

“Chi mi ha toccato il mantello?”

Indagine preliminare sull'identità dell'emorroissa

30/08/2019

Massimo Atzori



Scuola siro-palestinese. Taddeo; Re Abgar riceve il Mandylion; Santi Paolo di Tebe e Antonio; Santi Basilio ed Efraim. Tempera su tavola, 940 ca., Monastero di Santa Caterina, Monte Sinai, Egitto.

SOMMARIO

Introduzione	5
CAPITOLO 1	8
Genesi e sviluppo dell'ipotesi	9
La statua di Paneas.....	10
Il nome Berenice.....	15
Il Ciclo di Pilato.....	17
La Cura Sanitatis Tiberii.....	19
CAPITOLO 2	27
Premessa.....	27
Le coordinate spazio-temporali della guarigione dell'emorroissa	29
La cronologia della vita di Cristo	30
Note iniziali	31
Tavola cronologica	32
CAPITOLO 3	37
La malattia dell'emorroissa (parte I).....	37
Gesù davanti alla malattia.....	41
Le donne guarite da Gesù	42
CAPITOLO 4	45
La malattia dell'emorroissa (parte II).....	45
I fibromi uterini.....	49
Definizione.....	49
Epidemiologia	49
Eziologia e patogenesi	50
Catteristiche e localizzazione.....	50
Aspetti clinici e sintomatologia.....	51

Considerazioni e deduzioni.....	52
CAPITOLO 5.....	59
Il figlio dell'emorroissa (parte I).....	59
CAPITOLO 6.....	73
Il figlio dell'emorroissa (parte II).....	73
Purità ed impurità nella riflessione postesilica.....	73
I gruppi della comunità del popolo.....	77
CAPITOLO 7.....	83
Scheda identificativa dell'emorroissa.....	83
CAPITOLO 8.....	95
Le coordinate spazio-temporali di Cipro in Palestina.....	95
CAPITOLO 9.....	125
Cipro: il matrimonio con Agrippa.....	125
CAPITOLO 10.....	139
Cipro: l'infertilità primaria.....	139
Infertilità e sterilità.....	139
Cause di infertilità e sterilità.....	140
CAPITOLO 11.....	145
Scheda identificativa di Cipro.....	145
CONCLUSIONI.....	153
APPENDICE 1.....	157
L'immagine della staua di Paneas.....	157
Il Sarcofago Laterano.....	162
APPENDICE 2.....	175
CARTINE.....	181
BIBLIOGRAFIA.....	187

“Chi mi ha toccato il mantello?”

Indagine preliminare sull'identità dell'emorroissa

(Studio per un'ipotesi di soluzione)

di Massimo Atzori

*“Non c'è nulla di segreto
che non sia manifestato,
nulla di nascosto che non sia conosciuto
e venga in piena luce.” (Lc 8, 17)*

Introduzione

“²⁵Or una donna, che da dodici anni era affetta da emorragia ²⁶ e aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza nessun vantaggio, anzi peggiorando, ²⁷udito parlare di Gesù, venne tra la folla, alle sue spalle, e gli toccò il mantello. Diceva infatti: ²⁸“Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò guarita”. ²⁹E subito le si fermò il flusso di sangue, e sentì aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza nessun vantaggio, anzi peggiorando nel suo corpo che era stata guarita da quel male.

³⁰Ma subito Gesù, avvertita la potenza che era uscita da lui, si voltò alla folla dicendo: “Chi mi ha toccato il mantello?”. ³¹I discepoli gli dissero: “Tu vedi la folla che ti si stringe attorno e dici: Chi mi ha toccato?”. ³²Egli intanto guardava intorno, per vedere colei che aveva fatto questo. ³³E la donna impaurita e tremante, sapendo ciò che le era accaduto, venne, gli si gettò davanti e gli disse tutta la verità. ³⁴Gesù rispose: “Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va' in pace e sii guarita dal tuo male”. (Mc 5,25-34).

Tra i brani più belli e stimolanti dei vangeli, ed in particolare del vangelo di Marco, quello che narra la guarigione dell'emorroissa, la donna che perdeva sangue, occupa certamente un posto di grande rilievo¹.

Questa figura biblica, infatti, non solo ha rappresentato fin dalle origini del cristianesimo un riferimento e un modello di fede per i credenti di ogni generazione e confessione, ma è stato anche, nel corso dei secoli, soggetto d'importanti dibattiti teologici², d'innomerevoli rappresentazioni artistiche³ e fonte ispiratrice di devozioni e leggende di ogni tipo⁴. All'emorroissa, come è noto, è

¹ (Mt 9,20-22; Mc 5,25-34; Lc 8,43-48).

² L'emorroissa fu citata, ad esempio, in diversi interventi durante il Concilio di Nicea II, come quelli pronunciati durante la Seconda sessione, il 1 ottobre 787, Cfr. *Atti del Concilio Niceno II Ecumenico Settimo*, introduzione e traduzione di P.G. Di Domenico, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, II, 314 (per il testo greco, cfr. Mansi XIII, 268).

³ Cfr. M. Perraymond, “*Il miracolo dell'emorroissa nell'arte paleocristiana*“, in *Sangue e Antropologia, Riti e culto*, Roma, 1984; M. Perraymond, *L'emorroissa e la cananea nell'arte paleocristiana*, in «Bessarione», 5, 1986; M. Perraymond, “*Emorroissa*“, ad vocem, in *Temi di iconografia paleocristiana*, cura e introduzione di Fabrizio Bisconti, Città del Vaticano : Pontificio istituto di archeologia cristiana, 2000, pp. 171-173.

legata la celebre leggenda della Veronica, ritenuta dalla tradizione popolare una delle pie donne che, a Gerusalemme, durante la Passione di Cristo, lo avevano accompagnato al Calvario, e che gli aveva offerto un velo su cui Gesù aveva lasciato l'impronta del suo volto⁵.

Non deve quindi sorprendere se, ancora oggi, l'episodio della donna in un "profluvio di sangue", (come la definisce la Vulgata) letto, interpretato e analizzato secondo le prospettive e gli scopi più diversi: spirituali, medici, psicologici e sociologici, sia in grado di esercitare un fascino del tutto particolare tra gli studiosi, anche tra quelli non credenti.

Per quanto mi riguarda il primo incontro con questa donna fu a causa di un libro che mi venne regalato nell'estate del 1994: "*Veronica*" di Ewa Kuryluk⁶.

L'autrice, servendosi dei metodi messi a punto da discipline come l'antropologia, il comparativismo degli storici delle religioni e della letteratura, lo strutturalismo, l'iconografia e la psicoanalisi, cercava di esplorare le varie possibili origini, i significati e le funzioni del ritratto di Cristo: immagine che ha impresso una svolta decisiva nel passaggio dalla cultura ebraica non iconica a quella iconica cristiana, e di illustrare il concetto di "*vera eicon*", un tema centrale dell'immaginario umano.

Leggendo il suo lavoro, mi colpì lo straordinario contrasto tra quello che, con grande sicurezza, la Kuryluk, attraverso quei metodi d'indagine, e una ricchezza di dati veramente notevole, poteva affermare "intorno" all'emoirissa, alle leggende, alle tradizioni iconografiche e a ciò che esse avevano rappresentato nella cultura occidentale, e l'emoirissa "in se stessa".

L'autrice, mossa dalla "*curiosità disinteressata di un'atea affascinata dalla religione*", inseguiva il filo che legava narrazioni mitiche tra loro lontane, come quelle giapponesi e greche, indagava sull'impatto simbolico delle icone, faceva emergere schemi e parallelismi culturali, lasciandosi infine coinvolgere dal grande tema della donna e del femminile nella cultura e nella storia dell'Occidente cristiano. Ma l'emoirissa, come donna, come essere umano, come soggetto storico unico e irripetibile, rimaneva una perfetta sconosciuta.

Iniziai quindi un percorso di avvicinamento a quest'affascinante personaggio del Vangelo per tentare, se possibile, di far luce sulla sua vera identità. Lasciai che quella domanda di Gesù: "*Chi mi ha toccato il mantello?*" mi interpellasse sia come uomo che come storico e che rappresentasse per me un vero e proprio invito a ricercarne la risposta, nella fiducia che "*Non c'è nulla di segreto che non sia manifestato, nulla di nascosto che non sia conosciuto e venga in piena luce.*" (Lc 8, 17).

⁴ Imprescindibile a questo proposito: E. von Dobschütz, *Christusbilder; Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig, 1899 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Band 18, Neue Folge, III); E. von Dobschütz, *Christusbilder; Untersuchungen zur christlichen Legende*, editio minor, 1909, trad. it. *Immagini di Cristo*, a cura di G. Giuliano e G. Rossi, con prefazione di G. Lingua, Milano, 2006.

⁵ Su questa pia tradizione, di origine medievale, collegata alla pratica devozionale della "Via Crucis" e a quella del "Volto Santo di Gesù", cfr.: Enciclopedia Cattolica, "Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico." *Città del Vaticano*, 1948-1954, Vol. XII, 1954, col.1299-1303, s.v. Veronica.

⁶ Cfr. Kuryluk, Ewa. *Veronica and her cloth: history, symbolism, and structure of a "true" image*. Blackwell, 1991. Trad. it. a cura di Maria Baiocchi, *Veronica: Storia e simboli della "vera immagine" di Cristo*, Roma, Donzelli, 1993.

Il presente lavoro è il risultato di questa ricerca e intende sottoporre all'attenzione degli studiosi una specifica ipotesi storica, qui formulata per la prima volta, secondo cui la donna, conosciuta nei vangeli come "l'emorroissa", può essere identificata verosimilmente con Cipro, la moglie di Erode Agrippa I il Grande, l'ultimo re di Giudea dal 41 al 44 d.C.



Fig. 1 Catacomba dei Santi Marcellino e Pietro, cubicolo di Nicerus, Guarigione dell'«emorroissa». (IIIsec.).

CAPITOLO 1

Genesi e sviluppo dell'ipotesi

1.1 Prima di passare specificamente all'esame dell'argomento, penso sia opportuno esporre in via preliminare quale sia stata la genesi e lo sviluppo di questa ipotesi. Ciò risulterà utile sia per far emergere nel miglior modo possibile quali siano le sue potenzialità esplicative, sia per approntare gli strumenti e la documentazione necessari alle analisi successive. Il punto di partenza è costituito naturalmente dal fatto biblico.

