sup> Citiamo dal ms. di Firenze: cfr. R. Guglielmetti, *Le vite latine inedite ... cit.*, pp. 256-258 (a fronte della versione precedente). Trad.: *Vennero dopo cinque giorni e trovarono che era morta e deposta nel sepolcro, con la pietra ben collocata sopra di lei. Vi era allora un profumo dolcissimo, come non si era mai sentito, che durò molti giorni. Quando la notizia si sparse, la popolazione della città venne e celebrò un grande lutto per diversi giorni.*

<sup>63</sup> Le sue *Legendae de sanctis*, composte tra Venezia e le altre città della regione in cui Calò dimorò fino alla morte nel 1348, comprendono 863 voci, tratte da un patrimonio enorme di fonti. Cfr. R. Guglielmetti, E. Nesi, *Le avventure di san Brendano nei leggendari domenicani*, in "Hagiographica" 24 (2017), pp. 195-231,

voce sulla santa, Calò adotta come fonte la versione latina veneziana (oltre a un'altra traduzione da una forma greca molto sintetica, ma dal finale ridotto), della quale riproduce l'episodio senza particolari modifiche al di là di una revisione stilistica; e va sottolineato che si tratta di un autore tutt'altro che passivo nel recepire i suoi modelli, attento a scegliere, intrecciare, integrare dove riteneva opportuno. Nella sua riscrittura, il capo degli uomini che tornano a controllare il sarcofago *lapidem revolutum et corpus sublatum invenit*<sup>64</sup>: anche senza il commento che seguiva nella fonte, l'espressione lascia intendere che si sia verificato lo stesso evento, l'assunzione, non certo una sottrazione di cadavere per mano umana. Perfino un frate domenicano del Trecento, dunque, a priori non certo sospettabile di scarsa sensibilità dottrinale, poteva lasciar corso a una leggenda del genere. Un altro buon esempio della fluidità di percezioni su quanto poteva essere accettabile o non accettabile nella storia di un santo e nel sistema teologico e morale in cui si iscriveva.

Da ultimo, guardiamo sfidarsi diverse reazioni a un'altra proposta coraggiosa: la possibilità di provare misericordia per Giuda, il traditore del Signore, il più abietto dei peccatori concepibili. Chi osa tanto è l'anonimo autore di uno dei testi più fortunati del Medioevo latino (ma anche romanzo e germanico, tramite i numerosi volgarizzamenti): la *Navigatio Brendani*. Un altro frutto della fantasiosa ed eccentrica terra d'Irlanda, che a lato delle biografie complete del santo abate ne descrive una specifica avventura, un lungo viaggio per mare alla scoperta di isole e creature meravigliose e spaventose, fino all'approdo a una sorta di paradiso terrestre<sup>65</sup>.

Un tratto della navigazione porta Brendano e i suoi monaci nei pressi dell'Inferno; lì, su uno scoglio battuto dalle onde, si staglia una figura che si presenta così:

alle pp. 207-209.

<sup>64</sup> R. Guglielmetti, *Le vite latine inedite ... cit.*, p. 276.

<sup>65</sup> Sul contesto genetico e sulla fortuna dell'opera, scritta nel tardo VIII secolo, cfr. l'introduzione a *Navigatio sancti Brendani ... cit.*

*Ego sum infelicissimus Iudas atque negotiator pessimus. Non meriti habeo istum locum sed misericordiae ineffabilis Iesu Christi. Non mihi computatur poenitentiae locus sed indulgentiae redemptoris propter honorem dominicae resurrectionis.*<sup>66</sup>

Un Giuda, dunque, che fin dalle prime battute esprime tutta la consapevolezza del suo peccato e, al contempo, la riconoscenza per Cristo così indulgente con lui. Come spiega, infatti, la sua condizione abituale è di essere liquefatto dal calore al centro dell'abisso infernale; ma tutte le domeniche e in tutte le festività e i periodi salienti dell'anno liturgico gode di un alleggerimento di pena, ossia la risalita sullo scoglio. Il concetto non è nuovo, benché non fosse mai stato applicato prima a Giuda in particolare: si tratta del *riposo dei dannati*, una sospensione domenicale dei supplizi introdotta dall'Apocalisse di Paolo (l'apocrifo greco tardoantico che avrà enorme fortuna latina come *Visio Pauli*, archetipo dell'intero genere visionario), come concessione ottenuta proprio dall'Apostolo impietosito dalla vista dell'Inferno. In Irlanda scritti diversi, sulla scia dell'apocrifo, avevano aggiunto questa o quella festa, ma è nella *Navigatio* che troviamo il più generoso accumulo di giorni di sollievo mai registrato: ben 106 all'anno<sup>67</sup>.

