

## **Il battesimo nel romanzo pseudo-clementino: contributo alla storia religiosa giudeo-cristiana**

di *Giovanni Battista Bazzana*

This paper concentrates on the identification of the theological system tied to the oldest layer of the editorial evolution of the so-called «pseudo-clementine novel». The later material, extended to form the present novel, are said to have been produced by a Judaeo-Christian religious group: special attention will be paid to the ritual baths of this community. By way of ritual ablutions the Judaeo-Christians wanted to purify body and spirit from contaminations likely to draw demonic powers upon individuals.

In tutte le classiche trattazioni dei problemi storico-religiosi legati alle cosiddette *Pseudo-clementine*, una sezione specifica e spesso anche rilevante è dedicata al battesimo.<sup>1</sup> Infatti, nella lunga e ricca narrazione preservataci nelle due versioni dette *Homiliae* e *Recognitiones*, non mancano accenni a questa pratica liturgica: essi possono essere tanto più importanti per la ricerca storica quanto più sporadici sono i riferimenti battesimali nella rimanente letteratura cristiana dei primi tre secoli.

La testimonianza pseudo-clementina, qualora ne venga verificata debitamente l'antichità e l'attendibilità, può rivelarsi utile nel tentativo di ricostruire almeno in parte gli oscuri esordi del rito battesimale cristiano. Purtroppo le analisi del più importante documento giudeo-cristiano hanno sempre dovuto poggiare su basi storico-letterarie troppo fragili perché gli esiti non dovessero essere soggetti a continui ripensamenti e le ulteriori indagini potessero muoversi su di un terreno reso definitivamente sicuro. L'ultimo grande tentativo di sistemazione del materiale pseudo-clementino si è concretizzato, nel secondo dopoguerra, nella monografia di Georg Strecker: questa sintesi, proprio in virtù della sua ambiziosa concezione, ha incontrato un notevole successo, ma, nel corso degli anni, ha anche raccolto critiche via via più nette.<sup>2</sup>

---

Questo contributo è l'esito della ricerca svolta dall'autore, in qualità di borsista presso l'ITC-isr Centro per le Scienze Religiose, nel corso dell'a.a. 2002-2003.

<sup>1</sup> A titolo d'esempio si possono qui richiamare il lavoro di G. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (Texte und Untersuchungen, 70), Berlin 1957, 1981<sup>2</sup>, pp. 196-209.

<sup>2</sup> Per un riassunto completo della storia della ricerca (per il quale non vi sarebbe né tempo, né spazio in questa sede), si rimanda volentieri agli articoli di F.S. JONES, *The Pseudo-Clementines: A History of Research*, in «Second Century», 2 (1982), pp. 1-33, 63-96.

### 1. *La proposta di Wehnert*

Jürgen Wehnert, in un articolo pubblicato negli anni Ottanta, ha ben mostrato come i tentativi di distinguere i livelli redazionali del romanzo pseudo-clementino abbiano finora poggiato su pregiudiziali di matrice teologica. Per evitare tale rischio, lo studioso tedesco ha voluto riportare l'attenzione sull'analisi stilistica e linguistica del testo: osservazioni letterarie e lessicali potrebbero consentire deduzioni più affidabili sulla complicata evoluzione dell'opera.<sup>3</sup>

Secondo Wehnert, il nocciolo fondamentale della lunga vicenda narrata in *Homiliae* e *Recognitiones* andrebbe identificato nel «romanzo breve» costituito dagli scontri fra Pietro e Simon Mago (fase pre-pseudo-clementina). Lo storico tedesco giunge a tale conclusione avendo osservato come i discorsi anti-simoniani del principe degli apostoli e l'inseguimento dell'eresiarca attraverso le città costiere del Mediterraneo orientale possano essere considerati un vero e proprio «corpo estraneo» nel tessuto dell'attuale romanzo: la lotta fra i due, infatti, non giunge alla sua prevedibile conclusione, Pietro non ha modo di confrontarsi in modo definitivo con il suo rivale, né di vendicarsi della sua malvagità causandone la morte come accade negli *Atti di Pietro*.<sup>4</sup> I testi costituenti questo «proto-romanzo» sarebbero stati rielaborati, in seguito, da un redattore che li montò sull'ossatura delle avventure di Clemente e della sua famiglia (fase pseudo-clementina). In questo modo al racconto sarebbe stata data una diversa finalità: la ricerca di un giovane nobiluomo romano che, contro le proprie aspettative e i presunti voleri degli astri, riesce a ritrovare i famigliari perduti e a riscoprire il senso dell'esistenza nella conversione al giudeo-cristianesimo.

Per quanto riguarda la datazione, Wehnert collocherebbe la prima fase della traiettoria pseudo-clementina nell'ultima metà del secondo secolo dell'era volgare, in coincidenza con il fiorire di narrazioni apocriefe sulla figura di Pietro, ma anche degli altri apostoli che diventeranno via via tutti protagonisti di *Atti* destinati ad avere grande diffusione. L'inserimento nella più ampia narrazione pseudo-clementina dovrebbe invece rimontare alla metà circa del terzo secolo se in questo *Grundschrift* doveva essere compresa anche una lunga citazione del *Dialogo sulle leggi delle nazioni* di Bardesane di Edessa oggi conservata solo nella traduzione latina di Rufino di Aquileia in *Recognitiones* IX 19-29. In seguito, il romanzo si sarebbe evoluto attraverso ulteriori stadi con aggiunte di materiali e mutamenti d'ordine narrativo sino

<sup>3</sup> Si veda J. WEHNERT, *Literarkritik und Sprachanalyse. Kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Pseudoklementinen-Forschung*, in «Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft», 74 (1983), pp. 268-301.

<sup>4</sup> Secondo Wehnert, sezioni di questo breve romanzo «pre-pseudo-clementino» sarebbero rintracciabili in *Homiliae* 2-3; 7-11; 16-20 e nei paralleli di *Recognitiones* II-VI. Nel corso di questo lavoro i brani pseudo-clementini, salvo differente indicazione, saranno citati in base alle due edizioni critiche: *Die Pseudoklementinen, I, Homilien*, ed. B. REHM, a cura di J. IRMSCHER - F. PASCHKE (Griechische Christliche Schriftsteller, 42), Berlin 1953, 1969<sup>2</sup>, e *II, Rekognitionen in Rufins Uebersetzung*, ed. B. REHM, a cura di G. STRECKER (Griechische Christliche Schriftsteller, 51), Berlin 1965, 1994<sup>2</sup>.

alla formazione delle due versioni parallele, *Homiliae* e *Recognitiones*, nel corso del quarto secolo.<sup>5</sup>

Wehnert ha applicato questo suo schema di evoluzione letteraria nel quadro di una ricerca dedicata alla storia delle prescrizioni contenute nel cosiddetto «Decreto apostolico».<sup>6</sup> Il risultato di tale indagine è stato la correlazione fra le diverse fasi dello sviluppo letterario pseudo-clementino e altrettanti *Sitzen im Leben*, nei quali le norme conservate anche nel quindicesimo capitolo degli *Atti degli apostoli* furono differientemente valutate.

## 2. Wehnert sul battesimo pseudo-clementino

In un interessante *excursus* della sua monografia, Wehnert abbozza una sistemazione del tema battesimale in rapporto alla summenzionata griglia evolutiva del materiale pseudo-clementino. Vale la pena di riprendere qui, in breve, le risposte elaborate dallo studioso tedesco per questa annosa questione, perché proprio da qui vorrebbero prendere le mosse le osservazioni di questo contributo.<sup>7</sup>

Nei passi che possono essere ricondotti allo stadio pre-pseudo-clementino, Wehnert legge la presenza della più antica concezione battesimale giudeo-cristiana.<sup>8</sup> Nelle discussioni fra Pietro e Simon Mago il lavacro, preceduto da una catechesi e da un adeguato pentimento, sarebbe inteso essenzialmente come mezzo di liberazione dagli spiriti demoniaci nonché via di fuga dalla imminente punizione escatologica.<sup>9</sup> A tale prassi sarebbe

<sup>5</sup> Quanto è stato qui rapidamente riassunto si può leggere, con più diffuse argomentazioni, in J. WEHNERT, *Abriss der Entstehungsgeschichte des pseudoklementinischen Romans*, in «Apocrypha», 3 (1992), pp. 211-235.

<sup>6</sup> J. WEHNERT, *Die Reinheit des «christlichen Gottesvolkes» aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament, 173), Göttingen 1997, pp. 145-173.

<sup>7</sup> Il contenuto delle righe successive si può leggere, argomentato con maggiore ampiezza, in J. WEHNERT, *Die Reinheit*, pp. 168-173.

<sup>8</sup> Naturalmente lo studioso tedesco argomenta sulla base di un'idea originariamente pluralista della sacramentaria cristiana: non vi è esitazione in lui nell'affermare la natura redazionale dell'immagine trasmessa da Luca negli *Atti degli apostoli*. Il rapporto fra iniziazione cristiana e Spirito non sarebbe stato vissuto in tutti gli ambienti secondo lo schema di matrice paolina che informa di sé il racconto dei primi passi della diffusione cristiana (*ibidem*, pp. 257-261).

<sup>9</sup> I testi più rappresentativi di tale concezione sarebbero individuabili in *Homiliae* 9, 19, 4 (*// Recognitiones* IV 32, 2-3): «Per il momento, dopo esservi lavati (ἀπολουσάμενοι) nella corrente di un fiume o in una fonte o anche nel mare pronunciando l'invocazione benedetta, non solo potrete scacciare i demoni che abitano in voi, ma voi stessi, non peccando più e credendo in Dio senza dubbi, scacerete gli spiriti malvagi degli altri ed i demoni ostici con le terribili sofferenze» (testo greco in B. REHM [ed], *Die Pseudoklementinen*, I, p. 139, ma sul parallelo si veda A. SCHNEIDER - L. CIRILLO, *Les Reconnaissances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles* [Apocryphes, 10], Turnhout 1999, p. 304, n. 49), e in *Homiliae* 8, 23, 1-3 (*// Recognitiones* IV 36, 4): «Se volete divenire vestito dello spirito divino, per prima cosa affrettatevi a spogliarvi del vostro sudicio rivestimento (che è lo spirito impuro) e della veste contaminata. Non lo potrete eliminare altrimenti se non vi sarete prima battezzati (βαπτισθήτε) nelle buone azioni e così, divenuti puri nel corpo e nell'anima, godrete del regno che sarà eterno. Non credete dunque agli idoli, né comunicate alla loro mensa contaminata, non uccidete, non commettete adulterio, non odiate quelli che non lo meritano, non rubate, né applicatevi assolutamente a cattive azioni. Poiché, privati della speranza dei beni futuri, per il presente sarete stretti dai demoni malvagi e

sottesa una concezione non «sacramentale» del battesimo. Quest'ultimo non sarebbe tanto una cesura definitiva nella vita del neofita quanto una scelta di campo per la fine dei tempi da rafforzare e riprendere costantemente con la difesa della purità guadagnata nell'acqua viva. La redazione pseudo-clementina (la cui tendenza «eticizzante» è ancor più accentuata nelle due versioni delle *Homiliae* e delle *Recognitiones*) sviluppa il tema battesimale in due direzioni nettamente divergenti da quelle dello scritto pre-pseudo-clementino: il rito d'iniziazione diviene momento decisivo che porta alla mutazione della natura stessa del neofita,<sup>10</sup> mentre la necessità di purificazione rituale va progressivamente impallidendo in favore dell'ottemperanza ad alcuni generalissimi precetti etici.

È interessante osservare come l'analisi di Wehnert, per quanto condotta secondo principi che appaiono largamente condivisibili, tralasci esplicitamente di dare una collocazione precisa, sia dal punto di vista letterario che da quello storico-tradizionale, ai luoghi del romanzo in cui alla figura di Pietro sono associate abluzioni quotidiane. Ciò appare tanto più strano se si considera come il materiale pseudo-clementino non sembri affacciare una netta distinzione terminologica fra il battesimo cosiddetto «sacramentale» e tali abluzioni giornaliere.<sup>11</sup> Il tentativo di colmare questa lacuna nell'analisi di Wehnert può costituire, di conseguenza, l'adeguato punto d'avvio per un ripensamento del tema lustrale nel contesto del romanzo.

### 3. *Le abluzioni petrine*

A più riprese, nel corso della narrazione, tanto nelle *Homiliae* quanto nelle *Recognitiones*, vengono descritti bagni presi da Pietro e dai suoi compagni in alcuni momenti determinati della giornata: è opportuno rivedere brevemente i passi in questione anche per poterne valutare la posizione all'interno del materiale pseudo-clementino.

da spiacevoli sofferenze, mentre nell'ora a venire sarete puniti da un fuoco eterno» (testo greco in B. REHM [ed], *Die Pseudoklementinen*, I, pp. 130-131).

<sup>10</sup> I testi più rappresentativi di questo tema nel materiale pseudo-clementino possono essere individuati in *Homiliae* 11, 24-33 (*// Recognitiones* VI 8-14), che Wehnert dimostra essere parte del secondo stadio dell'evoluzione letteraria del romanzo. Questi passi sono stati studiati da L. CIRILLO, *Le baptême, remède à la concupiscence selon la catéchèse ps.-clémentine de Pierre: Hom. XI 26 (Réc. VI 9; IX 7)*, in T. BAARDA (ed), *Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature*, Kampen 1988, pp. 79-90, che ha opportunamente concentrato l'attenzione sul ruolo della ἐπιθυσμία (e della *concupiscentia* nelle *Recognitiones*) nel segnalare la natura umana costitutivamente incrinata e sanata nella «rigenerazione» battesimale.

<sup>11</sup> Un caso rilevante occorre in *Homiliae* 11, 30, 1 e 11, 33, 4 (due passi riconducibili alla fase di redazione del vero e proprio romanzo pseudo-clementino), dove è ricordata la necessità di purificarsi (eliminata dal testo parallelo delle *Recognitiones*) dopo aver avuto rapporti sessuali con una donna: in entrambi i casi il verbo utilizzato è proprio βαπτίζομαι ed è interessante osservare che la traduzione siriana di questi due passi ha mutato completamente il testo rendendolo incomprensibile: per questo si rimanda a W. FRANKENBERG, *Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltex. Eine Vorarbeit zu dem literargeschichtlichen Problem der Sammlung* (Texte und Untersuchungen, 48/3), Leipzig 1937, p. 344.