1.2 Tutti e tre i vangeli sinottici, pur se in maniera diversa, raccontano un singolare episodio accaduto dopo che Gesù, lasciato il paese dei Geraseni e attraversato il lago di Tiberiade, era tornato a Cafarnao. Qui, tra la folla che l'attende, forse più ansiosamente di tutti, l'aspetta un giudeo di riguardo: il capo della sinagoga Giàiro; costui, saputo che Gesù è sbarcato, corre a gettarsi ai suoi piedi implorandolo di venire ad imporre le mani sulla sua figliola che ormai è agli estremi e sta per morire. Gesù si avvia senz'altro assieme all'angosciatissimo padre, ed è seguito naturalmente da moltissima folla che si accalca intorno a lui: chi lo sospinge, chi l'acclama, chi lo supplica, chi gli bacia le vesti, chi tenta di aprirgli un varco. Mentre avanza in questa maniera, ad un tratto Gesù si ferma, si volge indietro, e guardando attorno domanda: Chi mi ha toccato? A quella inattesa domanda tutti rimangono perplessi, e persino gli apostoli non capiscono esattamente cosa intenda dire il maestro, schiacciato com'è dalla folla che lo circonda. Ma lo capisce bene la donna che, nascosta tra la folla, aveva toccato il lembo del mantello di Gesù e che si era ritrovata improvvisamente guarita da un'emorragia che l'affliggeva da dodici anni. Ed eccola infatti, timorosa e tremante, che esce dal suo anonimato e viene a prostrarsi davanti a lui, per farsi riconoscere pubblicamente, e pubblicamente confessare ciò che ha avuto l'audacia di fare, per dirgli insomma *"tutta la verità"* (Mc 5,33).

1.3 Quel giorno, tutti i presenti videro quella donna che, resa impura dalle sue perdite ematiche, aveva osato toccare Gesù; tutti la udirono rispondere alla domanda del Maestro ed ebbero la possibilità di conoscere la sua vicenda, il suo nome, la sua identità. Tuttavia, per un motivo sul quale per il momento non indagheremo, ma su cui torneremo più avanti, nessuno dei testimoni di allora ha voluto, o potuto, trasmetterci più di quanto non avevano già detto gli stessi autori dei vangeli. Di conseguenza, di Giàiro potevamo conoscere il nome, l'incarico, il ruolo sociale; sapevamo che aveva una moglie, un'unica figlia, dei parenti ed una casa a Cafarnao; della donna con un flusso di sangue, nulla, solo la sua patologia, era semplicemente l'emorroissa: la sua identità coincideva con la sua malattia. Da un punto di vista di fede, tutto ciò aveva certamente un senso: ciascun credente, meditando su quel brano evangelico, avrebbe potuto immedesimarsi facilmente con quell'anonima donna e trarre esempio dalla sua esperienza. Nondimeno, proprio quella sua particolarissima esperienza, quel suo gesto così audace ed improbabile, faceva desiderare di conoscere qualcosa di più della sua vita, della sua personalità, del percorso esistenziale che l'aveva condotta a quella fede.

1.4 Purtroppo, chiusa l'epoca apostolica e passata la generazione contemporanea ai fatti narrati, con le persecuzioni che, a partire da Nerone, avevano creato un serio ostacolo al mantenimento della memoria storica delle varie comunità cristiane e comunque un notevole deterrente alla diffusione di

qualsiasi notizia, c'era da credere che ben difficilmente su questa donna, sarebbero emerse nuove informazioni.

Trascorsi invece poco meno di trecento anni dal fatto, ecco che, in maniera del tutto inopinata, l'interesse intorno all'emorroissa torna nuovamente in primo piano. Con la fine delle persecuzioni e con l'avvento dell'era costantiniana, nuovi ed interessanti elementi hanno la possibilità di emergere e vanno ad aggiungersi a quelli forniti dai vangeli: non più però in relazione diretta al miracolo operato da Gesù, bensì in relazione ad una statua in bronzo che ne aveva perpetuato la memoria: la statua di Paneas.

La statua di Paneas⁷

1.5 In prossimità delle sorgenti del Giordano, alle pendici del monte Hermon che con i suoi 2814 metri d'altezza domina l'intera regione, sorgeva una città chiamata Paneas nella lingua locale, ribattezzata dal tetrarca Filippo⁸, in onore dell'imperatore Tiberio, Cesarea di Filippo⁹. La città poteva gloriarsi di essere nominata nei vangeli: era questo infatti il luogo in prossimità del quale l'apostolo Pietro confessò la divinità di Gesù Cristo¹⁰, ed è qui che, al principio del IV secolo, lo storico della Chiesa Eusebio (260/265-339), vescovo della non distante Cesarea Marittima sulla costa mediterranea, raccoglie una singolare tradizione locale da cui successivamente si sarebbero sviluppate numerose e svariate leggende.

Eusebio¹¹, dopo la sua ordinazione presbiterale nel 300 e prima della grande persecuzione di Diocleziano del 303 dC, aveva avuto occasione di compiere alcuni viaggi: aveva visitato Antiochia, dove aveva incontrato il presbitero Doroteo, uno dei suoi primi insegnanti, studioso di ebraico e commentatore del testo sacro; ad Elia Capitolina (Gerusalemme) aveva frequentato la biblioteca che il vescovo Alessandro vi stava allestendo, ricavando materiale utile alla sua *Storia Ecclesiastica*¹²; ed era stato anche a Cesarea di Filippo¹³, all'epoca chiamata Paneas, dove aveva potuto vedere con

⁷ Gran parte del contenuto di questa sezione è tratto dai primi tre paragrafi del cap. VI di Dobschütz, *Immagini di Cristo, cit.*, 2006, con aggiunte e adattamenti da parte nostra.

⁸ Filippo, anche noto come Filippo il tetrarca o Erode Filippo II (4 a.C. – 34 d.C.), fu tetrarca dell'Iturea e della Traconitide dal 4 a.C. alla sua morte. Era figlio di Erode il Grande e della sua terza moglie, Cleopatra di Gerusalemme, e fratellastro di Erode Antipa e di Erode Archelao. Erode Filippo governò alla morte del padre, sulla terza parte del regno paterno secondo quanto fu deciso dall'imperatore Augusto. Egli è menzionato brevemente nei vangeli da Luca (3,1) e da Marco (6,17).

⁹ La città denominata nel Nuovo Testamento Cesarea di Filippo corrisponde all'attuale località di Baniyas, corruzione del nome greco Paneas, la città del dio Pan. Infatti nel luogo dove sono le sorgenti del Giordano, una grotta era ritenuta la dimora del dio dalle zampe di capra. Su Paneas (Cesarea di Filippo) vedi: John Francis Wilson, *Caesarea Philippi: Baniyas, the Lost City of Pan*, Londra, I. B. Tauris, 2004; Wilson, John Francis. "Paneas/Caesarea Philippi and the World of the Gospels." *Syria and Christian Origins* (2014): 7; Wilson, John Francis, and Vassilios Tzaferis. "An herodian capital in the north: Caesarea Philippi (Paniyas)." *International Conference, The World of the Herods and the Nabataeans, held at the British Museum, 17-19 April 2001*. Vol. 1. Franz Steiner Verlag Wiesbaden gmbh, 2007; J. J. Kilgallen, *Guida alla Terra Santa seguendo il Nuovo Testamento*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2000, p. 67.

¹⁰ Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20.

¹¹ Il fatto che i contemporanei abbiano chiamato Eusebio "di Cesarea", per distinguerlo dall'omonimo vescovo di Nicomedia, sta a significare solo che fu vescovo di quella città e non che vi sia nato. L'equivoco è frutto di una notizia assai tarda (sec. XIV).

¹² Cfr. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, VII, 20,1.

¹³ Cfr. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, VII, 17.

i suoi occhi un gruppo statuario che secondo i cristiani del luogo, rappresentava Gesù e l'emorroissa:

“Si diceva che fosse originaria di Panea la donna malata di emorragia che, come abbiamo appreso dai santi Vangeli, ottenne dal Salvatore la liberazione dalla sua sofferenza, e in città si mostrava la sua casa e rimanevano ancora ammirevoli monumenti della benevolenza del Signore verso di lei . Davanti alle porte della sua casa, su di un’alta pietra, stava infatti l’effigie in bronzo di una donna, inginocchiata e con le mani protese in avanti, in atteggiamento di supplica; davanti a questa scultura ce n’era un’altra, raffigurante un uomo in piedi, che, avvolto elegantemente in un mantello, tendeva la mano alla donna; ai suoi piedi, sul monumento stesso, cresceva una strana specie di erba, che arrivava fino al bordo del mantello di bronzo ed era un antidoto per ogni genere di malattie. Si diceva che questa statua rappresentasse l’immagine di Gesù, ed essa è esistita fino ai giorni nostri, cosicché noi stessi l’abbiamo vista con i nostri occhi, quando ci siamo recati in quella città. E non c’è affatto da meravigliarsi se i pagani di un tempo, avendo ricevuto da Lui dei benefici, hanno fatto queste cose per il nostro Salvatore, poiché abbiamo appreso che sono state conservate per mezzo dei colori, in pitture, le immagini sia dei suoi apostoli Pietro e Paolo che dello stesso Cristo, com’è naturale, poiché gli antichi avevano tale costume di onorarli sconsideratamente come salvatori, secondo l’usanza pagana che esisteva presso di loro”¹⁴.

1.6 Qualche anno più tardi, Eusebio era tornato nuovamente sull’argomento, per confermare quanto aveva già scritto e per informare i propri lettori che, nel frattempo, il monumento fatto erigere dall'emorroissa era stato distrutto dall’imperatore Massimino (308-314): evidentemente poco tempo dopo che il presule aveva avuto modo di vederlo¹⁵.