L'incontro di Brendano e Giuda prosegue con un azzardo ancora più spinto: il dannato chiede al santo di intercedere perché gli sia estesa di qualche ora la permanenza in superficie, ancora con parole di profondo rispetto per Cristo, di autoaccusa, di sostanziale accettazione della giustizia divina che disegnano un profilo morale che non può lasciare indifferenti:

<sup>66</sup> Testo e traduzione ivi, pp. 90-91: *Io sono lo sventuratissimo Giuda, il peggiore dei mercanti. Occupo questo posto non per qualche merito, ma per l'indicibile misericordia di Gesù Cristo. Il luogo non mi viene assegnato per punizione, ma per un atto d'indulgenza del redentore in onore della divina resurrezione.*

<sup>67</sup> Sul motivo e sulla sua fortuna, cfr. M. McNamara, *Navigatio Sancti Brendani. Some Possible Connections with Liturgical, Apocryphal and Irish Tradition*, in *The Brendan Legend. Texts and Versions*, cur. G.S. Burgess, C. Strijbosch, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 159-191; e *Navigatio sancti Brendani ... cit.*, p. 174.

*Idcirco adiuro vos per redemptorem mundi ut intercedere dignemini ad dominum Iesum ut habeam hic potestatem esse usque ad ortum solis cras, ne me daemones in adventu vestro crucient atque ducant ad malam hereditatem quam comparavi malo pretio». Cui sanctus Brendanus ait: «Fiat voluntas Domini: hac nocte non eris morsus daemonum usque mane».<sup>68</sup>*

Brendano interpreta la richiesta come espressione della volontà di Dio, e davvero difenderà con vigore Giuda dai diavoli che verranno a reclamarlo. Diavoli che – da *buoni loici* – osservano come sia bizzarro da parte sua invocare il nome di Cristo per proteggerne il traditore: ma il santo non perde neppure tempo ad argomentare una risposta, ribadisce il comando ancora in nome del Signore. Quando infine, trascorsa anche la dilazione, i demoni infuriati potranno impadronirsi della loro vittima, è così che l'autore si e ci congeda da lui: *levaverunt infelicissimam animam inter illos cum magno impetu et ululatu*<sup>69</sup>. Una chiusa coerente con l'intero episodio – uno dei più lunghi dell'opera – nel far trasparire, ancora una volta, la dolente, dignitosa tragicità della figura di Giuda; mai un accenno, al contrario, di disumanizzazione, disprezzo, scherno (tutto questo è lasciato ai ministri del male, piuttosto, enfatizzando per contrasto la pietà di Brendano).

Se si pensa al sinistro, mostruoso ritratto abituale, anzi unanime del Traditore nella letteratura e nell'arte medievale<sup>70</sup>, la *Navigatio*

<sup>68</sup> *Navigatio sancti Brendani* ... cit., pp. 92-93. Trad.: *Perciò vi scongiuro in nome del redentore di aver la bontà d'intercedere presso il signore Gesù perché mi sia concesso di rimanere qui fino a domani al sorgere del sole: così, in occasione della vostra venuta, i diavoli non mi tortureranno né mi trascineranno nel luogo della mala eredità che mi sono a mal prezzo procurata». Rispose san Brendano: «Sia fatta la volontà del Signore: stanotte non sarai preda dei morsi diabolici fino a domattina».*

<sup>69</sup> *Ivi*, pp. 96-97. Trad.: *rapirono in alto quell'anima sventurata in mezzo a loro con selvaggia violenza e alte grida.*

<sup>70</sup> Giuda è la somma di ogni malvagità, anche in conseguenza di una leggenda biografica che ne fa, prima che traditore del Signore, parricida e incestuoso (secondo l'archetipo edipico più volte riusato anche in agiografia); anche la sua morte si

spicca per la sua totale dissonanza; doppia, perché al contempo accoglie un concetto teologico tutt'altro che pacifico come il riposo dei dannati – respinto dalle voci più autorevoli, una per tutte quella di Agostino – e lo dilata proprio a beneficio del meno compatibile (nel senso etimologico del termine) tra loro. Nella tradizione del testo si trovano infatti reazioni negative, che condannano l'episodio e le idee aberranti che lo sostanziano. Da un'annotazione su uno dei testimoni stessi<sup>71</sup>, alla riscrittura nel leggendario abbreviato di un altro agiografo domenicano, Bartolomeo da Trento (attivo alla metà del Duecento), che sostituisce la parte incriminata del racconto con questo commento:

*Quod autem ibi legitur, quod refrigerium habeat certis temporibus, et quod oraverunt pro eo, et de conflictu demonum, et fere totum quod de Iuda ibi dicitur non credo, quod in inferno nulla sit redemptio.*<sup>72</sup>

Ma ci fu anche chi, all'opposto, fu colpito positivamente dall'episodio, facendone un *exemplum* utile a illustrare l'eccezionale mise-

colora di particolari macabri e demoniaci; e quando è rappresentato nelle visioni dell'Aldilà, lo è sempre come il dannato più crudelmente martoriato (e disumanizzato, come nel ritratto sprezzante di If XXXIV). Cfr. sul tema il classico P.F. Baum, *The Mediaeval Legend of Judas Iscariot*, in "Publications of the Modern Language Association of America" 31 (1916), pp. 481-632; I. Westerhoff-Sebald, *Der moralisierte Judas. Mittelalterliche Legende, Typologie, Allegorie im Bild*, Copy-Haus, Frankfurt 1996; P.-E. Dauzat, *Judas: de l'Évangile à l'Holocauste*, Bayard, Paris 2006, cap. VI; e M. Starowieyski, *La figura di Giuda nella letteratura apocrifa*, in "Angelicum" 84 (2007), pp. 265-275.

<sup>71</sup> *Quis non horreat Iude proditoris penas aliquo interpolari refrigerio? (Chi non inorridirebbe all'idea che le pene del traditore Giuda siano intervallate da qualche sollievo?)*, nel commento iniziale all'opera aggiunto da mano anonima nel ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 481, f. IIr.

<sup>72</sup> Da Bartolomeo da Trento, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, ed. E. Paoli, SISMEL - Ed. del Galluzzo, Firenze 2001, p. 144. Trad.: *Quel che si legge lì, che avrebbe un sollievo in certi periodi e che pregarono per lui, e la storia dello scontro con i demoni, e praticamente tutto ciò che vi si dice di Giuda non lo credo, perché non c'è alcuna redenzione all'Inferno.*

ricordia di Cristo<sup>73</sup>. Della sua ammissibilità, del resto, testimoniano tacitamente le decine di copisti, correttori, compilatori di leggendari che per secoli trascrissero e fecero trascrivere la *Navigatio* senza dar segno di reazioni censorie. Insomma – per fortuna – non solo le *cattiverie* dei santi, ma anche i loro eccessi di bontà trovarono ospitalità presso il multiforme pubblico dei lettori medievali.

Questa serie di casi agiografici, che ci ha condotti da un capo all'altro (cronologicamente e geograficamente) del Medioevo cristiano, non si può ridurre a emergenza occasionale di stravaganze individuali, sfuggite a un controllo ecclesiastico. Se tutti questi testi, e i tanti altri ancora che si sarebbero potuti citare, venivano regolarmente copiati e letti, è segno che erano considerati da molti attori della vita culturale e religiosa del tempo parte integrante di un patrimonio di racconti del tutto accettabili e anzi edificanti. Sensibilità più restrittive, che pure si manifestavano e si frapponevano a questa libera circolazione, non furono così influenti da contrastarla davvero, ma appaiono rientrare in quella stessa varietà sulla scala delle percezioni individuali che ha dato vita alle storie più eccentriche come a quelle più convenzionali. Anche da questo punto di vista, il Medioevo si rivela un tempo di polifonia, di una vivace *concordia discors* che nessuna imposizione superiore aveva ancora voluto – o potuto – disciplinare in ogni suo aspetto.

<sup>73</sup> Così in un manoscritto dell'XI secolo, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 13395, che inserisce il capitolo della *Navigatio* in una compilazione di estratti vari con questa introduzione (f. 83r): *Quid autem mirum est, si Christus dominus, cuius misericordie non est numerus, prescivit et predestinavit in gloriam filiorum Dei, qui ne ipsi quidem perditionis filio traditori scilicet suo misericordie manum subtraxit? (Che c'è di strano se Cristo Signore, la cui misericordia è incommensurabile, tutto preconobbe e predestinò per la gloria dei figli di Dio, Lui che neppure al figlio della perdizione, al suo traditore, negò un atto di misericordia?).*