In *Homiliae* 8, 2, 5 viene descritta l'articolata procedura che precede la cena di Pietro al suo arrivo a Tripoli: il principe degli apostoli, infatti, prima di poter sedere a mensa con i suoi ospiti, deve recarsi al mare per lavarsi.<sup>12</sup>

Un secondo testo analogo è rintracciabile in *Homiliae* 10, 26, 2, laddove viene narrata la conclusione di un'altra giornata di predicazione tripolitana: Pietro, questa volta, utilizza l'acqua di una cisterna collocata nel giardino della casa del suo ospite Marone.<sup>13</sup>

L'ultimo<sup>14</sup> accenno ai bagni rituali è collocato in tutt'altro contesto narrativo e in un momento completamente differente della giornata: *Homiliae* 14, 1, 2 contiene, infatti, la descrizione del battesimo di Mattidia, la madre ritrovata da Clemente. Dopo l'iniziazione della donna, che avviene in mare e all'alba, anche tutti gli altri seguaci di Pietro e la loro stessa guida si purificano prima di radunarsi in un luogo segreto a pregare.<sup>15</sup>

Da quanto detto sopra a proposito dell'ipotesi proposta da Wehnert, risulta evidente come i tre passi cui si è testé fatto riferimento non possano essere considerati omogenei dal punto di vista della loro posizione storico-tradizionale. I brani tratti dal libro ottavo e decimo delle *Homiliae* dovevano, infatti, essere parte del romanzo breve (pre-pseudo-clementino) dedicato al conflitto fra Pietro e Simon Mago, mentre il libro quattordicesimo si trova proprio nel cuore della sezione (pseudo-clementina) dominata dalle vicende di Clemente e della ricostituzione della sua famiglia.

<sup>12</sup> «Pietro, avendo udito ed essendosene rallegrato [del fatto che i suoi accompagnatori avessero già trovato ospitalità a Tripoli, n.d.t.], dopo averli lodati per la loro viva benevolenza, uscì e, lavatosi (λουσάμενος) nel mare, rientrò e, preso del cibo con quelli che lo avevano preceduto, essendo calata la sera, dormì» (il testo greco, che ha un parallelo pressoché identico in *Recognitiones* IV 3, 1, si può leggere in B. REHM [ed], *Die Pseudoklementinen*, I, p. 122).

<sup>13</sup> «Quando gli altri se ne furono andati, Pietro, lavatosi (λουσάμενος) con quelli che lo volevano nella cisterna che si trovava là ed avendo ordinato di stendere la tavola per terra sotto la fitta chioma degli alberi a causa dell'ombra, fece sdraiare ciascuno secondo la propria dignità: e così prendemmo il cibo, avendo pronunciato una benedizione ed un ringraziamento per questo piacere secondo la consueta fede degli ebrei, essendoci ancora molto tempo, ci permise di porgli domande riguardo a ciò che volevamo. E, benché noi fossimo venti a porre questioni a turno, egli soddisfece ciascuno. Ma, essendo già calata la sera, entrati nella più ampia camera dell'appartamento degli ospiti, là dormimmo tutti insieme a lui» (*Homiliae* 10, 26, 2-4 si può leggere in B. REHM [ed], *Die Pseudoklementinen*, I, pp. 152-153, mentre il testo parallelo è in *Recognitiones* V 36, 3-5).

<sup>14</sup> Un riferimento alla lustrazione serale di Pietro si trova anche in *Homiliae* 9, 23, 3, mentre una analoga pratica mattutina è attribuita al principe degli apostoli in *Homiliae* 10, 1, 2 e 11, 1, 1: tutti questi passi non hanno paralleli nelle *Recognitiones* e, di conseguenza, potrebbero a ragione essere considerati frutto della rielaborazione dell'omilista sul materiale pseudo-clementino. Anche se essi potessero essere con certezza ricondotti al secondo stadio di formazione del romanzo, sarebbe improprio farli risalire più indietro, anche in considerazione di quanto si verrà dicendo sotto sulla preferenza del redattore pseudo-clementino per le abluzioni mattutine.

<sup>15</sup> «Peraltro, quando noi fummo arrivati sulla spiaggia in mezzo ad alcune rocce che costituivano un luogo tranquillo e puro, egli la battezzò (ἐβάπτισεν). Noi fratelli, essendoci allontanati e lavati (λουσάμενοι) con alcuni altri a causa delle donne, ritornando poi prendemmo con noi le donne e, giunti così in un luogo nascosto, pregammo» (il testo greco si può trovare in B. REHM [ed], *Die Pseudoklementinen*, I, p. 204). È importante osservare che il parallelo di *Recognitiones* VIII 1, 1, pur rimanendo nella sostanza non dissimile dalla versione dell'omilista, disgiunge questo episodio da quello del battesimo della madre di Clemente (in *Recognitiones* VII 38, 1). È interessante osservare che il testo siriano distingue i due verbi greci traducendo il primo con 'emad, comunemente usato per indicare il battesimo cristiano, ed il secondo con seha', che, invece, non compare mai nella traduzione della Bibbia (sul passo si veda W. FRANKENBERG, *Die syrischen Clementinen*, p. 326).

In aggiunta alle osservazioni di carattere letterario, quanto detto può essere confermato anche da un elemento squisitamente fenomenologico: in effetti, *Homiliae* 8, 2, 5 e 10, 26, 2, al di là della comune presenza di un rito di purificazione, differiscono sostanzialmente da 14, 1, 2. Gravi punti di divergenza possono essere individuati tanto nel momento della giornata in cui sono compiute le abluzioni (le prime due al tramonto, l'ultima all'alba) quanto nella finalità che esse si propongono: nei libri ottavo e decimo la possibilità di prendere parte al pasto comune, mentre nel quattordicesimo lo scopo è una purificazione che permette di partecipare ad una sessione di preghiera.<sup>16</sup>

Come si vedrà più sotto, tali distinzioni non sono d'importanza trascurabile: esse sembrano rimandare a concezioni religiose differenti, ove i rapporti tra purezza, impurità e sacro disegnano costellazioni non omogenee. Mentre la purificazione serale s'inserisce nel contesto del cosiddetto giudaismo del secondo Tempio, ove la sacralità della tavola assume un ruolo centrale, la lustrazione antecedente la preghiera segnala un mutamento di polarità, che, tramite la mediazione giudeo-cristiana, condurrà infine alla nuova configurazione islamica.

#### 4. *Il significato delle lustrazioni*

L'analisi letteraria permette di far risalire la pratica delle abluzioni serali, antecedenti il pasto, almeno alla seconda metà del secondo secolo dell'era volgare: tale è infatti la collocazione temporale verosimilmente ipotizzata dal Wehnert per lo strato più antico del romanzo pre-pseudo-clementino. Il ricorso ad una pratica di questo tipo deve essere ricondotto al *Sitz im Leben* costituito da una comunità appartenente all'assai poco noto universo giudeo-cristiano: in questo senso risulta decisivo il collegamento, istituito ancora dallo studioso di Göttingen, fra il romanzo pre-pseudo-clementino e una versione assai antica del cosiddetto «Decreto apostolico».<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Poiché in *Homiliae* 14, 1, 4 al battesimo di Mattidia tiene dietro la descrizione di un'eucaristia comunitaria, si potrebbe pensare che anche le abluzioni descritte poco prima dovessero avere lo scopo di consentire la partecipazione alla mensa comune. In realtà, contro questa deduzione militano tanto l'assenza totale del tema eucaristico nel parallelo di *Recognitiones* VIII 1 quanto il fatto che, più avanti nella narrazione, le parole del vecchio padre di Clemente legano nel modo più stretto lustrazioni e preghiera: «Ed il vecchio cominciò a dire così: 'Avendo visto che voi, dopo esservi lavati nel mare, vi ritiravate nel luogo nascosto, seguitivi spiai di nascosto ciò che voi avreste fatto dopo esservi occultati e, quando vidi che pregavate, me ne volli andare; invece sono rimasto avendo avuto pietà di voi, affinché, parlandovi mentre uscite, vi persuada a non farvi condurre in errore» (*Homiliae* 14, 3, 1 in B. REHM [ed], *Die Pseudoklementinen*, I, p. 205, con parallelo in *Recognitiones* VIII 2, 1).

<sup>17</sup> L'utilizzo della categoria storiografica di giudeo-cristianesimo, fin dalla sua prima apparizione sulla scena scientifica (nell'epocale analisi di Ferdinand Christian Baur), ha suscitato e continua a suscitare divergenze fra gli studiosi: come ogni concetto nato in epoca moderna, essa presenta il problema di non trovare una facile corrispondenza nelle fonti antiche. Diverse accezioni del termine si contendono tuttora la preferenza dei ricercatori, ma, anche con l'intenzione di privilegiare la scelta più efficace dal punto di vista euristico, si è deciso, nel quadro di questa ricerca, di abbracciare la linea di condotta proposta tempo fa da M. SIMON, *Réflexions sur le judéo-christianisme*, in J. NEUSNER (ed), *Christianity, Judaism*



Un passo essenziale al fine di individuare la posizione storico-religiosa di questa pratica consiste nel chiarire maggiormente le modalità e le finalità delle lustrazioni. Per facilitare la costruzione di uno sfondo plausibile sul quale collocare gli elementi pseudo-clementini, pare opportuno fare ricorso ad una comparazione, per quanto possibile sistematica, con alcuni metodi contemporanei di purificazione. Due riferimenti assai interessanti sono offerti dalle norme di purità contenute nel *corpus* mishnaico<sup>18</sup> e nel gruppo di testi ritrovati nelle grotte di Qumran.<sup>19</sup>

Nonostante la brevità e natura sommaria dei testi pseudo-clementini, è significativo come un'attenta analisi possa riscontrare in essi un certo numero di elementi tipici del dibattito halachico sorto fra le varie componenti del giudaismo coevo. Un'analisi particolareggiata di questi tratti consentirà, tuttavia, di vedere come l'*halachah* pseudo-clementina presenti caratteristiche che non possono essere completamente sovrapposte né a quelle dei gruppi esseni, né a quelle dei gruppi rabbinici.

Benché apparentemente trascurabile, un elemento che fu oggetto privilegiato delle antiche discussioni legali è la qualità dell'acqua necessaria per le purificazioni: tanto i rabbini autori delle norme mishnaiche quanto i membri della comunità di Qumran presero in considerazione il problema

---

*and Other Greco-Roman Cults*, Leiden 1975, pp. 53-76, ora in M. SIMON, *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia*, II (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), Tübingen 1981, pp. 598-621, qui pp. 601-602: dato il carattere del tutto centrale che ha avuto la cosiddetta «ortoprassi» nel delimitare l'auto-identificazione giudaica, pare necessario considerare giudeo-cristiani quei gruppi cristiani che attribuirono valenza soteriologica, accanto alla fede nella figura redentrice di Cristo, a tutta o ad una parte delle osservanze mosaiche. In effetti, Simon fissa il limite della «quantità» di osservanza nel dettato del Decreto apostolico, ma la scelta dello studioso francese appare troppo schiacciata sul testo canonico di At 15. Cfr. la chiara argomentazione di J.D. KAESTLI, *Où en est le débat sur le judéo-christianisme?*, in D. MARGUERAT (ed), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève 1996, pp. 243-272, qui p. 249, n. 12. Una decisione più equilibrata pare quella di attribuire a comunità giudeo-cristiane anche la formulazione delle restrizioni che il redattore di *Atti* ha posto a suggello del cosiddetto «Concilio di Gerusalemme»: questa indicazione è stata posta alla base anche di alcune recentissime analisi del problema, ad esempio J. WEHNERT, *La missione giudeocristiana nel I e nel II secolo*, in G. FILORAMO - C. GIANOTTO (edd), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, Brescia 2001, pp. 165-180, e L. CIRILLO, *Groupes judéo-chrétiens*, in L. PIETRI (ed), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, I, Paris 2001, pp. 377-381.

<sup>18</sup> Come noto, la definitiva costituzione del *corpus* legale mishnaico deve essere datata (quale limite *ad quem*) ad un periodo grosso modo coincidente con quello attribuito ai materiali pseudo-clementini qui in esame: tra la fine del secondo e l'inizio del terzo secolo dell'era volgare. L'utilizzo delle informazioni ricavabili dalla *Mishnah* presenta numerosi rischi di anacronismo: nonostante questa difficoltà, grazie al decennale ed enorme lavoro di ricostruzione compiuto da Jacob Nuesner, oggi gli studiosi hanno a disposizione una «storia» delle prescrizioni legali tannaitiche generalmente affidabile. Per la presente analisi le riflessioni saranno fondate sui risultati pubblicati da J. NEUSNER, in *A History of the Mishnaic Law of Purities*, I-XXII, Leiden 1974-1977.