“Per quanto mi riguarda, non ritengo giusto omettere una storia degna di essere ricordata da quelli che verranno dopo di noi. Infatti la donna malata di emorragia era di Panea, così dice la gente. In città indicano la sua casa e ci sono ancora degli ammirevoli monumenti della benevolenza del Salvatore verso di lei. Su una pietra innalzata davanti alle porte della sua casa è stata collocata la statua in bronzo di una donna. La donna è in ginocchio (è piegata su un ginocchio), con le mani sollevate verso l’alto: guarda qualcuno per chiedere una grazia. Davanti a lei c’è un’altra immagine nello stesso materiale, che rappresenta un uomo in piedi, che indossa con proprietà un mantello e stende la sua mano verso la donna. Ai suoi piedi, sulla stele, sembra che stia crescendo una strana pianta, che arriva fino all’orlo del mantello di bronzo. È un antidoto contro ogni sorta di malattia. La gente dice che questa statua riproduceva le fattezze di Gesù e che Massimino accrebbe la sua empietà distruggendola. Questo è tutto quello che si può dire al riguardo. Lasciatemi ora passare al soggetto seguente”¹⁶.

1.7 Senza entrare nell’annosa diatriba sulla natura, cristiana o meno, del monumento visto da Eusebio – lo faremo più avanti nell’Appendice 1 - ciò che per il momento ci interessa mettere in

¹⁴ Cfr. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, VII, 18, 1-3

¹⁵ La data dei *Fragmenta in Lucam*, malgrado non possa essere stabilita con certezza, deve essere però molto precoce, sia per l’estrema semplicità dell’esegesi sia per il fatto che non c’è alcun riferimento nè alla persecuzione di Diocleziano (303-311) nè ai trionfi di Costantino. Cfr. *Nicene and Postnicene Fathers*, Second Series, vol. I, ed. by F. Schaff, H. Wallace, 2007, p. 41. Sul Commentario al Vangelo di Luca, cfr. anche D. S. Wallace Hadrill, *Eusebius of Caesarea’s Commentary on Luke: Its Origin and Early History*, in «Harvard Theological Review», 67, 1964, pp. 55-63.

¹⁶ Eusebio di Cesarea, *Fragmenta in Lucam*, in PG 26, 541-545.

evidenza è che all'inizio del IV secolo, esisteva una tradizione orale, considerata già antica all'epoca di Eusebio, e supportata da elementi architettonici e artistici, che legava l'emoirissa alla città di Paneas (Cesarea di Filippo)¹⁷ e ad una immagine di Cristo.

¹⁷ La diatriba sulla natura della statua di Paneas è legata naturalmente all'interpretazione della vena aniconica che attraversa i primi secoli del cristianesimo, verosimilmente per aderire all'atteggiamento antidolatrato, fissato in una legge celebre del Decalogo (Esodo 20, 4-5) che fa divieto di creare simulacri sacri, e che conobbe uno sviluppo esegetico nel Deuteronomio (4, 14-19). Tale atteggiamento si esprime, in tutti i suoi termini, nel comportamento paleocristiano, come ben chiarisce un dossier patristico, dal quale emerge per forza e lucidità un brano dell'*Octavius* di Minucio Felice: «E perché dovrei scolpire un simulacro di Dio, quando, se ben rifletti, l'uomo stesso è il simulacro di Dio? Perché dovrei erigergli un tempio, quando tutto il mondo creato da lui non riesce a contenerlo?» (Octavius 32). In oriente si esprimono negli stessi termini Clemente Alessandrino (Protreptico 4, 45-46) e Origene (Contra Celsum 8, 17, 20). L'atteggiamento antidolatrato, e non anticonico, come si è ritenuto in passato, si affaccia nel IV secolo, quando Epifanio di Salamina, in una lettera conosciuta anche attraverso la traduzione di Girolamo (Epistula 51), racconta, con dovizia di particolari, di una sua escursione in un villaggio palestinese, dove aveva visto una tela con le immagini che gli sembrarono di Cristo e di altri santi. Eusebio di Cesarea entra pienamente nei termini della questione: Costanza, sorella dell'imperatore Costantino e vedova di Licinio, aveva richiesto proprio al padre della Chiesa di corte l'immagine di Cristo, ricevendo un netto rifiuto, poiché, secondo quanto specifica il biografo di Costantino, non è possibile rappresentare l'invisibile. Nella storia della questione delle immagini, grazie soprattutto all'uso che gli iconoclasti faranno della lettera a Costantina, la figura di Eusebio diverrà un punto di riferimento per gli oppositori delle immagini. Secondo Florovskij, Eusebio è l'anello di congiunzione in una linea di pensiero iconofobo che va da Origene all'iconoclasmo bizantino (Cfr. G. Florovsky, *Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy*, in «Church History» 19, 1950, pp. 77-96). In realtà la posizione del vescovo di Cesarea sembra essere più complessa e non univocamente definibile nell'ottica di una opposizione categorica e senza appello alle immagini cristiane. Alcuni luoghi della sua opera sembrano documentare un'accettazione senza particolari problemi almeno di alcune categorie. Cfr. C. Bordino, *I Padri della Chiesa e le immagini*, Tesi di dottorato, Corso di dottorato di ricerca: Memoria e Materia delle opere d'arte attraverso i processi di produzione, storicizzazione, conservazione, musealizzazione, Università degli studi della Tuscia di Viterbo, XXII Ciclo, A.A. 2009-10, Tutor: Chiar.ma Prof.ssa Maria Andaloro, p. 94. Ma al riguardo la posizione di Eusebio sembra oscillante se, mentre dimostra una posizione rigorista allorché si rappresenta il sacro, similmente sottolinea enfaticamente la rappresentazione di scene cristiane commissionate direttamente dall'imperatore. Nella Vita Costantini, infatti, Eusebio descrive alcune fontane e piazze di Costantinopoli che — su commissione dell'imperatore — erano state decorate con le immagini di Daniele tra i leoni e del Buon Pastore, né sembra biasimare l'intenzione di chi fece rappresentare il miracolo della guarigione dell'emoirissa, pur puntualizzando che l'operazione risentiva di un'"usanza pagana" (Vita Costantini 7,18). Eusebio dichiara di aver visto personalmente il monumento riferito proprio alla committenza dell'emoirissa durante una visita a Cesarea di Filippi e la sua accurata descrizione anche nell'*Historia Ecclesiastica* sembra confermarlo (VII, 18). D'altra parte l'iconografia dell'emoirissa guarita dal Cristo appare nell'arte paleocristiana, proprio secondo lo schema iconografico descritto dal vescovo di Cesarea, a cominciare dal III secolo, in un affresco del cubicolo della *coronatio* nel complesso catacombale di Pretestato e continuando con altre scene, già del secolo IV, nelle catacombe dei santissimi Marcellino e Pietro e di Domitilla. Anche gli *artifices* che scolpirono i sarcofagi scelgono lo schema canonico e lo ripetono, tra il IV e il V secolo, a Roma, a Milano, in Gallia e in Spagna, per sfociare, in un mosaico di sant' Apollinare Nuovo a Ravenna, oramai del tempo bizantino. All'episodio fanno riferimento i più noti padri della Chiesa: da Giustino ad Ireneo, da Ippolito ad Origene, da Gregorio Nazianzeno ad Epifanio, da San Pier Crisologo ad Ambrogio che in un rapido passaggio del *De Poenitentia* (1,7) vede nella miracolata la Chiesa, che mette a nudo le sue piaghe, chiedendo che vengano curate e del tutto sanate. Sulla statua di Paneas interpretata come una stele votiva raffigurante una donna in atteggiamento di "supplice" al cospetto di una qualche divinità, forse Asclepio o un suo corrispettivo fenicio-siriaco; oppure di una scultura eretta dalla città di Cesarea in onore di uno dei tanti imperatori; in ogni caso, che si trattasse di un gruppo statuario a cui la comunità cristiana locale aveva dato un nuovo e diverso contenuto, vedi tra gli altri R. Eisler, *La prétendue statue de Jésus et de l'Hémoirisse a Panéas*, in *Revue Archéologique*, 31 (1930), pp. 18-27; Thomas Mathews, nel suo *Clash of Gods*, mostra una medaglia con l'imperatore Adriano e la provincia di Giudea, raffigurata come una supplice, in una postura analoga a quella descritta da Eusebio, cfr. F. Thomas Mathews, *The Clash of Gods: a Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton, NJ: Princeton University press, 1993, p. 62, Fig. 42. La stessa ipotesi era già stata avanzata in F. W. Farrar, *The Life of Christ as Represented in Art*, Mcmillan, New York, 1895, p. 82. In controtendenza rispetto all'orientamento prevalente tra gli studiosi contemporanei, vedi: Kraus, Franz Xaver, ed. *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer: mitzahlreichen, zum größten Teil Martigny's Dictionnaire des antiquités chrétiennes entnommenen Holzschnitten*. Vol. 2. Herder, 1882, pp. 21-22; Kraus, Franz Xaver. *Geschichte der christlichen Kunst*. Vol. 1. Herder, 1896, p. 180; Nicolaus Müller, *Christusbilder* in *Real-Encyklopädie für Theol. und Kirche* 3a, IV, p. 66;

Il racconto della statua di Paneas, inserito da Eusebio nella sua *Storia Ecclesiastica*, così diffusa ed apprezzata, aveva contribuito alla vasta diffusione di questa tradizione locale e mantenendone vivo il ricordo, aveva anche determinato le condizioni favorevoli perché ulteriori dettagli venissero alla luce.

Ed ecco infatti che, alla fine del IV secolo, Asterio di Amasea (330?-410?), in una omelia dedicata a Giàiro e “alla donna in un profluvio di sangue”, ci faceva sapere che la statua di Paneas era stata per lungo tempo una prova della veridicità degli evangelisti e dunque che la sua fama risaliva ad un’epoca molto più vicina a quella apostolica di quanto si pensasse; che essa inoltre era l’unica statua di bronzo della città, quindi un manufatto di pregio, testimone di una committenza di alto rango; e che la fama dell’emorroissa si era diffusa ovunque, cosa non del tutto scontata per un personaggio del vangelo completamente anonimo.