<sup>19</sup> I ritrovamenti nella biblioteca della comunità essena stanziata sulle rive del Mar Morto hanno, fin dagli anni Quaranta, suscitato il vivo interesse degli studiosi di questioni halachiche: i manoscritti qumranici, infatti, riferiscono pratiche e norme la cui antichità può essere considerata almeno paragonabile, se non antecedente, a quelle mishnaiche. Alle prime testimonianze (soprattutto del cosiddetto *Documento di Damasco* e della *Regola della comunità*) si sono via via andati aggiungendo documenti (anzitutto il *Rotolo del Tempio* proveniente dalla undicesima grotta, poi la lettera polemica denominata 4QMMT e, infine, altri manoscritti di più difficile interpretazione perché meno integri) che, pur frammentari, hanno consentito di delineare uno schema pressoché completo dell'osservanza vigente a Qumran. Si veda H.K. HARRINGTON, *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis*, Atlanta (GA) 1993.

del liquido capace di liberare gli uomini dalle contaminazioni senza essere a sua volta contaminato. Il problema nascondeva una difficoltà esegetica non irrilevante dal momento che la *Torah*, pur facendo ripetutamente riferimento a lustrazioni necessarie per liberarsi dall'impurità, non esplicita in modo particolareggiato come queste debbano essere compiute.<sup>20</sup> L'unico indizio poteva venire da un passo come *Lv* 11, 36, ove si stabilisce che i soli oggetti non contaminabili da un cadavere umano o da un pezzo di un animale impuro sono «una fonte o una cisterna, cioè una raccolta d'acqua». Un punto condiviso da tutti è che la purificazione può venire da acqua corrente. In effetti questo è un concetto accolto non solo in ambito giudaico, ma anche giudeo-cristiano, come testimonia, seppure nel contesto di un'iniziazione battesimale, la prescrizione rituale nel capitolo settimo della *Dottrina degli apostoli*.<sup>21</sup> La pratica trova un parallelo anche nella già citata *Homilia* 8, 2, 5, ove Pietro va a purificarsi nel mare presso Tripoli. Molto più discussa è la consistenza quantitativa della «cisterna»: un intero trattato mishnaico, denominato per l'appunto *Miqva'ot*, è dedicato alla messa a punto di questo problema. In sostanza, tuttavia, le risposte, tanto a Qumran quanto fra i rabbini, sono analoghe: nel *Documento di Damasco* si stabilisce che la vasca debba contenere tanta acqua da poter coprire l'intero corpo di un uomo, mentre la *Mishnah* prevede una capacità di quaranta *seah*, che dovrebbe essere uguale. È interessante osservare quale ricaduta possa avere quanto si è fin qui osservato sull'esegesi del testo pseudo-clementino: nel secondo brano sopra citato, *Homiliae* 10, 26, 2, Pietro si bagna in un ὑδροχοεῖον collocato nel giardino della casa del suo ospite Marone. Dalla narrazione non appare ben chiaro se questo *hapax legomenon* faccia riferimento ad una fontana con acqua corrente o ad un serbatoio con acqua ferma: anche nel secondo caso, tuttavia, rimane del tutto probabile che il dettato pseudo-clementino si avvicini alla pratica medio-giudaica sopra esposta, dal momento che l'ipotetico «serbatoio» dovrebbe aver contenuto una quantità d'acqua tale da permettere l'immersione di un uomo.

Un secondo elemento d'interesse, nelle due descrizioni di lavacri petrini, deve essere certamente individuato nel momento della giornata in cui il principe degli apostoli compie il suo rito di purificazione: tanto in *Homiliae* 8, 2, 5 quanto in 10, 26, 2, infatti, Pietro si lava al tramonto, prima di prendere il suo pasto serale. Come già accennato, pratiche di tal genere sono ben attestate sia dalla documentazione qumranica che da quella mishnaica; un punto di grande disaccordo sull'attuazione di tale rito consisteva, tuttavia, nella controversa interpretazione dei comandi prototestamentari

<sup>20</sup> Si vedano *Lv* 14, 8; 15, 5 ss. 12; 31, 23: ad esempio *Lv* 15, 16 («L'uomo che avrà avuto un'emissione seminale, si laverà tutto il corpo nell'acqua e sarà immondo fino alla sera»).

<sup>21</sup> *Didaché* 7, 1-3, su cui si può ancora vedere T. KLAUSER, *Taufet in lebedigem Wasser! Zum religions- und kulturgeschichtlichen Verständnis von Didache 7, 1-3*, in T. KLAUSER - A. RÜCKEN (edd), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums*, St.hon. F.J. Dölger, Münster 1939, pp. 157-164: è interessante osservare come anche questo scritto assai arcaico (viene generalmente datato nella seconda metà del primo secolo dell'era volgare) preveda un caso nel quale l'acqua corrente possa essere sostituita da acqua ferma.



da cui le lustrazioni avevano preso origine. Come accennato, il *Libro del Levitico*, infatti, a riparo di eventuali contaminazioni, prescrive ai singoli Israeliti impuri la separazione dal resto della comunità, un bagno e un'attesa fino al tramonto prima di poter rientrare nell'accampamento del deserto.<sup>22</sup> Secondo un'interpretazione rabbinica il bagno da solo già garantirebbe il ripristino, almeno parziale, della purità, cosicché la *Mishnah* consente a chi si sia purificato (il cosiddetto *tebul yom*, vale a dire «colui che si è immerso nel corso della giornata») di prendere cibo non consacrato senza attendere il tramonto del sole;<sup>23</sup> la prescrizione qumranica è, invece, di segno totalmente opposto, dal momento che ai contaminati è tassativamente prescritto di aspettare fino alla fine del giorno prima di ricongiungersi al resto della comunità.<sup>24</sup> Per quanto riguarda i due testi pseudo-clementini, la collocazione temporale della purificazione petrina non appare molto chiara: tuttavia, se il dettato dell'ottava *Homilia* sembra indicare che Pietro mangi dopo il tramonto del sole, l'altro brano suggerisce il contrario. In questo caso, è importante osservare come la *halakah* pseudo-clementina scelga, su di un punto assai rilevante, di parteggiare per l'interpretazione rabbinica contro quella qumranica. Questa soluzione, derivata da una opzione tanto esegetica quanto legale, segna anche un mutamento nello *status* del lavacro purificatorio: da componente di una sequenza più complessa di azioni lustrali l'immersione si trasforma in elemento centrale del rito capace di garantire l'assenza di contaminazioni.

Un elemento ulteriore, e forse più utile al fine di acclarare il senso della cerimonia di purificazione pseudo-clementina, può consistere nell'indagare quali generi di contaminazioni possano essere eliminati dalle immersioni di Pietro. Il lavoro di analisi letteraria e storico-religiosa già svolto da Jürgen Wehnert può dare un grosso aiuto in vista di questo obiettivo. Lo studioso di Göttingen ha infatti esaminato le versioni del cosiddetto «Decreto apostolico» (*At* 15, 20, 29; 21, 25) rinvenibili nel romanzo pseudo-clementino al fine di identificare la più antica: la conclusione, del tutto condivisibile, è consistita nell'indicazione di *Homiliae* 7, 4, 2.<sup>25</sup> Questo testo, ascrivibile al già citato livello pre-pseudo-clementino, ha interessanti paralleli nella stessa versione greca (*Homiliae* 7, 8, 1-2 e 8, 19, 1) e anche in quella latina (*Recognitiones* IV 36, 4). Si noti subito come *Homiliae* 7, 4, 2 sostituisca,

<sup>22</sup> Si veda, in più luoghi, tutto il già citato capitolo 15 del *Levitico*, ove sono lungamente trattati i casi di impurità sessuale: ad esempio, *Lv* 15, 5; 22, 6.

<sup>23</sup> Per i particolari si veda J. NEUSNER, *A History*, XIX: *Tebul yom. Yadayim*, Leiden 1977.

<sup>24</sup> Una chiara attestazione di questa peculiare interpretazione si poteva già vedere nel cosiddetto «Documento di Damasco»: sembra che tale differenza legale rispecchi uno dei punti di divergenza più acuta fra il partito fariseo e l'enigmatico gruppo sadduceo: i testi che paiono spingere in questa direzione sono stati recentemente esaminati da L.H. SCHIFFMANN, *Pharisaic and Sadducean Halakhah in Light of the Dead Sea Scrolls: the Case of Tebul Yom*, in «Dead Sea Discoveries», 1 (1994), pp. 285-299.

<sup>25</sup> «Ecco ciò che piace a Dio: pregarlo, chiedergli come a colui che tutto dà con discernimento, astenersi dalla tavola dei demoni (τραπέζης δαιμόνων), non mangiare una carne morta (νεκράς), non toccare del sangue, purificarsi con abluzioni da ogni contaminazione (ἐκ παντὸς ἀπολοῦεσθαι λύματος)»; B. REHM (ed), *Die Pseudoklementinen*, I, p. 118. Il brano è inserito in un discorso tenuto da Pietro agli abitanti pagani di Tiro.

alla *πορνεία* degli *Atti degli apostoli*, l'espressione «purificarsi con abluzioni da ogni contaminazione»: ciò evidenzia quanto sia solido il collegamento ipotizzato fra la tradizione pseudo-clementina del «Decreto apostolico» e le cerimonie lustrali narrate nei medesimi capitoli del romanzo. La sostituzione della «impudicizia», presente, invece, nel brano neotestamentario di riferimento, potrebbe creare problemi per la sua genericità se non fosse possibile confrontare il testo citato con uno dei suoi paralleli (*Homiliae* 7, 8, 1-2) nel quale la formulazione petrina appare parzialmente diversa.<sup>26</sup> Questa seconda citazione amplia significativamente il dettato di *Homiliae* 7, 4, 2:

«La vita religiosa (*θησκειά*) stabilita da lui è questa: adorare lui solo, creder al solo profeta della verità, battezzarsi per la remissione dei peccati e così, attraverso l'immersione di purità, rinascere a Dio attraverso l'acqua salvatrice, non prender parte alla tavola dei demoni (intendo il cibo offerto agli idoli (*εἰδωλοθύτων*), le carcasse di animali morti, gli animali soffocati (*πνικτῶν*) o uccisi da bestie feroci (*θηριαλώτων*), al sangue, non vivere in modo impuro (*ἄκαθάρτως*), lavarsi dopo il rapporto sessuale con una donna, che le donne, dal canto loro, osservino il ciclo mestruale (*ἄφροδρον*), che tutti siano saggi, agiscano bene, non commettano ingiustizie, attendano la vita eterna da Dio onnipotente, la ottengano chiedendola con preghiere e suppliche».<sup>27</sup>

Dal punto di vista letterario, i due passi hanno ogni possibilità di appartenere al medesimo livello redazionale, il più antico: in effetti si tratta di due discorsi in larga misura paralleli pronunciati da Pietro davanti alle popolazioni di due città, Tiro e Sidone, che egli attraversa inseguendo Simon Mago. È, tuttavia, importante capire quale senso abbia la digressione relativa alla purificazione dopo i rapporti sessuali e alle regole femminili di cui è richiamata l'osservanza: deve essere considerata un'aggiunta posteriore o apparteneva anch'essa alla fase «pre-pseudo-clementina»? La risposta emerge con chiarezza da un passo analogo rinvenibile più avanti nel romanzo, in *Homiliae* 11, 28, 1:

«Comunque a ciò è necessario aggiungere qualcosa che non ha comunanza con gli uomini, ma è proprio dell'adorazione di Dio. Intendo il purificarsi (*καθαρεύειν*), non unirsi alla propria moglie quando ella è nel periodo di separazione, perché così comanda la legge di Dio».<sup>28</sup>

Queste prescrizioni fanno parte di una sezione del testo attribuita da Jürgen Wehnert al secondo stadio formativo del romanzo pseudo-clementino, ma lo stesso esegeta tedesco riconosce in questo brano e nei suoi paralleli i segni di una differenza tematica rispetto all'immediato contesto (*Homiliae* 11, 24-33). Si osserva, infatti, che il redattore di questa sezione delle *Homiliae* è in grande difficoltà nel motivare le prescrizioni sopra riportate: nel capitolo trentesimo egli arriva a motivare le richieste di purità addirittura con un

<sup>26</sup> Questa osservazione è già stata svolta da E. MOLLAND, *La circoncision, le baptême et l'autorité apostolique (Actes XV, 28 sq.) dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines*, in «Studia Theologica», 9 (1955), pp. 1-39.

<sup>27</sup> B. REHM (ed), *Die Pseudoklementinen*, I, p. 120.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 168, ma si veda anche il parallelo di *Recognitiones* VI 10, 5.

riferimento positivo ai costumi dei pagani, una scelta davvero sorprendente in uno scritto tanto informato da una violenta polemica anti-idolatrice qual è il romanzo pseudo-clementino.<sup>29</sup>

Assodato che la purificazione dopo i rapporti sessuali e l'astensione dal contatto con donne mestruate costituiscono un elemento della versione «pre-pseudo-clementina» del Decreto apostolico, si deve porre in questione il legame fra queste prescrizioni e quelle di carattere alimentare. In via preliminare occorre dire che i due elementi sopra ricordati non possono essere valutati sullo stesso piano: uno di essi, infatti, appare come un divieto analogo agli altri elencati nel Decreto, mentre l'invito a purificarsi ha un segno positivo del tutto differente. Il vivere ἀκαθάρτως può essere realizzato, anzitutto, attraverso il lavacro ἀπὸ κοίτης γυναικός: tale prescrizione trova significative corrispondenze nell'ambito della purità tanto qumranica quanto mishnaica. In entrambi questi *corpora* legali, sulla scorta del dettato biblico, l'emissione di sperma, sia all'interno del rapporto sessuale che involontaria, costituisce uno dei casi più chiari in cui è richiesta l'immersione rituale per ricostituire lo stato di purità.<sup>30</sup> Anche nel caso delle abluzioni pseudo-clementine si potrebbe pensare ad un significato analogo a quello presupposto dai testi medio-giudaici testé citati: a Qumran è richiesta la separazione di un giorno per chi sia stato contaminato dallo sperma, mentre lo stesso è evidente anche nella *Mishnah*. Il Pietro pseudo-clementino disegna la medesima articolazione, anche se per la regola del *tebul yom*, la purificazione non esige l'attesa del termine della giornata.

Che le donne debbano prestare grande attenzione all'ἄφεδρος, il loro periodo mensile d'impurità, disegna una prospettiva del tutto differente. Già dal testo biblico appare chiaro come alla donna mestrata sia computato un periodo di impurità di sette giorni, nel corso dei quali ella deve astenersi dal venire in contatto con chiunque.<sup>31</sup> Questo controllo della propria situazione d'impurità dovrebbe essere ancor più severo per quanto riguarda le relazioni sessuali all'interno della vita coniugale, dal momento che, in caso di rapporto con una donna mestrata, lo stato di contaminazione maggiore (quella che dura per sette giorni) dovrebbe toccare anche all'uomo.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> «Ma a chi non appare chiaro che è meglio non avere rapporti con una donna nel suo periodo di separazione, ma purificata e lavata? E anche dopo aver avuto rapporti è necessario lavarsi (βαπτίζεσθαι). Ma se voi vi rifiutate di fare questo, ricordatevi come vi applicaste alle questioni di purità quando avete adorato idoli senza percezioni. Vergognatevi del fatto che ora, quando è necessario conseguire, non dico di più, ma l'unità e la totalità della purezza, voi siete più tardi»; *Homiliae* 11, 30, 1-2, in B. REHM (ed), *Die Pseudoklementinen*, I, p. 169. Nel parallelo di *Recognitiones* VI 12 il redattore ha risolto il problema cambiando completamente il senso del testo.

<sup>30</sup> A titolo di minima esemplificazione si vedano 11Q19 45, 7-12, il *Rotolo del Tempio*, in Y. YADIN, *The Temple Scroll*, II, Jerusalem 1983, pp. 191-193, oppure il racconto di mTamid 1, 1.

<sup>31</sup> Chiaramente in *Lv* 15, 19: «Quando una donna abbia flusso di sangue, cioè il flusso nel suo corpo, la sua immondezza durerà sette giorni; chiunque la toccherà sarà immondo fino alla sera».

<sup>32</sup> Ciò appare nel medesimo capitolo quindicesimo del *Levitico*, al versetto 24: «Se un uomo ha rapporto intimo con essa, l'immondezza di lei lo contamina: egli sarà immondo per sette giorni e ogni giaciglio sul quale si coricherà sarà immondo». Si può condurre un interessante confronto con *Ez* 22, 10 («In te si hanno rapporti con il proprio padre, in te si giace con la donna in stato di mestruazione»), che appare in un contesto destinato a colpire la condotta disordinata di Gerusalemme, nella quale si mescolano,

È possibile ritrovare nel resto del materiale pseudo-clementino altri elementi che possano essere collegati con questi due generi di contaminazione (un giorno contro sette giorni)? Per quanto riguarda il grado maggiore (quello derivante dal contatto con la donna mestrata) già il testo stesso del romanzo suggerisce una connessione, argomentata poco sopra, con il Decreto apostolico. In *Homiliae* 7, 4 e 7, 8, in parallelo con l'acceso alle questioni sessuali, si possono leggere, secondo lo schema dettato da *At* 15, i riferimenti alle carni sacrificate agli idoli,<sup>33</sup> al sangue e ad altri vari tipi di carni da evitare perché rese impure da una non corretta macellazione.<sup>34</sup> Da un punto di vista del tutto preliminare è sufficiente osservare come questi elementi siano collegati al riferimento alle donne mestruate dalla comune presenza del sangue. In effetti, la consumazione di sangue o di animali non uccisi secondo le regole non dovrebbe causare un'impurità della durata di sette giorni come nel caso delle perdite mestruali: bisogna, tuttavia, notare che il testo pseudo-clementino potrebbe aver equiparato questa contaminazione, sostanzialmente derivata dai culti idolatrici, a quella causata dal contatto con un cadavere umano.<sup>35</sup> È facile considerare come gli abitanti dell'impero di religione giudaica potessero avere occasione di nutrirsi di carne solo in determinate condizioni ben identificabili: anche per limiti economici, la maggioranza di essi, soprattutto nei centri della Diaspora, poteva mangiare carne solo qualora partecipasse ai banchetti legati ai culti pagani. In tali circostanze è legittimo anche pensare alla possibilità di consumare carni nelle quali fosse rimasto sangue, perché non macellate secondo le norme legali.<sup>36</sup>

Questo livello di contaminazione maggiore, legato alla presenza del sangue, pare presupposto dalla versione pseudo-clementina del Decreto apostolico e deve essere accuratamente evitato come testimoniano i ripetuti accenni nelle predicazioni di Pietro cui si è fatto riferimento sopra. Anche

---

oltre ai citati abomini sessuali, spargimenti di sangue e idolatria. Si vedano ancora 4Q266 6, 2, 2, in J. BAUMGARTEN, *The Damascus Document* (Discoveries in the Judean Desert, 18), Oxford 1996, p. 55, e mKel 1, 3.

<sup>33</sup> La «tavola dei demoni» e il «cibo offerto agli idoli»: le piccole differenze della formulazione dimostrano, come sostenuto da Wehnert, che la versione pseudo-clementina del decreto costituisce una tradizione parallela a quella neotestamentaria: le variazioni sono segni importanti del lavoro interpretativo che ha contraddistinto la recezione di tali norme nel giudeo-cristianesimo di questo romanzo.

<sup>34</sup> «Non mangiare una carne morta» e «astenersi dalle carcasse di animali morti, dagli animali uccisi per soffocamento o sbranati da altre bestie selvagge»: è quest'ultima la più rilevante integrazione pseudo-clementina al testo del Decreto e conferisce all'ambiguo termine *πνικτόν* una lettura decisamente rituale forse non del tutto congruente con il dettato degli *Atti degli apostoli*.

<sup>35</sup> Su questi divieti alimentari si può partire da *Nm* 19, 11-16 per vederne le ricadute nel *Documento di Damasco*, CD 12, 17-18 o 12, 11-15 (dove si ingiunge di far scorrere tutto il sangue fuori dai pesci morti e di mettere al fuoco le locuste per evitare che muoiano spontaneamente), o anche in J. NEUSNER, *A History*, IV-V: *Ohalot*, Leiden 1975. Una connessione interessante, anche per quanto si verrà dicendo dopo, è presupposta dall'equiparazione nel *Libro dei Giubilei* fra qualunque versamento di sangue, anima dei viventi, e l'omicidio. Si vedranno più sotto quali possono essere le ragioni religiose di questa concezione nel quadro complessivo del sistema pseudo-clementino.

<sup>36</sup> È il medesimo problema che deve fronteggiare Paolo nella sezione centrale della *Prima lettera ai Corinzi*, dedicata alla questione dei cosiddetti «idolotiti». Si veda P.J. TOMSON, *Paul and the Jewish Law. Halakhah in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (Corpus Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, III/1), Utrecht 1992, pp. 189-256.

nel quadro delle prescrizioni di carattere sessuale, doveva esistere una differenza fra il livello d'impurità testé accennato e uno minore, eliminabile con un solo giorno di purificazione e un lavacro. Questa duplice gradazione sembra ormai un dato consolidato negli studi applicati alla storia dell'*halachah* giudaica al principio dell'era volgare. L'opinione di Jacob Neusner può essere, in tale senso, emblematica: sangue e sperma, infatti, secondo lo studioso statunitense, identificano due gradi distinti della contaminazione prima mishnaica e poi talmudica.<sup>37</sup> La pratica quotidiana di Pietro potrebbe essere spiegata proprio in questo quadro di riferimento, ma rimane il problema della sua sistematicità. Non pare realistico pensare che quotidianamente il principe degli apostoli dovesse purificarsi in seguito ad emissioni di liquido seminale: anche dal punto di vista narrativo, nonostante il favore, insolito nel primo cristianesimo, per il matrimonio, nel romanzo pseudo-clementino non si trova alcun accenno ad una moglie che accompagni Pietro nei suoi viaggi. Un indizio, per risolvere questo problema e avvicinarsi alla definizione di un coerente sistema della purità pseudo-clementina, può forse venire dal concetto di contaminazione generale dei pagani. Numerose fonti medio-giudaiche attestano come i gentili e il loro intero mondo, soprattutto anche a causa dell'idolatria, fossero rubricati collettivamente sotto l'insegna dell'impurità dei cadaveri: emblematico, in questo senso, è il fatto che le loro dimore fossero considerate sepolcri.<sup>38</sup> Naturalmente, in forza di questo dato, qualunque tipo di contatto, anche indiretto, con pagani avrebbe condotto a contrarre una contaminazione uguale a quella di chi avesse toccato un morto o una casa in cui fosse avvenuto un decesso.<sup>39</sup> È possibile pensare che una medesima ragione sia anche alla base del comportamento di Pietro. È utile un'osservazione di carattere narrativo: delle lustrazioni quotidiane si fa menzione solo allorché il principe degli apostoli esce con i suoi accompagnatori dal territorio d'Israele ed entra nelle città pagane della Siria e della Fenicia.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> J. NEUSNER, *The Mishnah. Religious Perspectives*, Leiden 1999, pp. 151-154.

<sup>38</sup> Di questo si ha informazione, ad esempio, dal *Libro dei Giubilei*, che ha eco anche nel *Rotolo del Tempio* qumranico. Cfr. J. MILGROM, *Impurity in Jubilees and in the Temple Scroll*, in «Revue de Qumran», 16 (1993), pp. 234-242. Si consideri anche il caso dei sacerdoti, esiliati a Roma e che si nutrono solo di fichi e noccioline per evitare le contaminazioni: ne dà notizia FLAVIUS JOSEPHUS, *Vita*, 15, in H.St. J. THACKERAY (ed), *Josephus*, I, London 1956, p. 6. Altri testi in J. BAUMGARTEN, *The Disqualification of Priests in 4QFragments of the «Damascus Document», a Specimen of the Recovery of Pre-rabbinic Halakha*, in J. TREBOLLE BARRERA - L. VEGAS MONTANER (edd), *The Madrid Qumran Congress*, II, Leiden 1992, pp. 503-513.

<sup>39</sup> Il referente biblico per questa concezione legale è naturalmente Nm 19, 22 («Quanto l'immondo, per il contatto con un cadavere, avrà toccato sarà immondo, chi lo avrà toccato sarà immondo fino alla sera»), che riporta alla questione, già presa in considerazione, del *tebul yom*. Sull'impurità collegata agli idoli e ai culti idolatrici si possono ricavare informazioni significative da tAZ 6, 3, ove un tempio pagano è equiparato, ai fini della contaminazione di chi vi infili la testa, ad una tenda in cui sia avvenuto un decesso: interessante, ancorché probabilmente vicino dal punto di vista cronologico ai passi pseudo-clementini qui considerati, anche mAZ 3, 6, in cui si discute quale sia il rischio nel toccare un oggetto del culto pagano, giudicato da rabbi Aquiba portatore di una contaminazione analoga a quella di una donna mestrata.

<sup>40</sup> Per quanto concerne l'impurità dei territori fuori della terra d'Israele si possono, in via del tutto cursoria, leggere alcuni passi esemplari tratti dal grosso materiale offerto dalla letteratura rabbinica:

### 5. *Il ruolo del decreto apostolico nel romanzo pseudo-clementino*

Lo schizzo, tracciato sopra, del sistema di purificazione pre-pseudo-clementino e delle ragioni religiose che possono averlo condotto ad assumere la forma rinvenibile negli strati più antichi del romanzo induce a fare qualche considerazione anche sullo specifico carattere giudeo-cristiano del gruppo autore dell'opera.

Il primo elemento degno di nota va ravvisato nella peculiarità con cui il romanzo rende il dettato del cosiddetto «decreto apostolico» più volte citato e presente anche in tre luoghi, con minori differenze, degli *Atti degli apostoli*. Wehnert, a questo proposito, ha dovuto ammettere che la versione pseudo-clementina permette di identificare una tradizione con tutta probabilità lontana da quella depositata nel testo canonico: le riflessioni sopra accennate possono condurre a perfezionare le conclusioni dell'esegeta tedesco almeno per quanto attiene ai testi qui in esame. Il significato teologico del testo individuato da Wehnert è in larga parte aderente al ruolo del decreto negli *Atti*: esso consente, come facilmente si può desumere dalla lettura del contesto offerto dal capitolo 15, la convivenza fra cristiani circoncisi e cristiani provenienti dal paganesimo.<sup>41</sup> Da quanto detto sinora può apparire chiaro come l'intenzione della versione pre-pseudo-clementina sia radicalmente diversa: Pietro, infatti, propone a tutti i suoi ascoltatori l'osservanza delle regole costituenti il decreto ed egli stesso, all'interno del sistema di purificazione che contempla anche immersioni quotidiane, sembra attenersi ai medesimi principi. Certamente l'obiettivo delle norme di purità pre-pseudo-clementine va identificato nella possibilità di partecipare ad una tavola comune, un elemento di importanza decisiva nella vita di molti dei gruppi religiosi componenti il variegato panorama medio-giudaico.<sup>42</sup> In questo caso, tuttavia, le regole non sono applicate per favorire la convivenza di due partiti che rimangono sostanzialmente distinti: circoncisi e non circoncisi vanno a creare, nella comunità pre-pseudo-clementina, una sola, nuova unità, un nuovo Israele per il quale vale l'intenzione fondamentale di evitare le maggiori forme di impurità.

---

ad esempio, paiono significativi *tAZ* 4, 3-6, con l'opinione estrema che ogni israelita residente nella Diaspora debba essere considerato *tout court* idolatra, e *mOhal* 18, 7, con l'indicazione che tutte le case pagane debbano essere valutate contaminanti come sepolcri a motivo del fatto che i loro abitanti hanno l'abitudine di seppellirvi i feti morti. Che l'ambiente pagano, anche in terra d'Israele, sia da evitare come impuro è un dato già antecedente la formulazioni mishnaica e pseudo-clementina: lo testimoniano due riferimenti indiretti nella letteratura neotestamentaria rispettivamente in *Gv* 18, 28 (dove i capi giudei non entrano nel pretorio per poter mangiare la Pasqua) ed in *At* 11, 3 (in cui viene rimproverato a Pietro di essere entrato nella casa di Cornelio).

<sup>41</sup> Questa è sicuramente l'interpretazione del decreto all'altezza della redazione lucana dello stesso e del racconto all'interno del quale appare il testo: naturalmente in questa sede non si ha a disposizione uno spazio sufficiente per approfondire il problema dell'origine dei materiali impiegati da Luca. I riferimenti a tale questione nel seguito del lavoro saranno unicamente finalizzati ad illuminare il contenuto dei testi pseudo-clementini.

<sup>42</sup> Ad esempio per il gruppo, piuttosto misterioso, dei farisei, si possono trovare interessanti informazioni relative al grosso dibattito storiografico in H.K. HARRINGTON, *Did the Pharisees eat Ordinary Food in a State of Ritual Purity?*, in «Journal for the Study of Judaism», 36 (1995), pp. 42-54.