“Esaminiamo dunque la gratitudine della donna che fu guarita e la nobile anima con cui accolse il dono. La cittadina di Panea ha onorato il benefattore con una statua di bronzo, ritenendo tale donazione degna della grazia. E per lungo tempo l’immagine divenne prova incontestabile contro coloro che osavano ripetere falsità contro gli Evangelisti; questa, infatti, fu la mercede della cura ricevuta; celebrando la grazia, come sarebbe possibile rifiutare la cura? E niente avrebbe impedito che la statua si conservasse fino ad oggi e mostrasse entrambe le cose, cioè il miracolo compiuto dal Salvatore e il ringraziamento della donna, se quel Massimino che fu a capo dell’impero romano poco prima di Costantino, poiché era un uomo idolatra e empio e nutriva invidia nei confronti dell’immagine di Cristo, non avesse distrutto la sola statua bronzea della cittadina; ma non ha cancellato il ricordo degli avvenimenti. L’immagine, infatti, non può più essere vista, ma il Vangelo proclama e annuncia ovunque il miracolo, e in tutta la terra si parla dell’emorroissa dal sorgere del sole fino al tramonto, ed il furto della materia sensibile è risultato essere una fatica inutile per l’empio; infatti il bronzo sta evidentemente qui, silenzioso, testimone invisibile delle meraviglie; la memoria, catturata l’azione con l’aiuto del discorso, corre ogni giorno per città e villaggi, annunciando ovunque il Benefattore”¹⁸.

1.8 Erano nuovi elementi che andavano ad arricchire il dossier sulla donna emorragica, ma erano anche elementi che contribuivano, come spesso accade, ad un ulteriore rafforzamento e sviluppo della tradizione locale.

Lo storico Filostorgio, continuatore della *Storia ecclesiastica* di Eusebio, nel 423 circa, pressappoco dunque un secolo dopo Eusebio, attesta di aver visto anche lui il monumento fatto erigere dall’emorroissa, alla base del quale si trovava un’iscrizione esplicativa.

Egli narrava che l’immagine del Salvatore eretta dalla fede di una pia donna in grato ricordo della sua guarigione da un flusso di sangue, era stata collocata presso la fontana della città, in mezzo ad altre statue, e che si presentava assai gradevole alla vista dei passanti. Inoltre, continuava Filostorgio, da quando una certa erba, cresciuta ai piedi di questa statua, era risultata essere un

L. De Feis, *Del monumento di Paneas e delle immagini della Veronica e di Edessa*, in *Rivista di Studi Orientali* “Bessarione”, 4, 1898, pp. 177-192.

¹⁸ Asterio di Amasea, *Homilia in Iairum et in mulierem sanguinis profluvio laborantem*, in *Patrol. Graeca*, XL, coll. 163-478, (Edizioni: Nicephori..*Refutatio et Eversio*, ed. Featherstone, cit., 87, 26-49, pp. 155-156).

rimedio efficacissimo contro tutte le malattie, in particolare contro la “*consunzione*”, gli abitanti del luogo avevano cominciato ad indagare sulla causa di tutto ciò, poiché, nel lungo periodo di tempo trascorso, si era persa completamente la memoria dei fatti, e ci si era persino dimenticati dei motivi per cui la statua era stata eretta. Di fatto la raffigurazione del Salvatore da tempo si trovava esposta all’aria aperta, ed una gran parte di essa, soprattutto durante le stagioni di pioggia, era stata ricoperta dalla terra che continuamente si depositava contro il basamento facendo sì che l’iscrizione che vi era scolpita fosse quasi del tutto cancellata. Era stata quindi effettuata una diligente opera di recupero: la parte della statua che era stata ricoperta dalle incrostazioni era stata di nuovo portata alla luce, l’iscrizione che spiegava le circostanze della sua erezione fu resa di nuovo leggibile, mentre la pianta che vi cresceva, da allora in poi, non fu più vista crescere né lì né in nessun altro luogo. La statua fu collocata nella parte della chiesa assegnata ai diaconi, dando ad essa tutto l’onore e il dovuto rispetto, ma mai adorandola né offrendola in adorazione. I fedeli avevano sempre mostrato il loro amore per quel grande “archetipo” proteggendolo con cura e circondandolo di devota ammirazione; ciò non impedì tuttavia che, durante il regno di Giuliano l’Apostata (331-363), la popolazione pagana di Paneas, eccitata da un’empia frenesia, abbattesse la statua dal suo basamento, e dopo averla trascinata per le strade con funi fissate intorno ai suoi piedi, l’avesse ridotta in frantumi. Alcune persone però, indignate da quanto accaduto, erano riuscite a recuperare la testa della statua e a conservarla nascondendola al sicuro¹⁹.

1.9 Fino a tutto il VI secolo disponiamo di una serie di testimonianze che lasciano intendere che a Paneas la statua bronzea di Cristo fosse ancora presente sul luogo²⁰.

Naturalmente però abbiamo tutte le ragioni per credere che non si trattasse più della medesima antica raffigurazione, già distrutta, secondo Eusebio ed Asterio, dall’imperatore Massimino, ma di

¹⁹ “Concerning an image of our Saviour erected by the faith of a pious woman in grateful remembrance of her cure from a bloody flux, Philostorgius writes, that it was placed near the fountain in the city among other statues, and presented a pleasant and agreeable sight to the passers-by. And when a certain herb, which grew up at the foot of this statue, was found to be a most effectual remedy against all diseases, and especially against consumption, men naturally began to inquire into the cause of this matter ; for by lapse of time all memory of the fact had been lost, and it was even forgotten whose statue it was, and on what account it had been erected. Inasmuch as the figure of our Saviour had long stood exposed in the open air, and a great part of it was covered over by the earth which was perpetually carried down against the pediment, especially during seasons of heavy rain, the notice contained in the inscription upon it was well nigh obliterated. A diligent inquiry was consequently made, and the part of the statue which had been covered up being brought to light, the inscription was discovered which explained the entire circumstances of the fact ; and the plant thenceforth was never again seen either there or in any other place. The statue itself they placed in the part of the church which was allotted to the deacons, paying to it due honour and respect, yet by no means adoring or worshipping it; and they showed their love for its great archetype by erecting it in that place |476 with circumstances of honour, and by flocking thither in eager crowds to behold it. During the reign of Julian, however, the heathen who inhabited Paneas were excited by an impious frenzy to pull down this statue from its pediment, and to drag it through the midst of the streets with ropes fastened round its feet; afterwards they broke in pieces the rest of the body, while some persons, indignant at the whole proceeding, secretly obtained possession of the head, which had become, detached from the neck as it was dragged along, and they preserved it as far as was possible. This transaction Philostorgius declared that he witnessed with his own eyes. But the district of Paneas was formerly called Dan, from Dan the son of Jacob, who was the head of one of the twelve tribes, which was situated in those parts. But in the course of time it came to be called Caesarea Philippi, and later still, when the heathen erected in it a statue of the god Pan, its name was changed to Paneas.”(Sozomène, Hermias. *The Ecclesiastical History of Sozomen, Comprising a History of the Church from AD 324 to AD 440, Translated from the Greek, with a Memoir of the Author. Also the Ecclesiastical History of Philostorgius, as Epitomised by Photius, Patriarch of Constantinople. Translated by Edward Walford...* HG Bohn, 1855.); cfr. anche FILOSTORGIO, *Storia ecclesiastica*, VII,3. Testo greco in E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur Christlichen Legende*, Leipzig 1899, pp. 257*-258*.

²⁰ Cfr. Dobschütz, *Immagini di Cristo*, cit. p. 252, nota 6.

una copia, o forse meglio di una statua diversa posta in sostituzione dell'originale, dato che non si allude più alla presenza della donna, ma soltanto all'immagine di Cristo²¹.

A questo punto però la vicenda della statua di Paneas assumeva sempre più i contorni della leggenda e dopo le ultime testimonianze che, ancora nel VI secolo, assicuravano che nella chiesa di Paneas era esposta una statua di Cristo in bronzo dorato, nel cui sguardo i pellegrini scorgevano una luce straordinaria²²; quando il monaco di Heydenheim, nello *Hodoeporicon* di San Willibald (725 ca.)²³, parlava della chiesa di Cesarea di Filippo, non faceva il minimo accenno alla statua di Cristo! Essa doveva essere scomparsa proprio allora, in concomitanza con l'invasione araba.

Il nome Berenice

1.10 Nel frattempo i fatti narrati da Eusebio avevano spinto l'interesse per la donna emorragica anche in un'altra direzione. Il Vangelo, che rappresentava pur sempre il resoconto più importante dei fatti, nominava la donna solo come l'emorroissa (αἱμορροῦσα, Haimorrhousa)²⁴. Anche la gente di Paneas, al tempo di Eusebio sembrava essersi limitata, stando almeno ai documenti pervenutici, a non indicare altrimenti la sua concittadina.

Ma ecco che stando alla testimonianza dello Pseudo-Ambrogio²⁵, una fonte in verità poco attendibile risalente all'epoca del pontificato di Papa Damaso I, tra il 366 e il 384, qualcuno aveva "scoperto" che l'emorroissa era una delle sorelle di Betania, presso le quali Gesù era solito fermarsi: egli aveva liberato Maria dai sette demoni, così come sua sorella Marta dall'emorragia: "...dum largum sanguinis fluxum siccat in Martha, dum demone pellit ex Maria, dum corpus redivivi spiritus calore constringit in Lazaro"²⁶.

Quando Pietro Comestore (?-1180) scrisse il suo basilare manuale di storia biblica²⁷ e Jacopo da Varagine (1228-1298) la sua *Leggenda Aurea*²⁸, questa tradizione fu accostata alla storia di Paneas di Eusebio e di conseguenza si prese a raccontare in Occidente che Marta aveva eretto a Paneas quella statua al Signore. Contro questa identificazione però, sulla quale già Gervasio di Tilbury²⁹ nel 1211 aveva mosso delle critiche, bastava ricordare che poiché l'identificazione di Maria Maddalena con Maria di Betania era stata da tempo riconosciuta come un errore esegetico risalente a

²¹ Cfr. Dobschütz, *Immagini di Cristo*, cit. p. 150 e sg.

²² Cfr. Dobschütz, *Immagini di Cristo*, cit. p. 252, nota 11.

²³ Cfr. Palestine Pilgrims' Text Society, John H. Bernard, and Aubrey Stewart. *Library of the Palestine Pilgrims' Text Society: The Hodoeporicon of St. Willibald. Description of Syria and Palestine. The Pilgrimage of Arculfus*. AMS Press, 1971, p. 24.

²⁴ Emorroissa: dal lat. tardo *haemorrhousa*, formatosi per errata lettura di *haemorrhousa*, dal gr. αἱμορροῦσα, part. pres. femm. di αἱμορροέω «perdere sangue», cfr. *Vocabolario della lingua italiana*, Roma, Enciclopedia Treccani, ediz. online, @ <http://www.treccani.it/vocabolario/s.v. emorroissa>.

²⁵ A. Souter, *Study of Ambrosiaster*, Cambridge Univ. Press, 1905.

²⁶ Pseudo-Ambrosius, *Sermo XLVI de Salomone*, V,14. Testo in Dobschütz, 1899, p.256*.

²⁷ Petrus Comestor, *Historia scolastica, evang.* Cap. 61. Testo in Dobschütz, 1899, p.271*.

²⁸ Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea*, cap. 105, de S.Martha. Testo in Dobschütz, 1899, p.272*.

²⁹ Gervasius Tilberiensis, *Otia Imperialia*, III, decisio. 50. Testo in Dobschütz, 1899, p.271*.

S.Gregorio Magno intorno al 591³⁰, anche l'altra identificazione tra Marta e l'emorroissa, che veniva proposta dallo Pseudo- Ambrogio, era destituita di fondamento e perdeva di significato.

1.11 In Oriente, invece, la tradizione si era sviluppata in modo del tutto diverso: qui il nome di Berenice, per la donna che soffriva di emorragia, doveva essere comparso fin dal IV secolo. Una leggenda più antica, chiamava così la figlia della donna siro-fenicia di Mc 7,24-30, che doveva essere rimasta a Tiro e che aveva offerto ospitalità, secondo gli scritti pseudo-clementini, a Pietro e ai suoi discepoli³¹. E' evidente che il nome da qui era stato trasferito all'altra donna guarita da Gesù, che Eusebio considerava chiaramente una pagana. Anche nell'arte figurativa c'erano esemplari delle due scene, la preghiera della Cananea e la guarigione dell'emorroissa, spesso difficilmente distinguibili³².

1.12 La testimonianza più antica di questi nomi era offerta dai cosiddetti *Acta Pilati*, la cui forma primitiva poteva esser fatta risalire alla metà del IV secolo, contemporanea quindi di Eusebio e di Asterio di Amasea. Qui, durante l'escussione dei testimoni al processo di Gesù davanti a Pilato, entrava in scena una donna, di nome Berenice, che confessava di dovere a Gesù la guarigione da una emorragia che durava da dodici anni, ma la sua testimonianza, essendo di una donna, non veniva accettata.

1.13 In Macario di Magnesia (vissuto tra la fine del IV e l'inizio del V sec.), in un frammento del suo dialogo apologetico *Monogenes*, Berenice, certamente in memoria delle principesse della casa reale degli Erodi, diventava una principessa di Edessa³³. Ma questa opinione non aveva avuto alcun seguito: troppo ben attestata era la tradizione di Paneas che, sostenuta dall'autorità di Eusebio, si riservava l'onore di essere la patria dell'emorroissa e di essere in possesso dell'icona di Cristo da lei offerta.

1.14 Ancora nel VI secolo il nome di Berenice era usuale nei racconti locali, come pure il rispetto e l'onore di cui era circondata colei che l'aveva portato. L'arcidiacono Teodosio, un personaggio altrimenti sconosciuto, verso la metà del VI secolo (530 ca.), nel suo *De situ terrae sanctae*,

³⁰ S. Gregorio Magno, *Homiliae in evangelia*, II, XXXIII, PL 76, col.1239C, citato in A. Feuillet, „Les deux onctions faites sur Jesus, et Marie-Madeleine, Rev Thom, 75 (1975): 361, n. 12. Vedi anche: Gregorio Magno, *Omellie sui Vangeli. Regola Pastorale*, Omelia XXXIII, Utet, Torino, 1968, pp.324-6. Di opinione contraria, vedi tra gli altri: Hugh Pope, „St. Mary Magdalen,” *The Catholic Encyclopedia*, Volume 9,(New York: Robert Appleton Company, 1910) (September 27, 2013) <http://www.newadvent.org/cathen/09761a.htm>.; Kent, Grenville J. “Mary Magdalene, Mary of Bethany and the Sinful Woman of Luke 7: The Same Person?.” *This article was originally published as: Kent, G.(2010). Mary Magdalene, Mary of Bethany and the sinful woman of Luke 7: the same person? Journal of Asia Adventist Seminary, 13 (1), 13-28. ISSN: 1908-4862 (2010).*

³¹ Clementis, *Homiliae*, III, 73. Testo in Dobschütz,1899, p.251*.

³² Cfr. Dobschütz, 2006, p. 253, nota 23.

³³ Forse sotto l'influenza generale della leggenda del re Abgar o per una qualche combinazione con quella Protonice, leggendaria consorte dell'imperatore Claudio, menzionata nella storia del ritrovamento della croce contenuta nella *Dottrina di Addai*, oppure con quella regina Helena di Adiabene convertitasi al giudaismo e secondo alcuni racconti trasferitasi ad Edessa. Cfr. Dobschütz 2006, p. 152.

afferitava che in quei luoghi si parlava di lei chiamandola *Marosa* (o, secondo alcune varianti, *Mariosa*, *Mariosa*) che in siriano è un diminutivo di “Domina”³⁴.

1.15 La leggenda però si sviluppava ulteriormente: nell’ipotesi che si trattasse di una donna molto ricca, apparve sorprendente all’epoca successiva che ella potesse osare di erigere una simile statua. Si ricorse allora ad un espediente letterario: la donna chiedeva al signore del luogo, Erode Agrippa I, il permesso di costruire questo monumento che le veniva amabilmente concesso. Giovanni Damasceno (676-749) prendeva da Giovanni Malalas (491-578) la notizia di questa richiesta e il nome di Berenice, festeggiato in Occidente come in Oriente, si diffondeva rapidamente³⁵.

Dagli esempi citati, si comprende dunque come già nel IV secolo il nome di Berenice fosse legato alla tradizione cristiana locale che si collegava alla statua di Paneas. Da questo momento entrava in scena una leggenda occidentale completamente nuova e che avrebbe rappresentato il vero punto di svolta della mia ricerca: la cosiddetta *Cura Sanitatis Tiberii* (Guarigione di Tiberio), un’antica narrazione apocrifia, appartenente ad un più vasto gruppo di leggende cristiane conosciute come *Ciclo di Pilato*.

Il Ciclo di Pilato

1.16 Lo stesso Eusebio, nella cui basilare Storia della Chiesa s’incontrava per la prima volta la leggenda di Paneas, era anche il primo testimone del racconto secondo cui il procuratore Ponzio Pilato, pronunciata la condanna di Cristo, era finito sotto l’imperatore Gaio, in una tale angustia da suicidarsi. Eusebio non faceva mistero del fatto di scorgere in ciò la punizione divina per il sacrilegio commesso nei confronti di Cristo, ma senza insistervi eccessivamente.

Scriva dunque il vescovo di Cesarea: “*E’ bene conoscere quanto si racconta di Pilato, che visse al tempo del Salvatore. Si dice che sotto Caligola, di cui stiamo illustrando i tempi, fu percosso da tante disgrazie che si vide costretto a suicidarsi, e divenne punitore di se stesso, poiché la divina giustizia non parve tarda a raggiungerlo. Così asseriscono gli scrittori greci, che ci hanno lasciato la serie delle Olimpiadi con la specificazione degli avvenimenti in esse avvenuti*”³⁶.

La notizia, sconosciuta a tutti gli scrittori contemporanei, ed anche ad Origene, doveva essere sorta non molto tempo prima dell’epoca di Eusebio ed era probabilmente da essa che dipendeva una parte della letteratura cristiana su questo soggetto, la quale prendendo spunto dalla ricerca della giustizia misericordiosa di Dio, aveva tratto i suoi materiali dal racconto di Giuseppe Flavio sul suicidio del governatore della Siria Petronio, ordinato – poi però non compiuto – dall’imperatore Gaio³⁷.

1.17 Non era dunque privo di importanza indagare meglio sull’origine della cronaca eusebiana, dal momento che questo episodio della Storia della Chiesa, si era diffuso immediatamente nell’ambito

³⁴ Cfr. Dobschütz 1899, p. 261*; e inoltre l’*Iter Hierosolymitanus Virgilii* in Pitra, Jean Baptiste, ed. *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata: Analecta sacra et classica*. Vol. 5. A. Jouby et Roger, 1888, p.118. (<https://openlibrary.org/books/OL20622383M>, URL consultato il 27/02/2015).

³⁵ Cfr. Dobschütz 2006, p. 153.

³⁶ Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, II,7.

³⁷ Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche*, XVIII, 8, 3 (304).

della letteratura storica e cronografica orientale e occidentale. Il Dobschütz aveva compiuto questo lavoro in maniera scientifica e le sue conclusioni erano largamente condivisibili³⁸.

Per la leggenda popolare, il racconto di Eusebio evidentemente era risultato troppo vago: innanzitutto, il fatto che la punizione divina fosse stata sospesa tanto a lungo e che quindi non fosse stato lo stesso imperatore Tiberio, sotto il cui regno Pilato aveva compiuto il sacrilegio contro Cristo, l'esecutore della punizione divina, destava molte perplessità.

Inoltre, la datazione di Eusebio, il quale si era attenuto fedelmente al racconto di Giuseppe Flavio che faceva rientrare Pilato a Roma solo dopo la morte dell'imperatore Tiberio³⁹, non si adattava alla leggenda.

Fu così che all'improvviso la storia venne retrodatata all'epoca di Tiberio e pensando che la fine di Pilato fosse la giusta punizione per la sua ingiusta sentenza verso il Figlio di Dio si ritenne che egli dovesse essere citato in giudizio proprio in virtù di questo sacrilegio. Dei molteplici delitti di cui si era macchiato durante la sua gestione della procura in Giudea e delle violenze attuate contro i Samaritani che furono le cause storiche effettive della sua destituzione, la leggenda cristiana non se ne curava affatto.