Proprio questa prospettiva consente di cogliere appieno quale valore possa avere il romanzo al fine di conoscere meglio la storia religiosa del giudeo-cristianesimo antico: si può studiare in questi testi una corrente per la quale essere Israeliti consiste nell'associare la dottrina di Gesù Cristo, definitiva manifestazione del «vero profeta» messianico, con l'osservanza di una parte delle norme halachiche desumibili dalla *Torah*. Il fatto che nel disegno complessivo dell'*halachah* pseudo-clementina siano assenti alcuni elementi poi entrati a far parte dell'osservanza talmudica non deve meravigliare: come ormai confermato dalle ricerche più attente, l'osservanza medio-giudaica non doveva presentare un aspetto monolitico, ma variegato a seconda delle condizioni socio-geografiche o dell'appartenenza ai diversi gruppi in competizione fra di loro. Un esempio molto interessante è la vistosa assenza, dal mondo pseudo-clementino, della pratica della circoncisione: sembra che, anche nei materiali pre-pseudo-clementini, la funzione di rito d'iniziazione sia attribuita solamente all'immersione battesimale.<sup>43</sup> Proprio questo dato non porta a negare il carattere giudaico del gruppo pre-pseudo-clementino, dal momento che la circoncisione come principale segno dell'identità del popolo d'Israele rimane contestata e oggetto di differenti interpretazioni almeno sino alla rivolta di Bar Kochba.<sup>44</sup>

D'altra parte, che i motivi halachici governino l'impostazione di tutti i materiali pre-pseudo-clementini rinvenibili nel tessuto dell'attuale romanzo appare chiaro anche da un'analisi più attenta della forma sotto la quale viene presentato il «decreto apostolico». Questo testo, almeno per quanto attiene alla sua versione di *Atti*, ha vissuto una travagliata vicenda redazionale attestata dalla difformità delle lezioni preservate nei codici neotestamentari: molti elenchi diversi sembrano proprio rimandare a significati religiosi assai divergenti.<sup>45</sup> Uno dei punti più controversi riguarda certamente il termine *πνικτόν*, che non compare in una importante frazione dei testimoni neotestamentari (quella cosiddetta «occidentale») e di cui non è affatto agevole comprendere il significato. Il vocabolo viene tradizionalmente posto in relazione con l'uccisione di animali senza l'eliminazione del sangue come prescritto dalla legge giudaica, ma, in realtà, questo significato non trova attestazione in scritti greci coevi se non per indicare uno specifico metodo di cottura delle carni, forse una bollitura.<sup>46</sup> Nella sua monografia, dedicata

<sup>43</sup> Questo dato può già essere considerato acclarato dalla ricerca condotta da E. MOLLAND, *La circoncision*, pp. 8-21.

<sup>44</sup> Sul problema, recentemente oggetto di vive discussioni, relativo alla pluralità dei segni distintivi dell'identità d'Israele in epoca medio-giudaica si vedano i contributi raccolti nel volume di S.J.D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Uncertainties, Varieties*, Berkeley (CA) 1999, o la suggestiva indagine di D.R. SCHWARTZ, *God, Gentiles and Jewish Law: on Acts 15 and Josephus' Adiabene Narrative*, in H. CANKI - H. LICHTENBERGER - P. SCHÄFER (edd), *Geschichte - Tradition - Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, I, Tübingen 1996, pp. 263-282.

<sup>45</sup> Una rassegna puntuale delle varie lezioni si può leggere nel recente contributo di C.B. AMPHOUX, *Les variantes et l'histoire du «décret apostolique»*, *Actes 15, 20.29; 21, 25*, in A. DENAUX (ed), *New Testament Textual Criticism and Exegesis* (Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 161), Leuven 2002, pp. 209-226.

<sup>46</sup> Dettagliati riferimenti sulla questione, che non è il caso di riprendere qui, si possono trovare in P. MAERTENS, *Quelques notes sur ΠΝΙΚΤΟΣ*, in «New Testament Studies», 45 (1999), pp. 593-596.

proprio al decreto apostolico, Wehnert ha cercato di dimostrare, con esiti piuttosto convincenti, come *πνικτόν* sia la traduzione greca di espressioni rinvenibili nella versione targumica di *Lv* 17, la raccolta di leggi imposte ai *gerim*, i residenti stranieri in mezzo al popolo d'Israele.<sup>47</sup> È importante notare che la versione pre-pseudo-clementina, sin qui esaminata, ha chiarito in via preventiva ogni problema quasi «chiosando» il termine controverso attraverso l'accostamento di altri termini dal senso inequivocabile: la sequenza di *Homiliae* 7, 8, 1 (*νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων*) non lascia dubbi nell'escludere il significato culinario. Il testo pre-pseudo-clementino è stato ampliato con ogni probabilità proprio al fine di chiarire che le carni proibite sono quelle, di vari tipi, la cui macellazione non è avvenuta secondo le regole prescritte per l'eliminazione del sangue.<sup>48</sup>

Certamente uno dei problemi più complessi nello studio del decreto apostolico è l'individuazione dell'origine delle prescrizioni: da decenni si scontrano le opinioni di coloro che vorrebbero desumerle dalle norme contenute in *Lv* 17 e di coloro che le vorrebbero derivate dai cosiddetti «precetti noachici».<sup>49</sup> Naturalmente la soluzione di un problema storico tanto rilevante non può essere messa a tema di quest'analisi: l'obiettivo, che ci si pone qui, deve essere piuttosto quello più limitato di valutare il significato religioso del decreto nella versione pre-pseudo-clementina. D'altra parte si è già avuto modo di osservare come il sistema religioso che si è andati finora descrivendo non circoscriva il rispetto delle norme del decreto ai soli gentili, come nel caso dei precetti noachici, o ai *gerim*, come in *Lv* 17. La comunità che ha prodotto il testo del romanzo pensava a tali norme non in funzione di una convivenza fra gentili ed ebrei, come pare accertato per la redazione lucana degli *Atti degli apostoli*, ma quali fondamenti della purità e della santità di un nuovo gruppo sorto dall'unione di gentili ed ebrei.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> J. WEHNERT, *Die Reinheit*, pp. 203-221.

<sup>48</sup> Accanto agli animali «morti» spontaneamente e a quelli «uccisi da bestie feroci», le altre due versioni rintracciabili nelle *Homiliae* aggiungono la menzione della «carne strappata dal corpo di un animale ancora vivo», rendendo ancora più evidente la correttezza della deduzione sopra esposta. In sostanza, com'è stato spesso notato, questi termini costituiscono la traduzione greca dei due vocaboli (*nebelah* e *'amelah*) impiegati dalla letteratura rabbinica per indicare le carni impure.

<sup>49</sup> Mentre la prima opzione ha trovato grandi consensi nella ricerca di matrice tedesca, la seconda è stata anche recentemente rivendicata dagli studi d'area anglosassone: a questo proposito si possono vedere le argomentazioni di T. CALLAN, *The Background of the Apostolic Decree (Acts 15:20,29; 21:25)*, in «Catholic Biblical Quarterly», 55 (1993), pp. 284-297, e di M. BOCKMUEHL, *The Noachide Commandments and New Testament Ethics with Special Reference to Acts 15 and Pauline Halakhah*, in «Revue Biblique», 102 (1995), pp. 72-101.

<sup>50</sup> Come il rapporto fra tali concezioni religiose sia variato nell'ambito medio-giudaico è ben illustrato da una recente rassegna di C. WERMAN, *The Concept of Holiness and the Requirements of Purity in Second Temple and Tannaitic Literature*, in M. POORTHUIS - J. SCHWARTZ (edd), *Purity and Holiness*, Leiden 2000, pp. 163-179. In questo caso, come si avrà modo di ripetere più avanti, sembra cogliere nel giusto l'ipotesi che colloca il decreto apostolico nella traiettoria ermeneutica di *Genesi* sviluppata nel settimo capitolo del *Libro dei Giubilei*.

## 6. Contaminazione e demonologia

Pare chiaro che il significato religioso delle abluzioni quotidianamente prese da Pietro vada identificato nel quadro di un complesso schema di purificazioni e contaminazioni alla cui spiegazione contribuisce anche la versione pre-pseudo-clementina del decreto apostolico. Alla ricostruzione manca, tuttavia, una tessera assai rilevante: ci si può legittimamente domandare quale sia la causa delle impurità delle quali l'uomo può liberarsi attraverso immersioni. Si è visto sopra che le cause prossime di contaminazione sono sostanzialmente di due tipi: derivanti dal contatto con lo sperma e da quello con il sangue. Con quest'ultimo elemento fisiologico pare si possa entrare in contatto attraverso due canali: l'ingestione di carni non correttamente macellate, soprattutto se sacrificate agli idoli, o il rapporto sessuale con donne mestruate.

È interessante come il testo pre-pseudo-clementino colleghi l'idolatria e l'azione demoniaca sull'uomo proprio servendosi del concetto di contaminazione causata da sangue:<sup>51</sup> in effetti, appare chiaro in diversi passi del romanzo che la mancata osservanza delle prescrizioni raccolte nel decreto apostolico costituisce una sorta di «porta aperta» per l'irruzione dell'orda demoniaca nell'animo umano. Un buon esempio, in tal senso, è quello offerto dal già citato brano di *Homiliae* 8, 19, 1-2, che è parte del discorso pronunciato a Tripoli dal principe degli apostoli:

«Ecco ciò che piace a Dio che sorveglia tutto: voi (i demoni) non tormenterete, né dominerete alcun uomo, a meno che egli non si sia volontariamente reso vostro soggetto adorandovi, offrendovi dei sacrifici e delle libagioni, partecipando alla vostra tavola o compiendo qualche altra azione proibita, come versare il sangue, gustare carni morte, nutrirsi dei resti d'un animale selvatico, di carne strappata o soffocata o di qualche altro alimento impuro. Quanto a coloro che cercano il loro rifugio nella mia Legge, non solamente voi non li toccherete, ma voi, al contrario, renderete loro degli onori e fuggirete dal loro cospetto».<sup>52</sup>

Anche in questo quadro l'idolatria gioca un ruolo determinante dal momento che i demoni, sopra nominati, si trovano ad avere un legame privilegiato proprio con questa pratica particolarmente combattuta dalla legislazione mosaica. A questo proposito si potrebbero citare numerosi, ed espliciti, testi desunti dalle *Homiliae* 7 e 8:

«Ora mi è stato detto che, dopo aver sacrificato un bue, egli (Simon Mago) organizzò una cerimonia nel mezzo della piazza per voi (gli abitanti di Tiro) e che voi, avendo perso il controllo per l'eccesso di vino, avete stretto amicizia insieme ai demoni malvagi con il loro sovrano: in questo modo la maggior parte di voi è stata colpita dalle malattie, perché avete stupidamente attirato proprio con le vostre mani la spada della distruzione.

<sup>51</sup> In questo senso sembra illuminante la conclusione della estesa analisi di A.J.M. WEDDERBURN, *The «Apostolic Decree»: Tradition and Redaction*, in «Novum Testamentum», 35 (1993), pp. 362-389.

<sup>52</sup> B. REHM (ed), *Die Pseudoklementinen*, I, p. 139.

I demoni, infatti, non avrebbero avuto potere su di voi, se voi non aveste per prima cosa condiviso la tavola con il loro sovrano. Così una legge è stata stabilita da Dio, creatore di tutte le cose, fin dal principio per entrambi i sovrani, quello della destra e quello della sinistra: nessuno dei due dovrebbe aver potere su una persona cui essi vogliono arrecare beneficio o dolore, a meno che quella persona, per prima cosa, non sia stata seduta alla loro medesima tavola. Come, quando voi avete condiviso i sacrifici offerti ai demoni, voi siete divenuti servitori del sovrano del male, così, se voi abbandonate queste pratiche e cercate rifugio in Dio per mezzo del buon sovrano della sua mano destra, rendendogli gli onori non sacrificali che egli desidera, sappiate bene che non solo i vostri corpi saranno sanati, ma che anche le vostre anime diverranno sane».<sup>53</sup>

Con acume Wehnert ha individuato nell'espressione *τραπέζη δαιμόνων*, facilmente riscontrabile in alcuni dei passi citati sopra, la manifestazione più compendiosa del legame fra idolatria e pericolo di possessione demoniaca.<sup>54</sup> Quale giustificazione di questa idea il testo pre-pseudo-clementino doveva fare ricorso ad una tradizione riguardante l'origine dei demoni che trova qui una delle sue poche attestazioni nel variegato mondo proto-cristiano: si tratta dell'identificazione, già giudaica, dei demoni con gli angeli caduti di *Gn* 6, 1-4 e con gli spiriti dei loro discendenti, i cosiddetti «giganti», menzionati nel medesimo passo biblico.<sup>55</sup> Ancora una volta questo racconto eziologico occupa una larga sezione dell'ottavo libro delle *Homiliae*: alla scaturigine di questa caduta sta l'attrazione provata dagli spiriti angelici per le donne e la loro conseguente incapacità di risalire all'ambiente puro dei cieli (*Homiliae* 8, 13). La situazione precipita, tuttavia, con la nascita dei discendenti degli angeli e delle donne:

«Dalla loro unione illegittima nacquero dei bastardi, molto più grandi per altezza degli uomini e che i posteri chiamarono giganti. Essi non avevano dei piedi di drago e non mossero affatto una guerra a Dio, come cantano le leggende blasfeme dei Greci, ma avevano modi bestiali ed erano superiori agli uomini per grandezza (perché erano nati da angeli), inferiori tuttavia agli angeli (perché erano nati da donne). Dio, conoscendoli proclivi alla bestialità e sapendo che il mondo non era sufficiente per soddisfare la loro avidità, perché quest'ultimo era stato fatto in proporzione agli uomini ed al bisogno umano, affinché, per il bisogno di cibo, volgendosi, contrariamente alla natura, a mangiare degli animali, non sembrassero ancora esenti da biasimo, come se lo avessero fatto spinti dalla necessità, Dio onnipotente fece piovere su di loro manna, di svariati gusti; ed essi godettero di tutto ciò che volevano. Ma, per l'effetto della loro natura bastarda,

<sup>53</sup> *Homiliae* 7, 3, 1-4, si può leggere in B. REHM (ed), *Die Pseudoklementinen*, I, pp. 117-118. Altri testi analoghi e ugualmente significativi si possono leggere in *Homiliae* 8, 20; 22, 2 (nel quadro di una rielaborazione, probabilmente di marca giudeo-cristiana, della parabola evangelica degli invitati che rifiutano di partecipare ad un pranzo di nozze; il testo in questione ha un parziale parallelo in *Recognitiones* IV 35, 5-6); 23, 3; 9, 9, 1. 4-5 (ove è esposta la punizione escatologica riservata agli uomini posseduti dai demoni: fuoco infernale che tormenta le anime, ma dà gioia ai demoni che si trovano nel loro ambiente naturale); 13, 1; 23, 1 (con il parallelo di *Recognitiones* IV 34, 1); 10, 25, 3; 11, 5 (con il parallelo di *Recognitiones* V 31, 2): tutti passi con ogni probabilità riconducibili allo strato pre-pseudo-clementino dell'evoluzione del romanzo.

<sup>54</sup> J. WEHNERT, *Die Reinheit*, p. 149.

<sup>55</sup> Su tutto questo complesso tradizionale un punto di riferimento tuttora irrinunciabile è costituito dalla trattazione di H.J. SCHOEPS, *Die Dämonologie der Pseudoklementinen*, in H.J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen 1950, pp. 38-80, che per primo ha attirato l'attenzione sulle radici giudaiche di questo complesso di tradizioni.

non essendo soddisfatti della purità del cibo (τῷ καθάρῳ τῆς τροφῆς), non aspiravano che a gustare del sangue. Per questo essi furono i primi a mangiare della carne». <sup>56</sup>

Tuttavia, fallisce anche questo tentativo, messo in atto da Dio, di portare riparo alla situazione creata dall'esistenza dei giganti nati dalla innaturale mescolanza di esseri provenienti da due sfere ontologiche diverse e non suscettibili di sovrapposizioni. <sup>57</sup> Il consumo di carne d'animali si diffonde ben presto anche presso gli uomini che vivono a stretto contatto con la progenie degli angeli: fatto questo passo, inoltre, per il testo pre-pseudo-clementino si spalanca altresì la porta di ogni abominio. Chi si nutre di carne animale viene inevitabilmente attratto anche dalla carne umana e nel mondo si diffondono cannibalismo e spargimenti di sangue che suscitano la punizione divina.

«In seguito a questa abbondante effusione di sangue l'aria, contaminata da un esalazione impura (ἀκαθάρτῳ ἀναθυμιάσει), divenne malsana facendo ammalare quelli che la respiravano, cosicché da allora gli uomini muoiono prematuramente. Ma, essendo per questo motivo assai contaminata la terra, per la prima volta fece scaturire i serpenti velenosi e altri animali esiziali. Perciò, poiché tutte le cose andavano peggiorando a causa di questi demoni bestiali, Dio voleva eliminarli come un cattivo lievito per timore che in seguito ogni generazione, nata da un seme maligno, essendo come quella a lei precedente e ugualmente empia, potesse lasciar vuoto di uomini salvati il mondo futuro. A tal fine, avendo dunque avvertito un uomo giusto di rifugiarsi in un arca con i suoi tre figli e le mogli e gli altri, egli (Dio) fece debordare l'acqua del diluvio, affinché, essendo stato tutto distrutto, il mondo purificato fosse restituito puro al giusto salvato nell'arca per un secondo inizio della vita. E così accadde». <sup>58</sup>

Trattandosi di esseri in parte legati alla sfera del sovrumano, i giganti non possono essere completamente annientati nel diluvio; la loro malvagità persiste, anche se costretta in un'esistenza solo spirituale: gli spiriti dei giganti morti sono, infatti, i demoni che insidiano gli uomini, cercando di possederne i corpi.

«Questa è la causa per cui i demoni bruciano dal desiderio di entrare nei corpi degli uomini. Essendo degli spiriti e desiderando mangiare, bere e praticare l'unione sessuale, ma essendone incapaci, perché, sono spiriti e non hanno gli organi appropriati a queste funzioni, essi entrano dunque nei corpi degli uomini al fine di potere, per così dire, ottenendo degli organi ausiliari, raggiungere i loro scopi, sia il cibo attraverso i denti degli uomini, sia il sesso attraverso le loro parti genitali. Perciò, al fine di mettere in fuga i demoni, l'aiuto più efficace consiste nell'astinenza, nel digiuno e nella sofferenza. Se essi, infatti, entrano nei corpi degli uomini per condividere i piaceri, è chiaro che essi sono messi in fuga dalla sofferenza. Ma, dal momento che alcuni, di genere più malvagio e più insistente, rimangono nel corpo che è sottoposto a punizioni, benché siano essi stessi puniti con lui, perciò è necessario ricorrere a Dio con preghiere e petizioni,

<sup>56</sup> *Homiliae* 8, 15, in B. REHM (ed), *Die Pseudoklementinen*, I, pp. 127-128.

<sup>57</sup> H.J. SCHOEPS, *Die Dämonologie*, pp. 39-45, ipotizza con pertinenza il collegamento fra questa eziologia demoniaca e la necessità di spiegare l'origine del male nel mondo come cercherà di fare Pietro in un ulteriore dibattito con un Simon Mago, forse marcionita, nei primi capitoli della diciannovesima *Homilia*.

<sup>58</sup> *Homiliae* 8, 17, in B. REHM (ed), *Die Pseudoklementinen*, I, p. 128.

evitando ogni occasione d'impurità (ἀκαθάρτου προφάσεως), affinché la mano di Dio possa toccare l'uomo per curarlo, qualora egli sia puro e fedele». <sup>59</sup>

La presenza dei demoni nell'anima è la scaturigine di tutti i mali, tanto spirituali quanto fisici, che affliggono il genere umano:

«Ecco perché molti uomini, non sapendo chi dia loro l'ispirazione, come a un ragionamento della loro anima, ai malvagi pensieri che sono suggeriti loro dai demoni donano la propria adesione. Perciò sono più tardi nell'andare verso coloro che potrebbero salvarli e non sanno di essere i primi prigionieri dei demoni ingannatori. I demoni nascosti (ἐνδομυχούτων) nel fondo delle loro anime fanno loro credere che i disagi di cui soffrono abbiano come causa non un demonio molesto, ma una malattia corporale, per esempio una materia aspra, o la bile, o un'inflammazione, o una sovrabbondanza di sangue, o una meningite o qualche altro male. Anche se fosse così questo non impedirebbe al male di essere manifestazione di un demonio». <sup>60</sup>

La nociva possessione demoniaca è spesso indicata, nei passi testé citati e in altri con tutta probabilità riconducibili alla medesima fase redazionale (anche nell'immediatamente precedente *Homiliae* 9, 9, 2), dal verbo greco ἐνδομυχέω, che serve a denotare proprio una sorta di infiltrazione inavvertita. Il medesimo vocabolo riappare ancora in *Homiliae* 9, 19, 4, un passo già citato in cui Pietro presenta il valore del rito battesimale e che Wehnert ha indicato come rappresentativo del livello redazionale pre-pseudo-clementino. <sup>61</sup>

Naturalmente va osservato che questa tradizione sulla sorte dei giganti non è monopolio assoluto del giudeo-cristianesimo pseudo-clementino: essa può vantare antichi precedenti fin dagli albori del cosiddetto «medio-giudaismo», anche se i testi sopra esaminati sembrano aver introdotto alcune varianti di grande importanza sulle quali si avrà modo di ritornare più avanti.

Notoriamente il primo dei testi giudaici in cui fa la sua apparizione il mito degli angeli corrotti dalla passione per le donne è il *Primo libro di*

<sup>59</sup> *Homiliae* 9, 10, *ibidem*, p. 135; il parallelo si può leggere in *Recognitiones* IV 16, ma si veda il commento *ad locum* di L. CIRILLO, *Les Reconnaissances*, p. 291, n. 28, che considera la redazione latina chiaramente secondaria rispetto a quella greca.

<sup>60</sup> *Homiliae* 9, 12, 1-3 in B. REHM (ed), *Die Pseudoklementinen*, I, p. 136.

<sup>61</sup> Questo importante uso verbale ricompare anche più avanti, nel testo del romanzo, in una sezione di difficile inquadramento storico-tradizionale, ma che può apparire assai arcaica: molti passi (*Homiliae* 11, 6, 4 (*// Recognitiones* V 24); 11, 11, 4 (*// Recognitiones* V 28, 4); 11, 18, 1 (*// Recognitiones* V 36, 1)) dell'undicesima *Homelia*, infatti, fanno menzione di un serpente (ὄφις), che si «insedierebbe» nell'anima degli uomini proprio come i demoni di cui si è fin qui parlato, producendo i medesimi effetti. Un testo molto importante, che rafforza l'interpretazione qui ipotizzata, si può leggere in *Homiliae* 11, 15, 1. 4-7: «E perché fate queste cose con piacere (i culti idolatrici dei pagani)? Perché il serpente che si annida in voi, che ha seminato in voi un desiderio senza frutto, non vuole dirvelo, parlando ve lo ricorderò ... Ma incontrandovi nei luoghi che voi avete dedicato loro, vi sollazzate nell'ubriacarvi e accendete i vostri altari, il cui odore, diffondendosi, con l'odorato attrae gli spiriti ciechi e sordi al luogo della loro potenza. E così, fra quelli che sono presenti, alcuni sono riempiti d'ispirazioni, alcuni di strani spruzzi di sangue ed altri si lasciano andare alla lascivia od al furto od all'assassinio. Perché in quel luogo l'esalazione del sangue e la libazione del vino soddisfano perfino questi spiriti impuri (ἀκάθαρτα πνεύματα), che si annidano dentro di voi e vi costringono a trarre piacere dalle cose che si svolgono là e, in sogno, vi circondano di false fantasie e vi puniscono con miriadi di malattie. Con il pretesto delle cosiddette 'vittime consacrate', voi siete riempiti di demoni terribili, che, nascondendosi destramente, vi distruggono, cosicché voi non possiate comprendere il destino che vi è preparato»; B. REHM (ed), *Die Pseudoklementinen*, I, pp. 161-162, *// Recognitiones* V 33, 1-2.



*Enoch* e, in particolare, la sua sezione iniziale che ha il nome di *Libro dei vigilanti*.<sup>62</sup> In questa opera doveva essere esposta con numerosi dettagli anche la vicenda dei giganti con la sua tragica conclusione, ma questa sezione (il celebre *Libro dei giganti*) è andata completamente perduta, se si fa eccezione per alcuni lacerti rinvenuti a Qumran.<sup>63</sup> Un antecedente molto vicino al racconto del romanzo pseudo-clementino può essere identificato in alcuni capitoli del *Libro dei Giubilei* che si presentano come una rielaborazione del racconto enochico.<sup>64</sup> Una prima, grossa differenza fra le due versioni va individuata nel fatto che i giganti del *Libro dei giubilei* non vengono uccisi dal diluvio, ma si trucidano fra di loro:

«E fu quando i figli dell'uomo cominciarono a moltiplicarsi sulla terra e nacquero ad essi delle figlie che gli angeli del Signore le videro nell'anno uno di questo giubileo e, poiché erano belle a vedersi, si presero mogli fra tutte quelle che scelsero ed esse generarono loro dei figli e questi erano i giganti. E crebbe la malvagità sulla terra e tutti gli esseri corrupsero il loro modo di vivere, dagli uomini agli animali, alle fiere, agli uccelli e fino a tutti quelli che si muovono sulla terra. Tutti corrupsero il proprio modo di vivere e le proprie regole e presero a divorarsi fra loro; la malvagità aumentò sulla terra e i pensieri della mente di tutti furono ugualmente, in ogni tempo malvagi ... E (Dio) mandò in mezzo a loro la sua spada affinché ognuno uccidesse il compagno. E cominciarono ad uccidersi l'un l'altro fino a che tutti caddero sotto la spada e tutti, sotto gli occhi dei loro padri, furono cancellati dalla terra e furono, poi, legati nelle profondità della terra fino al giorno del grande giudizio per la condanna eterna di tutti coloro che hanno corrotto, al cospetto del Signore, il proprio modo di vivere ed il proprio modo di pensare».<sup>65</sup>

È interessante osservare che il racconto del *Libro dei giubilei* ritorna di nuovo alcuni capitoli più avanti sulla fine dei giganti e, in questa nuova

<sup>62</sup> Per un recente esame di questo materiale si veda L.T. STUCKENBRUCK, *The «Angels» and «Giants» of Genesis 6, 1-4 in Second and Third Century BCE Jewish Interpretation: Reflections on the Posture of Early Apocalyptic Traditions*, in «Dead Sea Discoveries», 7 (2000), pp. 354-376, che correttamente osserva come una lettura alternativa a quella del tutto negativa del pentateuco enochico sia preservata, per quanto in modo frammentario, dai testi del cosiddetto «Pseudo-Eupolemo».

<sup>63</sup> Questi frammenti hanno trovato ora una edizione completa con ampio commento nel recente libro di L.T. STUCKENBRUCK, *The Book of Giants*, Sheffield 1996. Questo studioso inglese ha messo in luce come i giganti prendano il nome di *manzerim* («bastardi») o *ruachot mamzerim* («spiriti di bastardi») e come anche alcuni manoscritti frammentari di Qumran sembrano suggerire una sopravvivenza spirituale di questi esseri dopo il diluvio. È interessante rilevare, per quanto si avrà modo di dire più avanti, la continuità di questo testo antichissimo solo negli ambienti manichei: alcuni studi su questa traiettoria assai significativa hanno permesso di ipotizzare una dipendenza di queste dottrine di Mani dal suo ambiente di formazione giudeo-cristiano, probabilmente elchasaita. Su tali punti si vedano le ricerche di J.C. REEVES, *Jewish Lore in Manichaean Cosmology. Studies in the Book of Giants Traditions*, New York 1992.