Pilato, però, della morte di Gesù dovette rendere conto al tribunale imperiale, e questo spiegherebbe come l'imperatore ne fosse venuto a conoscenza. La tradizione secondo cui Pilato, subito dopo il processo a Gesù, ne avesse fatto il resoconto all'imperatore oppure avesse presentato gli atti del processo, era molto antica nella cristianità: si credeva di possedere questa parte degli atti ufficiali, nelle versioni più diverse. Queste convenivano però tutte sul fatto che Pilato dichiarava all'imperatore la propria innocenza riguardo alla condanna a morte e scaricava tutta la colpa sui giudei, i quali l'avevano respinta. Questo racconto, che veniva da Pilato stesso, non poteva certo comprendere l'idea di una procedura ai suoi danni. Lo scopo era fin dal principio tutt'altro, e cioè portare un'autorevole testimonianza romana a conferma dell'assoluta innocenza di Gesù e, allo stesso tempo, della innocuità del cristianesimo nei confronti dello stato. E tutto questo riscattando quell'antico giudizio favorevole espresso dal procuratore romano con intento apologetico nei riguardi della tradizione cristiana e che ai tempi dell'impero sembrava essersi capovolto nell'esatto contrario.

1.18 L'accusa a Pilato doveva di conseguenza essere sollevata da un'altra parte. La leggenda siriano-armena faceva entrare in scena il suo re Abgar il Nero. Da sempre, nella leggenda di Abgar e soprattutto nel presunto scambio epistolare tra Abgar e l'imperatore Tiberio aleggiava l'idea di una punizione del sacrilegio dei giudei contro Gesù: così più tardi si inserì anche l'accusa a Pilato.

Diversamente la leggenda greca, che narra come, nel bel mezzo dei lamenti funebri durante la sepoltura del corpo di Gesù, Maria Maddalena prendesse l'eroica decisione: "Voglio andare a Roma, io sola, dall'imperatore e comunicare quanto male ha fatto Pilato seguendo gli empi Giudei". Detto e fatto: ella correva a Roma, dove si incontrava tra l'altro anche con Galeno, e in base alla sua

³⁸ Dobschütz, *Immagini di Cristo*, cit., p. 154.

³⁹ Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche*, XVIII, 4, 2 (89).

testimonianza Pilato veniva citato in giudizio e condannato. La leggenda, chiaramente di origine recente, tradiva il gusto di un'epoca posteriore: la figura di Maria Maddalena mancava di ogni sensibilità psicologica; c'era qualcosa di titanico in questa sorta di "nuova Giaele e Giuditta".

La cosa forse si chiarisce ritenendo intesa l'intera leggenda greca come una copia, non proprio felice, di quella occidentale, che pure andava menzionata: risaltava sempre di più il fatto che la leggenda occidentale rispetto a quella greca non mantenesse affatto la sua integrità: soprattutto nell'VIII e IX secolo, quando gli ortodossi, duramente assediati durante le lotte iconoclaste, cercavano contro la loro stessa sede ecumenica, aiuto e amicizia a Roma, moltissime leggende vennero tradotte dal latino al greco e trasposte dalla forma occidentale in una bizantina. Così l'oriente accoglieva di nuovo, in forma parzialmente mutata, ciò che aveva donato secoli prima all'occidente. Chiaramente anche la leggenda occidentale della Veronica apparteneva a questa serie di tentativi di spiegare il processo intentato contro Pilato a causa del suo procedimento contro Gesù. E bisogna notare che in nessuna delle sue forme più antiche la leggenda appariva senza collegamento con la leggenda di Pilato. Ne emergeva fin dal principio quella visione della storia tanto importante per la sua valutazione generale: la leggenda della Veronica non era sorta per sé stessa, l'icona di Cristo non ne costituiva il punto centrale; piuttosto, all'inizio, bisognava considerarlo come un ramo ausiliario della leggenda di Pilato: essa mirava all'accusa a Pilato. Un esame del progressivo sviluppo e della rielaborazione della leggenda avrebbe mostrato che l'icona di Cristo otteneva solo gradualmente quel significato che porterà poi la leggenda della Veronica ad assumere un'importanza centrale nell'ambito delle diverse leggende sull'origine miracolosa delle icone di Cristo.

La Cura Sanitatis Tiberii

1.19 Rivolgendoci ora specificamente alla leggenda della Veronica, entriamo in un campo pieno d'incertezze. Nella leggenda di Paneas abbiamo trovato sul nostro cammino numerose pietre miliari sotto forma di fonti solidamente datate. Qui, invece, ci manca ogni appiglio sicuro. Prima del XII secolo né il culto dell'immagine della Veronica a Roma, né la sua leggenda sono testimoniate in fonti datate in qualche modo in maniera certa. E faremmo tutta via un grosso sbaglio se volessimo assegnare la nascita di questa leggenda a quest'epoca recente. Non solo già nel XII secolo viene alla luce una tale quantità di varianti che fanno pensare a un periodo di sviluppo più lungo, ma possediamo anche rielaborazioni anonime della leggenda, che in forma manoscritta possono essere ricostruite in base alla sicura testimonianza della paleografia fino all'VIII secolo. Ma le nostre conoscenze restano limitate e difficilmente possiamo definire le origini effettive della formazione della leggenda: per questo dovremmo risalire fino al VI secolo. Sono due le descrizioni, appartenenti a questo periodo, per così dire, preistorico dello sviluppo, nelle quali dobbiamo cercare la più antica forma della leggenda: la cosiddetta *Vindicta Salvatoris* e la *Cura Sanitatis Tiberii*. Quest'ultima offre, sia in base alla testimonianza della tradizione manoscritta che a indizi interni, la

forma più antica a noi giunta della leggenda della Veronica⁴⁰, il cui nucleo, forse antichissimo, c'è chi pensa possa risalire addirittura all'epoca dell'imperatore Claudio⁴¹.

1.20 La trama dell'opera è estremamente semplice. L'imperatore Tiberio è molto malato. Venuto a sapere, da un giudeo di nome Tommaso, delle guarigioni compiute da Gesù, decide di invitarlo a Roma. A questo scopo sceglie "un uomo illustre, Volusiano, sacerdote del tempio, persona privata che gli era stato compagno nella cosa pubblica" e l'invia a Gerusalemme. A causa dell'inclemenza del tempo, egli vi giunge soltanto dopo un anno e tre mesi, quando ormai Gesù è già stato crocifisso. Fatto arrestare immediatamente Pilato,

"Volusiano fu preso poi da un grande desiderio di poter conoscere una qualche sua immagine. Fu così che un certo Marco andò a svelargli il segreto di una donna. Disse questi a Volusiano: "Tre anni addietro, guarì una donna da perdite di sangue; ed essa, per amore di colui che l'aveva guarita, mentre Gesù era ancora quaggiù nel suo corpo e ne aveva conoscenza, se ne dipinse l'immagine".

Convocatala d'autorità, Volusiano costringe Veronica a consegnare la propria reliquia, ma la donna pur di non lasciarla e perderla, sceglie di partire con lui per Roma, insieme a Pilato in catene. Giunti nella capitale dell'impero, Tiberio, senza neppure ascoltarne le ragioni, condanna Pilato ed ordina che sia esiliato ad Ameria nella Tuscia (Toscana), dopo di che, fatta comparire Veronica, ne venera l'icona e viene subito guarito. Il racconto prosegue poi con Veronica che viene ricompensata dall'imperatore, con gli onori resi all'immagine di Gesù e con il Battesimo dell'imperatore stesso, il quale dopo aver goduto a lungo di buona salute, muore in pace. Infine, come un appendice, segue una seconda narrazione riguardante la disputa di Pietro e Paolo a Roma con Simon Mago davanti all'imperatore Nerone che si lega al primo racconto solo per il fatto che Pilato, richiamato dall'esilio, depone a favore dei due apostoli di Cristo contro il mago, dopo di che, mandato nuovamente in esilio, vi muore miseramente.

1.21 Nel testo, la figura di Volusiano appariva particolarmente "intrigante" e visto il ruolo che gli veniva assegnato nella storia, l'autorità che rivestiva e la sua prossimità all'imperatore, ci si sarebbe aspettati una sua facile identificazione. In realtà nessuna fonte storica attestava l'esistenza di un sacerdote romano di questo nome vissuto all'epoca di Tiberio. Il Dobschütz, che in una lunga nota del suo *Christusbilder* aveva affrontato l'argomento, affermava molto onestamente:

"Il titolo di *templi sacerdos, iam ex comite rei publicae privatus* non mi è del tutto chiaro. La recente traduzione tedesca ne fa "un principe dei sacerdoti pagani" (...). Volusiano è un nome romano di certo non rintracciabile all'epoca appunto di Tiberio, ma diffuso in epoca imperiale più tarda:

1) Sextus Caecilius Crescens Volusianus, Q. f, *Ab epistolis Augustorum*, pp. 161-169, e anche *Sacerdos curio sacrisfaciendis (Prosopographia imperii Romani, I, 248,29)*;

⁴⁰ Il più antico manoscritto pervenutoci (Lucca, Bibl. Capit. 490) è dell'VIII secolo, cfr. Luigi Moraldi, a cura di. *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato, 1994, pp. 754-764.

⁴¹ Cfr. A. de Santos Otero. *Los evangelios apócrifos*, Madrid, 1956, p.512.

- 2) Gaius Vibius Afinius Gallus Veldumnianus Volusianus, figlio e correggente (tra 251 e 253) dell'imperatore Gallo, caduto insieme a questo nella battaglia di Spoleto nel 253;
- 3) T. Petronius Taurus Volusianus, *Consul* nel 261, *praefectus urbis* nel 267-8 (*Prosop.*, III, 30, 231);
- 4) L. Publius Petronius Volusianus, figlio del precedente (?) (*Prosop.*, III, 31, 239);
- 5) C. Caecionius Rufius Volusianus, *corrector (Italiae)* nel 282-3 (*Prosop.*, III, 141, 117), *praefectus urbis* nel 310 e 313-14 (cfr. Mommsen, *Chronica minora*, I, 65,67); lo stesso *Consul* nel 311 e nel 314 (*Prosop.*, III, 518)(...).

Non si può dire quale di questi personaggi l'autore avesse in mente, quindi questi nomi – concludeva il Dobschütz – non forniscono alcun dato certo”⁴².