<sup>64</sup> Su questa tradizione si veda J.C. VANDERKAM, *The Angel Story in the Book of Jubilees*, in E.G. CHAZON - M. STONE (edd), *Pseudepigraphic Perspectives. The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 31), Leiden 1999, pp. 151-170, che lavora sulla scorta di una tesi non pubblicata di D. DIMANT («The Fallen Angels' in the Dead Sea Scrolls and the Apocryphal and Pseudepigraphic Books Related to Them», Diss. Hebrew University of Jerusalem, 1974). Sulla tradizione relativa ai giganti si possono vedere anche M. DELCOR, *Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocryptique juive. Histoire des traditions*, in «Revue d'histoire des religions», 190 (1976), pp. 22-24, e J.T.A.G.M. VAN RUITEN, *Primaevial History Interpreted. The Rewriting of Genesis 1-11 in the Book of Jubilees* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 66), Leiden 2000, pp. 183-196, 219-243.

<sup>65</sup> *Libro dei giubilei* 5, 1-2, 9-5: la traduzione italiana di questo testo è tolta da L. FUSELLA, *Il libro dei giubilei*, in P. SACCHI (ed), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, Torino 1993, pp. 144-146.

narrazione, il tema dell'impurità connessa con il loro scellerato comportamento è assai più evidente:

«E i figli di Nafadem generarono figli e tutti loro non si somigliavano e si mangiavano l'un l'altro. E il gigante uccise Nafil e Nafil uccise Eleyo e Eleyo uccise il figlio dell'uomo e l'uomo uccise il suo amico e tutti si vendettero a far malvagità e a versare il sangue di molti e la terra si riempì di nequizia. E, dopo tutti costoro, anche le fiere, gli animali, gli uccelli e i rettili si dettero al male. E si sparse il sangue di molti sulla terra e tutti i pensieri e la volontà degli uomini pensavano sempre cattiverie e vanità. E il Signore, a causa delle loro azioni e del sangue che era stato sparso in mezzo alla terra, cancellò tutto dalla faccia della terra».<sup>66</sup>

Anche questa volta, tuttavia, le anime dei giganti sopravvivono e sono descritte più avanti, al principio del decimo capitolo, nell'atto di perseguitare, corrompendoli, i figli di Noè, che chiedono aiuto al loro padre. Dio, in risposta alla preghiera di Noè, acconsente a limitare l'attività dei demoni ed a consegnare al patriarca una serie di consigli farmaceutici capaci di allontanare la pernicioso influenza dei figli dei vigilanti. L'unica differenza rispetto al racconto pseudo-clementino consiste nell'assenza del tema della possessione demoniaca.<sup>67</sup>

Questa osservazione permette di domandarsi se l'introduzione della novità vada attribuita agli ambienti pseudo-clementini, dal momento che, pur apparendo in numerose opere proto-cristiane, quasi mai la vicenda dei giganti divenuti demoni contempla il particolare della possessione. Un'eccezione che vale la pena di indicare qui è costituita da un passo della *Apologia* di Atenagora, dove il racconto enochico è ripreso diffusamente:

«Questi angeli, poi, che sono caduti dal cielo e circondano l'aria e la terra e non sono più capaci di innalzarsi alle cose celesti, e le anime dei giganti, che sono demoni che vagano per il mondo, compiono azioni congruenti, gli uni (cioè i demoni) con le nature che hanno ricevuto, gli altri (cioè gli angeli) con gli appetiti che hanno nutrito ... Quelli che trascinano gli uomini agli idoli, poi, sono i demoni sopraddetti, che sono desiderosi del sangue dei sacrifici e lo leccano ... Anche quando un'anima tenera e sensibile, che non ha conoscenza o esperienza di dottrine più solide, non è abituata a contemplare la verità, a considerare pensosamente il Padre e Creatore di tutto, è impressionata da false opinioni al riguardo di se stessa, allora i demoni che incombono sulla materia, avidi di odori sacrificali e del sangue delle vittime e sempre pronti a condurre l'uomo in errore, si avvantaggiano di questi ingannevoli movimenti delle anime della moltitudine; prendendo possesso dei loro pensieri, fanno sì che nella mente scorrono vuote visioni apparentemente provenienti dalle statue e dagli idoli; e anche quando un'anima da se stessa, poiché è immortale, si muove ragionevolmente, o predicando il futuro o sorvegliando il presente, i demoni ne reclamano il merito per se stessi».<sup>68</sup>

<sup>66</sup> *Libro dei giubilei* 7, 22-25, in P. SACCHI (ed), *Apocrifi*, pp. 158-159.

<sup>67</sup> J.C. VANDERKAM, *The Angel Story*, pp. 165-169, ha notato con grande acume che il comportamento empio dei giganti, punito da Dio nel capitolo settimo del *Libro dei giubilei*, è strutturalmente collegato al sangue e all'impurità codificata nella legge mosaica: in particolare, 7, 27 contiene un discorso nel quale Noè, con un calco di *Nm* 35, 33-34, condanna le uccisioni che saranno commesse dai suoi figli e 7, 20-21 descrive l'impurità sessuale degli angeli vigilanti, la quale, in accordo con il testo del *Primo libro di Enoch* 15, 4, sarebbe consistita proprio nell'aver rapporti con donne mestruate.

<sup>68</sup> ATHENAGORAS, *Apologia*, 25, 1; 26, 1; 27, 2, in ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, a cura di B. POUDERON (Sources Chrétiennes, 379), Paris 1992, pp. 164-176.

7. *Pneumatologia dualista nel giudeo-cristianesimo*

Al di là dei paralleli di carattere letterario si può porre la questione anche su di un piano storico-religioso: con quali settori del proto-cristianesimo il romanzo pre-pseudo-clementino avrebbe potuto condividere questa demonologia e questa pneumatologia del tutto particolari? Un punto di raffronto assai fruttuoso può essere offerto da alcuni documenti giudeo-cristiani, che appartenerebbero al medesimo ambito culturale del romanzo pseudo-clementino.

Anzitutto, va ricordata la caratteristica pneumatologia «dualista» esposta nella *Pastore* di Erma: soprattutto nella sezione centrale di questo scritto, costituita da dodici *Mandata*, si evidenzia una contrapposizione tra due spiriti, uno buono e uno cattivo, che si contendono la preminenza nell'animo dell'uomo.<sup>69</sup> È molto interessante rilevare come a più riprese il Pastore, che consegna a Erma i «comandamenti», sottolinei il dovere di ogni singolo essere umano di mantenere «pura» la propria anima al fine di non essere posseduto dagli spiriti malvagi.<sup>70</sup> In uno dei *Mandata*, il sesto, l'opposizione fra gli spiriti è sostituita con quella fra due angeli, uno «della giustizia» e uno «della malvagità»: poiché il senso dell'antinomia è del tutto analogo a quello pneumatologico, appare chiaro come il *Pastore* conservi il ricordo di una sovrapposizione fra spiriti e angeli che richiama molto da vicino il romanzo pre-pseudo-clementino.<sup>71</sup> L'analogia è rinforzata da un concetto centrale per il *Pastore*, quello della διψυχία, che, se correttamente interpretato sullo sfondo offerto dal parallelo di *Gc* 4, 4-8, deve essere ricondotto alla dinamica dell'anima umana contesa fra spirito del bene e spirito del male<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Su queste concezioni si vedano le utili osservazioni di J.P. MARTIN, *Espiritu y dualismo de espiritus en el Pastor de Hermas y su relación con el judaismo*, in «*Vetera Christianorum*», 15 (1978), pp. 295-345; C. HAAS, *Die Pneumatologie des Hirten des Hermas*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, parte II, t. 27, vol. 1, pp. 552-586; N. IBRAHIM FREDRIKSON, *L'Esprit Saint et les esprits mauvais dans le Pasteur d'Herma: sources et prolongements*, in «*Vigiliae Christianae*», 55 (2001), pp. 262-280.

<sup>70</sup> Un passo esemplare si può vedere in *Mandatum* V, 1, 3 (M. LEUTZSCH [ed], *Hirt des Hermas*, Darmstadt 1998, p. 204): «Quando sopraggiunge un accesso d'ira, subito lo spirito santo, essendo delicato, si trova alle strette, non avendo un luogo puro (καθαρόν), e cerca di abbandonare il luogo: infatti è soffocato dallo spirito malvagio, non avendo spazio per servire il Signore come vuole, perché è contaminato (μυαίνόμενον) dall'accesso d'ira. Dunque, nella magnanimità risiede (κατοικεί) il Signore, mentre nell'ira risiede il diavolo».

<sup>71</sup> Un esempio molto chiaro di quanto accennato in *Mandatum* VI, 2, 3 (M. LEUTZSCH [ed], *Hirt*, p. 210): «Ascolta, disse, e comprendi. L'angelo della giustizia è delicato, pudibondo, mite e calmo: qualora, dunque, questi salga nel tuo cuore, subito parla con te di giustizia, di purezza, di santità, di dominio di sé, di ogni opera giusta e di ogni nobile virtù. Qualora tutto questo salga nel tuo cuore, sappi che l'angelo della giustizia è presso di te. Quindi queste sono le opere dell'angelo della giustizia. Abbi dunque fede in lui e nelle sue opere».

<sup>72</sup> Si vedano, a questo proposito, le analisi di O.J.F. SEITZ, *Relationship of the Shepherd of Hermas to the Epistle of James*, in «*Journal of Biblical Literature*», 63 (1944), pp. 131-140; dello stesso autore si vedano anche i seguenti lavori: *Antecedents and Signification of the Term ΔΙΨΥΧΟΣ*, in «*Journal of Biblical Literature*», 66 (1947), pp. 211-219; *Afterthoughts on the Term Dipsychos*, in «*New Testament Studies*», 4 (1957-1958), pp. 327-334, e *Two Spirits in a Man. An Essay in Biblical Exegesis*, in «*New Testament Studies*», 6 (1959-1960), pp. 92-95. Per la vicinanza con il mondo pseudo-clementino si veda il ragionamento svolto da H.J. SCHOEPS, *Die Dämonologie*, pp. 64-66.

La comparazione fin qui limitata al solo Erma potrebbe anche estendersi, per sommi capi, ad altri documenti giudeo-cristiani del secondo secolo dell'era volgare: un esempio può essere costituito dall'*Ascensione di Isaia* per la quale già Norelli ha argomentato una vicinanza alla pneumatologia del *Pastore*.<sup>73</sup> È interessante notare che questo apocrifo presenta, per così dire, una visione «in positivo» della possessione demoniaca caratteristica del romanzo pre-pseudo-clementino: il veggente Isaia è invaso dallo spirito profetico e si trasforma in un essere angelico, salendo a partecipare alla liturgia celeste.<sup>74</sup> Il medesimo tema dell'omologazione fra uomo posseduto dallo spirito divino ed esistenza angelica è basilare anche fra gli avversari giudeo-cristiani di Paolo in Corinto:<sup>75</sup> questa prospettiva ricorre significativamente anche nel *Pastore* di Erma.<sup>76</sup> Proprio sulla questione dei rapporti fra spirito divino e uomo che ne riceve le comunicazioni è interessante anche estendere il paragone, come fatto da Luigi Cirillo, dall'opera di Erma al *Codex Manichaicus Coloniensis*, probabilmente influenzato dagli ambienti giudeo-cristiani elchasaiti in cui fu educato Mani.<sup>77</sup>

#### 8. *Il battesimo come esorcismo*

Osservando la demonologia pseudo-clementina sullo sfondo dei paralleli giudeo-cristiani emerge con chiarezza il significato delle abluzioni quotidiane e dell'iniziazione battesimale. Così come i lavacri presi ogni giorno servono ad eliminare le impurità minori, l'immersione iniziatica è finalizzata a segnare il definitivo abbandono delle abitudini, alimentari e sessuali, che comunicano impurità maggiori: queste ultime, infatti, sono connotate dal legame con il sangue e, attraverso di esso, con i demoni che dalla sfera del sangue sono attratti.

Come già spiegato da Wehnert, il battesimo, nella fase redazionale pre-pseudo-clementina, è concepito soprattutto come un esorcismo, che sot-

<sup>73</sup> E. NORELLI, *Tradizioni pneumatologiche retrostanti ad AI 3, 26-28*, in E. NORELLI, *L'Ascensione di Isaia*, Bologna 1996, pp. 175-182.

<sup>74</sup> *Ascensione di Isaia* 9, 28: «Et postquam viderunt eum omnes iusti quos vidi et angeli venerunt apud eum, et Adam et Abel et Seth et omnes iusti primo appropinquaverunt et adoraverunt eum et glorificaverunt eum omnes una voce, et ego quoque coepi cum iis cantare, et fuit glorificatio mea sicut eorum»; P. BETTILO - A. GIAMBELLUCA KOSSOVA - C. LEOPARDI et al. (edd), *Ascensio Isaiae. Textus*, (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 7), Turnhout 1995, p. 415.

<sup>75</sup> Per la glossolalia, duramente combattuta da Paolo nei capitoli 12-14 della *Prima lettera ai Corinzi* e da intendersi quale capacità di comunicare in lingue angeliche, si vedano *1 Cor* 14, 2. 14. 23, con il commento di G. DAUTZENBERG, *Botschaft und Bedeutung der urchristlichen Prophetie nach dem 1. Korintherbrief (2, 6-16; 12-14)*, in J. PANAGOPOULOS (ed), *Prophetic Vocation in New Testament and Today* (Supplements to Novum Testamentum, 45), Leiden 1977, pp. 131-161.

<sup>76</sup> Un testo ben rappresentativo di questo collegamento in *Mandatum* V, 1, 2: «Qualora tu sia magnanimo, lo spirito santo che abita in te sarà puro, non essendo oscurato da un altro spirito malvagio, ma, vivendo in uno spazio ampio, gioirà e sarà sereno con il vaso all'interno del quale abita, e servirà (λεειτουργήσει) il Signore con grande felicità, avendo l'abbondanza in se stesso»; M. LEUTZSCH (ed), *Hirt*, pp. 202-204.

<sup>77</sup> L. CIRILLO, *Il Pastore nell'opera di Erma e il syzygos di Mani*, in L. CIRILLO (ed), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Secondo Simposio Internazionale*, Cosenza 1990, pp. 93-113.

trae l'uomo al mondo demoniaco, ma che non lo mette definitivamente e irrevocabilmente al riparo da ulteriori aggressioni da parte dei giganti divenuti demoni. Per evitare questa minaccia, come nei testi giudeo-cristiani sopra esaminati, il Pietro pre-pseudo-clementino intima a tutti i fedeli di mantenere la purità dell'animo e del corpo allontanandosi dalle fonti di contaminazione e purificandosi con attenzione. Il carattere d'esorcismo del battesimo pre-pseudo-clementino appare in uno dei testi citati già all'inizio di questo contributo, *Homiliae* 9, 19, 4, ove il rito è proposto da Pietro nel suo discorso agli abitanti di Tripoli proprio al fine di liberarsi dal dominio degli πνεύματα πονηρά. È per l'appunto l'espressione «spiriti impuri» o «spiriti malvagi» a segnalare dal punto di vista lessicale il legame fra questa concezione del battesimo e la demonologia caratteristica del romanzo pre-pseudo-clementino. Oltre che nel passo sopra citato, πνεύματα compare ancora in *Homiliae* 3, 33, 2 (ove la cosmologia voluta da Dio contempla la presenza di ἀγγέλων καὶ πνεύματα); 8, 12, 1 (in cui è raccontata la caduta degli angeli); 9, 10, 2. 19, 4. 21, 3 (ove compare in connessione con il verbo ἐνδομυχέω di cui si è già avuto modo di esporre sopra l'appartenenza allo strato pre-pseudo-clementino del romanzo). 15, 1 (in cui torna l'immagine del serpente demoniaco); 11, 15, 4-6 (nel contesto dedicato all'insinuarsi dei demoni come «serpenti» negli animi degli esseri umani).

Sono ancora questi «spiriti» a rinviare ad una comparazione con altri ambienti religiosi giudaici che può rivelarsi assai fruttuosa per rinforzare l'interpretazione dei testi pseudo-clementini. Come già accennato sopra *ruachot mamzerim* (letteralmente «spiriti di bastardi») è uno dei nomi demoniaci che appare ben attestato nei documenti qumranici: Philip Alexander, in una recente rassegna delle concezioni demonologiche essene, ha osservato come *mamzerim* vada probabilmente inteso come un vero nome proprio dei giganti e riconduca alle narrazioni del *Libro di Enoch* e del *Libro dei giubilei* ben noti nella comunità del Mar Morto.<sup>78</sup> Il medesimo studioso inglese si è posto il problema del rapporto, forse istituito dai qumraniti, fra spiriti demoniaci e impurità: la questione non è facilmente risolvibile, ma non mancano indizi atti a confermare l'esistenza di un legame fra le due concezioni.<sup>79</sup> In questa

<sup>78</sup> P.S. ALEXANDER, *The Demonology of the Dead Sea Scrolls*, in P.W. FLINT - J.C. VENDERKAM (edd), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, II, Leiden 1999, pp. 331-353.

<sup>79</sup> Quali primi indizi di questa connessione Alexander cita 4Q266, un manoscritto che attribuisce l'origine di una malattia della pelle ad una possessione demoniaca (come per i demoni indirizzati sugli abitanti di Tiro e Sidone da Simon Mago), 4Q444, dove appare l'espressione *ruach hateme'ah* (lo «spirito dell'impurità»), e la famosa *Regola della comunità* (1QS), nella quale non è difficile rintracciare numerosi testi significativi. Un esempio, in qualche modo vicino anche ad idee del *Pastore* di Erma, tratto da quest'ultima opera si può leggere in 3, 20-23 (J.H. CHARLESWORTH [ed], *The Community Rule*, Tübingen 1994, p. 14): «Nella mano del principe della luce il dominio su tutti i figli della giustizia; essi camminano nelle vie della luce. Ma nella mano dell'angelo delle tenebre il dominio dei figli dell'inganno; essi camminano nelle vie delle tenebre. Dall'angelo delle tenebre viene l'aberrazione di tutti i figli della giustizia e tutti i loro peccati, le loro iniquità, la loro colpa e tutti le loro azioni malvagie dal suo dominio secondo i misteri di Dio, fino alla sua fine». I legami fra questo testo ed il *Pastore* di Erma hanno già ricevuto molta attenzione: J.P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du «Manuel de Discipline»*, in «Revue Biblique», 59 (1952), pp. 219-238 e 60 (1953), pp. 43-82, e P. LLUIS-FONT, *Sources de la doctrine d'Herma sur les deux esprits*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», 39 (1963), pp. 83-98.

direzione d'indagine un punto essenziale è costituito proprio dal significato dell'iniziazione battesimale attraverso la quale, anche a Qumran, i neofiti entravano a far parte della comunità: ancora di recente, Baumgarten ha riesaminato la questione evidenziando la presenza di numerose testimonianze, fra i rotoli del Mar Morto, che rafforzerebbero l'ipotesi per la quale attorno al rito d'iniziazione qumranico si concentrerebbero i temi più specificamente pneumatologici e demonologici.<sup>80</sup> In questo quadro è ancora una volta la *Regola della comunità* ad assumere i più chiari segni della purificazione come scelta di campo fra gli spiriti del bene e quelli del male, fra l'Angelo della luce e quello delle tenebre.<sup>81</sup>

Sulla base di questi spunti di comparazione pare legittimo affermare che il battesimo pseudo-clementino con il suo carattere iniziatico d'esorcismo si pone su di una linea di continuità con idee che affondano le loro radici nel cuore del mondo religioso medio-giudaico.<sup>82</sup>

## 9. Conclusioni

Kurt Rudolph, nel suo celebre esame dei movimenti religiosi battisti, ha ritenuto di includere le testimonianze pseudo-clementine nella sezione

<sup>80</sup> J.M. BAUMGARTEN, *The Purification Liturgies*, in P.W. FLINT - J.C. VANDERKAM (edd), *The Dead Sea Scrolls*, pp. 200-212. Interessanti esempi addotti dallo studioso israeliano sono un'espressione molto significativa del *Documento di Damasco* (5, 7-11), «contaminare il loro spirito santo», un frammento della versione aramaica del *Testamento di Levi*, nella quale è descritta un'immersione del patriarca in acque correnti con successiva infusione di uno spirito profetico (in 4Q213a, in M. STONE - J. GREENFIELD [edd], *Parabiblical Texts III* [Discoveries in the Judaean Desert, 22], Oxford 1996, pp. 28-31), e una testimonianza di Flavio Giuseppe (*Bellum Judaicum*, 2, 159), il quale attribuisce agli esseni la pratica di far precedere purificazioni alle effusioni profetiche. A questo proposito sembra pertinente un richiamo a quanto accennato sopra sul *Pastore di Erma* e, in particolare, sull'undicesimo *Mandatum*: si veda J. REILING, *Hermas and Christian Prophecy. A Study of the Eleventh Mandate* (Supplements to Novum Testamentum, 37), Leiden 1973.

<sup>81</sup> «Nello spirito santo sulla comunità nella sua (di Dio) verità egli (l'uomo peccatore) è purificato da tutte le sue iniquità e nello spirito retto e umile egli trova perdono per il suo peccato. Umiliando la sua anima a tutti i comandi di Dio la sua carne può essere purificata con l'aspersione di acque di purificazione e con la santificazione in acque di purità»; 1QS 3, 7-9, in J.H. CHARLESWORTH (ed), *The Community Rule*, pp. 12-14. «Egli (Dio) distruggerà lo spirito d'inganno dalle vene della sua (dell'uomo) carne. Lo purificherà nello spirito santo da tutti gli atti di malvagità e aspergerà su di lui lo spirito della verità come acque di purificazione, (per purificarlo) da tutti gli abomini della falsità e dall'essere contaminato da uno spirito d'impurità, affinché i retti possano conoscere la scienza dell'altissimo e la saggezza dei figli dei cieli e colui che è perfetto nella via possa ricevere sapienza»; 1QS 4, 20-22, *ibidem*, p. 18.

<sup>82</sup> Un'eziologia demonologica è stata affacciata anche per il battesimo dei proseliti che segnava l'accesso dei neofiti nella comunità prima farisaica e poi rabbinica: si veda a questo proposito R.J. ZWI WERBLOWSKY, *On the Baptismal Rite according to St. Hippolytus*, in «Studia Patristica», 2 (1957), pp. 93-105 (con la ritrattazione, parziale, di R.J. ZWI WERBLOWSKY, *A Note on Purification and Proselyte Baptism*, in J. Neusner [ed], *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults* [Studies in Judaism in Late Antiquity, 12/III], Leiden 1975, pp. 200-205). Va comunque ricordato che l'esorcismo pre-battesimale sotto forma di unzione gioca un ruolo fondamentale anche nella liturgia descritta da Ippolito nella *Tradizione apostolica* e in alcuni schemi orientali d'ambiente siriano: per questo si veda G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, in K.F. MÜLLER - W. BLANKENBURG (edd), *Leiturgia*, V, Kassel 1970, pp. 1-348.



dedicata agli ebioniti giudeo-cristiani.<sup>83</sup> Per lo studioso tedesco è legittimo definire «battista» un movimento che pone le immersioni rituali al centro del proprio sistema religioso: tuttavia, l'impiego di questa categoria potrebbe risultare problematica in base a quanto si è potuto vedere fin qui a proposito del battesimo esorcistico e dei bagni quotidiani di purificazione nel romanzo pre-pseudo-clementino. In realtà, i testi qui discussi presentano uno schema in gran parte coerente con altri sistemi medio-giudaici, come quello qumranico e quello mishnaico: le specificità pre-pseudo-clementine sono, inoltre, ampiamente coerenti con i caratteri rintracciabili anche in altre opere prodotte nel giudeo-cristianesimo coevo.

Il giudizio espresso da Rudolph si fonda in gran parte sul reimpiego delle categorie create negli anni Trenta del Novecento da Joseph Thomas, allorché quest'ultimo stilò la sua poderosa storia del «movimento battista in Siria e Palestina».<sup>84</sup> Il volume del Thomas è rimasto sempre una pietra miliare della ricerca sull'argomento, ma da più di settant'anni si fa attendere una critica adeguata dei suoi presupposti d'indagine, la cui impostazione appare oggi piuttosto carente. Il giudizio sulle testimonianze ebionite offre un esempio lampante: Thomas, anziché partire dal testo pseudo-clementino per giudicare la rappresentazione creata da Epifanio, attua il procedimento esattamente contrario; poiché il vescovo di Salamina distingue tre tipi di immersioni rituali ebionite, è proprio questa triplice scansione a governare anche il suo schema di evoluzione storico-letteraria del romanzo pseudo-clementino. Così il nocciolo originario avrebbe contemplato solo un bagno iniziatico riconducibile ad un giudeo-cristianesimo ortodosso di provenienza gerosolimitana:<sup>85</sup> successivamente sarebbero state inserite le lustrazioni quotidiane di Pietro, esito di un influsso esseno,<sup>86</sup> e, da ultimi, i lavacri come rimedio dalle malattie, i quali sarebbero stati imitati dalla pratica elchasaita.<sup>87</sup> È intuitivo osservare come sia scorretto dal punto di vista storiografico adottare, in modo eccessivamente acritico, l'interpretazione di Epifanio, che opera alla distanza di alcuni secoli e soprattutto analizza le sue testimonianze nella prospettiva ortodossa del IV secolo.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> La versione più aggiornata in K. RUDOLPH, *The Baptist Sects*, in W. HORBURY - W.D. DAVIES - J. STURDY (edd), *The Cambridge History of Judaism*, III, Cambridge 1999, pp. 471-500.

<sup>84</sup> J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, Gembloux 1935.

<sup>85</sup> Ogni passo ha precisa corrispondenza nel trentesimo capitolo del *Panarion*, nel quale il vescovo di Salamina si occupa degli ebioniti: «Anch'essi (gli ebioniti) prendono il battesimo oltre ai lavacri che prendono quotidianamente»; *Panarion* 30, 16, 1, in EPIPHANIUS, *Ancoratus und Panarion*, a cura di K. HOLL - J. DUMMER, I (Griechische christliche Schriftsteller, 25), Berlin 1980, p. 353.

<sup>86</sup> «[Ebion] ha aggiunto, infatti, la regola di evitare di toccare una persona straniera, ma ogni giorno, se si è toccato una donna, andandosene da lei, ci si immerge nelle acque, qualsiasi ce ne siano a disposizione del mare o di altra provenienza. Ed anche se [un ebionita], risalendo dall'immersione e dal battesimo nelle acque, si incontra con qualcuno, ugualmente di nuovo si affretta ad immergersi, spesso con anche i vestiti»; *Panarion* 30, 2, 3-5, in EPIPHANIUS, *Ancoratus*, p. 334, ma si vedano anche 30, 15, 3. 21, 1.

<sup>87</sup> «Qualora, infatti, uno di loro o cade ammalato o viene morso da un serpente, scende nelle acque ed invoca i nomi citati in Elchasai, il cielo e la terra, il sale e l'acqua, i venti e gli angeli della giustizia, dice, e il pane e l'olio, e comincia a dire: 'aiutatemi e allontanate da me il dolore'; *ibidem*, p. 356.

<sup>88</sup> Si veda il commento di G. STRECKER, *Das Judenchristentum*, p. 208, n. 1, ma si tenga presente che già H. WAITZ, *Die pseudoklementinen Homilien und Rekognitionen. Eine quellenkritische Untersuchung*

Una nuova analisi delle tradizioni battesimali pseudo-clementine, come quella che si è cercato di abbozzare in queste pagine, dovrebbe evitare questi errori prospettici e concentrarsi nel tentativo di iscrivere i materiali esaminati entro il loro ambiente giudaico di origine e, soprattutto, nella complessa articolazione del sistema religioso in cui sono stati vitali.

---

(*Texte und Untersuchungen*, 25/4), Leipzig 1904, p. 143, distingueva fra «bagno di purificazione» e «azione sacra» come «irrinunciabile precondizione per la concessione della salvezza cristiana».