Le cose sarebbero rimaste a questo punto se, casualmente, poco tempo dopo, studiando la prosopografia dell'epoca di Tiberio, non mi fossi imbattuto in un personaggio dell'entourage dell'imperatore che rispondeva esattamente alle caratteristiche del leggendario Volusiano: si trattava di Lucio Volusio Saturnino, nato nel 37 a.C. e morto nel 56 d.C..

1.22 Studiando i documenti sul suo conto, questo Volusio Saturnino⁴³ si rivelò immediatamente un personaggio a dir poco singolare, per non dire unico. Era stato infatti uno dei più longevi dei senatori romani, aveva sempre goduto di una distinta reputazione, ed aveva servito egregiamente sottoben cinque imperatori⁴⁴, cosa che anche a Tacito parve tanto eccezionale da meritare di essere utilizzata, con pochi altri dati, nel tracciarne un profilo *post mortem*⁴⁵. Sotto Augusto, era stato

⁴² Cfr. Dobschütz, *Immagini di Cristo*, cit., p. 254, nota 43.

⁴³ Da non confondere assolutamente con l'omonimo Lucio Volusio Saturnino, suo padre. Quest'ultimo, vissuto tra il 60 a.C. e il 20 d.C., durante gli anni quindi del trapasso dalla repubblica all'impero, proveniva da una antica ed illustre famiglia senatoria, che tuttavia non era mai salita oltre la Pretura. Di rango equestre, Volusio era il figlio di Quinto Volusio, un prefetto che aveva servito sotto Cicerone dal 51 al 50 a.C. in Cilicia e che fu suo allievo nell' *ars oratoria*. Claudia, la madre di Volusio, era figlia di Druso Claudio Nerone, un ufficiale di Pompeo, e sorella del pretore Tiberio Claudio Nerone e pertanto zia dell'imperatore Tiberio e di suo fratello Druso maggiore, il generale romano dal cui matrimonio con Antonia minore, la figlia di Marco Antonio e di Ottavia minore (sorella di Augusto), nacquero il famoso generale Germanico (15 a.C.-19 d.C.), il futuro imperatore Claudio (10 a.C.-54 d.C.) e Claudia Livilla (13 a.C.-31 d.C.). In altre parole, L. Volusio Saturnino, da parte di madre, era un cugino di Tiberio e quindi un membro non marginale della famiglia dell'imperatore, una circostanza che naturalmente gli permise di accumulare una notevole ricchezza e di rendere la sua famiglia una delle più in vista di Roma. Per il resto, il suo fu un *cursus honorum* esemplare: console suffetto nel 12 a.C.; agli ordini di Publio Quintilio Varo, durante il servizio di quest'ultimo come governatore romano della Provincia dell'Africa, tra il 9/8 a.C. e il 4 a.C.; infine, dal 4 al 5 a.C., governatore di Siria. Su questo personaggio cfr. Bengt E. Thomasson: *Fasti Africani. Senatorische und ritterliche Ämter in den römischen Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diokletian*. Paul ÅströmsFörlag, Stockholm, 1996, (*Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom* Serie in 4°: 53), S. 23, P 9.

⁴⁴ Sui Volusi Saturnini cfr. Treggiari, Susan. "Family life among the staff of the Volusii." *Transactions of the American Philological Association*, CV, Interbook Incorporated, 1975, pp. 393-401; Buonocore, Marco. "Schiavi e liberti dei Volusi Saturnini." *Le iscrizioni del colombario sulla via Appia antica. Roma: "L'Erma" di Bretschneider* (1984); AA.VV., *I Volusii Saturnini. Una famiglia romana della prima età imperiale* (Archeologia. Materiali e problemi, 6), Bari, 1982; Coarelli, F. "I praedia volusiana e l'albero genealogico dei Volusii Saturnini." *I Volusii Saturnini, una famiglia romana della prima età imperiale*, Roma, 1982, pp. 37-43.

⁴⁵ Tacito, *Annali*, 13, 30, 2: "cui... inoffensa tot imperatorum amicitia fuit".

console suffetto nel 3 aC⁴⁶, proconsole d'Asia dal 9 al 10 dC⁴⁷, fu legato propretore probabilmente in Illiria verso il 14 dC⁴⁸. Era stato legato imperiale anche sotto Tiberio e Caligola, dal 34 al 50, in Dalmazia⁴⁹ pur senza esservi mai trasferito. Dal 42, sotto Claudio, divenne Prefetto di Roma⁵⁰ e lo restò fino alla sua morte nel 56, sotto Nerone, alla veneranda età di ben 93 anni⁵¹. L'aura di nobiltà che lo circondava era tale che, alla sua morte, Nerone volle che si celebrassero dei funerali di stato degni di un imperatore, e per onorarne la memoria, ordinò la costruzione di nove sue statue che fece erigere nei maggiori templi, teatri e edifici pubblici di tutta Roma. Ne conosciamo la successione e le caratteristiche da due iscrizioni: una lastra marmorea proveniente dal larario della villa dei Volusii a Lucus Feroniae, dove la memoria dell'illustre antenato era venerata, e il frammento di una base destinata a sostenere una delle statue su menzionate, proveniente verosimilmente dall'area del Foro Romano. Il testo dell'iscrizione di Lucus Feroniae, che si data verosimilmente in età flavia, riprende quello delle iscrizioni poste sulle basi delle statue stesse, di cui l'epigrafe del Foro costituisce l'unico esempio conservato, che a sua volta dipende dal *senatus consultum* che aveva decretato questi onori straordinari. Entrambi i documenti, pertanto, forniscono indicazioni precise ed attendibili sul tipo di statue erette in quella circostanza e sulla loro ubicazione; si tratta di:

- tre statue trionfali: due di marmo destinate ad essere esposte nel tempio del Divo Augusto, ed una di bronzo, da collocare tra quelle dei generali romani che avevano ottenuto gli *ornamenta triumphalia*, o che comunque erano stati considerati degni di condividere, almeno idealmente, con l'imperatore la gloria del trionfo, erette nei portici laterali del Foro di Augusto;
- tre statue consolari: una nel tempio del Divo Giulio nel Foro Romano; un'altra sul Palatino all'interno di un *tripylum*, da identificare forse con l'arco che Augusto fece erigere in onore del suo padre naturale Ottavio, in cui è stato proposto di riconoscere un ingresso monumentale al recinto sacro di Apollo; la terza, sempre sul Palatino, nel piazzale antistante il tempio di Apollo, nel cui portico spesso si riuniva il Senato, e dove quindi più vivo era il ricordo del ruolo politico avuto da Saturnino in qualità di console e di ex console;
- una statua equestre destinata ad essere eretta presso i rostri, onore straordinario, in età imperiale, per una persona che non facesse parte della domus Augusta ;
- una statua augurale, che doveva rappresentare Saturnino in veste di sacerdote, cioè capite velato e con il *lituus*, da esporre nella regia, sede tradizionale della massima autorità religiosa dello Stato romano;

⁴⁶ Fasti Capitolini in: Attilio Degrassi: *Inscriptiones Italiae* XIII 1, S. 60 f.; Fast. Gab., ebd. S. 258; Fast. Arv., ebd. S. 298; CIL III; CIL X,824; CIL XV,571.

⁴⁷ *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes* 4, 429 (IGR IV 429).

⁴⁸ CIL III,2975.

⁴⁹ CIL III, 2882, CIL III, 2974, CIL III, 2976, CIL III, 9872 e CIL III, 12794.

⁵⁰ Plinio il Vecchio, *Storia naturale*, 7, 12.

⁵¹ Cfr. Tacito, *Annali*, 13,30 e 14,56.

–una statua seduta sulla sella curule (cioè in veste di magistrato giurisdicente) posta nel portico dei Lentuli presso il teatro di Pompeo, con cui forse si intendeva onorare l’attività svolta da Saturnino in veste di proconsole nelle province dell’Impero Romano⁵².

1.23 Dunque un rappresentante di primissimo piano dell’aristocrazia senatoriale romana, con una lunghissima ed encomiabile carriera alle spalle durante la quale Volusio Saturnino aveva ricoperto incarichi e nomine di altissimo livello, tra le quali, non ultima, quella a far parte, fin dalla sua costituzione, dei *Sodales Augustales*⁵³ o *Sacerdotes Augustales* (Sacerdoti di Augusto), il collegio sacerdotale istituito dall’imperatore Tiberio nel 14 d.C. per il culto del Divo Augusto e della Gens Iulia⁵⁴.

Ma ciò non era ancora tutto, poiché, sul conto di Volusio Saturnino, Plinio il Vecchio ci riservava ancora una sorpresa. Nell’undicesimo libro della sua *Storia Naturale*, egli parlando del “sangue”, affermava che il suo flusso si poteva riscontrare tra i maschi, soltanto nell’uomo: in alcuni, egli affermava, fuoriuscendo da una narice o da entrambe, in altri dalle parti interiori, in molti dalla bocca in un periodo fisso, come recentemente era accaduto a Macrino Visco⁵⁵, ex pretore, e come tutti gli anni accadeva a Volusio Saturnino, prefetto della città, il quale con tutto ciò aveva superato addirittura i novant’anni:

“profluvium eius uni fit in naribus homini, multis per ora stato tempore, ut nuper Macrino Visco praetorio viro et omnibus annis Volusio Saturnino urbis praefecto, qui nonagensimum etiam excessit annum.” (Plinio, *Storia Naturale* 11,90,223).

1.24 Ecco dunque che Volusio Saturnino non solo era “un uomo illustre”, “sacerdote del tempio” e “compagno nella cosa pubblica”⁵⁶ dell’imperatore, come il Volusiano della leggenda, ma tra le sue molte qualità, ne possedeva anche una che lo avvicinava, e per così dire lo rendeva simile, alla donna “*quae erat in profluvio sanguinis*” (Mc 5,25 Vulgata). Anzi questo elemento sembrava fornire proprio il motivo, non dichiarato, ma determinante, che nella leggenda sottostava alla scelta di Volusiano: l’imperatore Tiberio non avrebbe potuto scegliere un inviato migliore per una missione che avrebbe comportato, tra l’altro, un’indagine sulla donna che era stata guarita da un flusso di sangue, un “emorroisso” per cercare l’emorroissa.

⁵² Orlandi, Silvia, “*Statuae in publico positae*”: *Gli onori a L. Volusio Saturnino e il problema della porticus Lentulorum*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (1995): 259-268, con bibliografia.

⁵³ CIL III, 2975.

⁵⁴ Sull’esempio dei *Sodales Titii*, creati da Romolo (Tacito, *Annali*, 2, 83) o da Tito Tazio (Tacito, *Annali*, 1, 54), il collegio era composto da 21 sacerdoti estratti a sorte tra i maggiori esponenti della nobiltà, ai quali si aggiunsero Tiberio, Druso, Claudio e Germanico (Tacito, *Annali*, 1, 54).

⁵⁵ Nulla sappiamo di questo Macrino Visco al di fuori di quello che ci dice Plinio. Su Volusio Saturnino cfr. anche Plinio il Vecchio, *Storia naturale*, 7,62 e 156.

⁵⁶ Un suggerimento del De Feis secondo il quale l’espressione “*ex comite rei publicae privatus*”, rimasta oscura per il Dobschütz, poteva trovare un’adeguata spiegazione interpretandola come “*ex comes rerum privatarum*” (una figura di funzionario imperiale, creata probabilmente da Costantino I, che si occupava di gestire le proprietà dell’imperatore: la *res privata principis*), non ha trovato per il momento nessun riscontro. Cfr. L. de Feis, *Del monumento di Paneas*, cit., p. 183, nota 3.

1.25 Le conclusioni di tutte queste significative coincidenze si traevano da sole: non era possibile che il nobile senatore romano Lucio Volusio Saturnino fosse il personaggio storico ispiratore del Volusiano della Cura Sanitatis Tiberii? La risposta non poteva che essere affermativa. Naturalmente sarebbero occorsi studi ulteriori, ma visti gli elementi raccolti, l'ipotesi non sembrava affatto insostenibile, anzi sembrava già comportare un immediato ed interessante sviluppo.

Se infatti era possibile, seppur in via ipotetica, identificare con L. Volusio Saturnino il personaggio storico che aveva ispirato il Volusiano della leggenda, non sarebbe stato possibile, allo stesso modo, seguendone le tracce, identificare anche tutti gli altri protagonisti della Cura Sanitatis Tiberii?

Il problema era di per se affascinante e decisi quindi di affrontarlo in maniera diretta. Puntai l'obiettivo su quel "Marco" che, nella leggenda, indicava a Volusiano il nome della donna che possedeva il ritratto di Gesù, Veronica appunto. Chi poteva essere questo Marco in possesso di informazioni così riservate, e persona, così in vista, da avere accesso addirittura ad un inviato dell'imperatore in missione ufficiale? Ovviamente cercare d'identificare un personaggio storico sulla scorta del solo *praenomen* di un personaggio leggendario era un'impresa a dir poco impossibile; tuttavia il nostro Marco conosceva Veronica e questo costituiva un legame inscindibile tra i due. Indagare sulle donne altolocate, vissute all'epoca di Tiberio, il cui nome era Veronica o meglio Berenice⁵⁷, era l'unica strada da prendere, dunque quella giusta.

Se ora si sgombra il campo da tutte le regine tolemaiche e seleucide e da tutte le principesse reali di Cirenaica e d'Egitto con questo nome e che nulla hanno a che vedere con la nostra leggenda, si troverà che le uniche Berenice che rimangono sono quelle appartenute a quell'inestricabile groviglio genealogico che costituisce la dinastia di Erode il Grande:

Berenice (? - ante 23 a.C.), figlia di Costobaro, governatore dell'Idumea, e di Salome, sorella di Erode il Grande il quale ne mise a morte il padre nel 28/27 a.C., con l'accusa di tentato complotto. Nel 18/17 a.C., Berenice sposò il cugino Aristobulo, figlio di Erode il Grande e della principessa asmonea Mariamne; i due ebbero quattro figli, Agrippa (Erode Agrippa I), Erode (Erode di Calcide), Erodiade e Mariamne. I rapporti tra Aristobulo e Berenice, però, non furono buoni, in quanto il giovane, discendente della famiglia regale degli Asmonei, che aveva regnato per un secolo sulla Giudea, considerava la moglie una donna del popolo, che per di più era idumea di stirpe, e dunque appartenente ad un popolo solo recentemente convertitosi forzatamente al giudaismo. Berenice riportò questo atteggiamento alla madre Salome, la quale divenne nemica di Aristobulo e di suo fratello Alessandro; col sostegno del primo figlio di Erode, Antipatro, convinse il sovrano che i due figli asmonei complottavano contro di lui, e Alessandro e Aristobulo furono condannati a morte nel 7 a.C.⁵⁸[65]. Successivamente Berenice sposò Teudione⁵⁹, fratello di Doride (prima moglie di Erode e madre di Antipatro), ma anche questo sposo fu coinvolto in un complotto contro

⁵⁷ Veronica: dal greco macedone *Berenike*, derivato a sua volta dal greco antico Φερενικη (*Pherenike*). È composto dalle radici φερω (*phero*, "che porta", da *pherein*, "portare") e νικη (*nike*, "vittoria"), e significa quindi "colei che porta la vittoria", "apportatrice di vittoria". Il nome della donna traslato in latino come Veronica fu interpretato con una paronomasia come 'vera icona'. Cfr. E. De Felice, *Dizionario dei nomi italiani*, Milano, Mondadori, 1986, p. 89, s.v. Berenice.

⁵⁸ Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche* 18: 5, 94. 16, 1, 2, e 1, 4; 16, 1, 7 e 16, 3; Flavio Giuseppe, *Guerra Giudaica* 1, 23, 1 e 1, 24, 3.

⁵⁹ Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche* 17, 1, 1, id. *Guerra Giudaica* 1, 28, 1.

Erode, organizzato da Antipatro, e fu probabilmente messo a morte nel 4 a.C.⁶⁰. Quello stesso anno, Erode morì. Berenice seguì Archelao, figlio ed erede di Erode, a Roma, alla corte di Augusto, dove il successore di Erode si recò con Salome e con la cognata a farsi confermare il trono. Berenice non tornò in Giudea, ma si stabilì a Roma, presso la corte imperiale, facendo crescere il figlio Agrippa insieme a Druso minore, figlio di Tiberio, e al futuro imperatore Claudio; Berenice divenne in particolare amica di Antonia minore⁶¹, moglie di Druso maggiore. Morì probabilmente poco prima del 23 a.C..

Berenice (28/29 dC – post 81), figlia di Erode Agrippa I, sposò in prime nozze Marco Giulio Alessandro, figlio dell'alabarca di Alessandria d'Egitto Tiberio Giulio Alessandro Maggiore⁶², quindi lo zio paterno Erode di Calcide dal quale ebbe due figli, Bereniciano ed Ircano⁶³. Rimasta vedova a soli vent'anni visse per qualche tempo alla corte del fratello Erode Agrippa II, tetrarca di Calcide, destando scalpore per una supposta relazione incestuosa tra i due⁶⁴. Quando lo scandalo divenne pubblico, Berenice, per mettere a tacere le maligne voci di un incesto, riuscì ad indurre il re Polemone II di Cilicia a sposarla e a sottoporsi alla circoncisione. Il matrimonio probabilmente avvenne dopo il 64; la principessa non resistette a lungo a fianco di Polemone, ma ritornò dal fratello⁶⁵. Invaghitasi successivamente del generale Tito lo raggiunse a Roma nel 79, quando, alla morte di Vespasiano, salì al potere. Tuttavia malelingue costrinsero i due a lasciarsi⁶⁶.

Berenice (nata poco dopo il 50 dC-?), era la figlia di Mariamne, figlia di Erode Agrippa I, e di Giulio Archelao. Dopo il divorzio dei suoi genitori, visse con la madre ad Alessandria⁶⁷.

Come risulta evidente, l'uomo che costituisce l'anello genealogico tra tutte e tre queste donne essendo: figlio della prima, padre della seconda e nonno della terza, era il re Agrippa I di Giudea il cui nome completo, essendo cittadino romano, era **Marco Giulio Agrippa**.

Agrippa I (Marco Giulio Agrippa). – Re della Giudea, vassallo di Roma, figlio di Aristobulo (figlio di Erode il Grande) e di Berenice, nacque nel 10/9 a. C., e fu educato in Roma. Egli trascorse parte in Italia e parte in Palestina la sua giovinezza dissipata e piena di avventure. Un periodo di vita fortunata s'iniziò per lui quando, alla morte di Tiberio (37 d. C.), gli successe Caligola, a lui legato da vincoli di amicizia e da sentimenti di gratitudine: il nuovo imperatore gli diede un territorio in Siria e titolo di re. Recatosi in Siria per ordinare lo stato (38), A. ebbe da Caligola nuovi territori: la Galilea e la Perea; ritornò quindi a Roma per ottenere da Caligola la revoca dell'ordine di collocare l'effigie imperiale nel tempio di Gerusalemme; ucciso Caligola dai pretoriani (41 dC), contribuì all'elezione di Claudio, e ne ebbe in compenso la Giudea: così divenne signore di tutto il paese su

⁶⁰ Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche*, 17, 4, 2, e *Guerra Giudaica*, 1, 30, 5.

⁶¹ Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche*, 17, 9, 3, e *Guerra Giudaica*, 2, 2.

⁶² Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche*, XIX 5.1; cfr. Ilan, Tal (1992). "Julia Crispina, Daughter of Berenicianus, a Herodian Princess in the Babatha Archive: A Case Study in Historical Identification.". *The Jewish Quarterly Review*, New Ser. (University of Pennsylvania Press) 82 (3/4): 361–381.

⁶³ Flavio Giuseppe, *Guerra Giudaica*, 2, 21.

⁶⁴ Macurdy, Grazia H. (1935). "Julia Berenice". *L'American Journal of Philology* (The Johns Hopkins University Press), 56 (3), 246-253.

⁶⁵ Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche*, XX 7.3; Giovenale, *Satire VI*.

⁶⁶ Cassio Dione, *Storia Romana*, LXV, 15.

⁶⁷ Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche*, XX, 7, 1.

cui aveva dominato Erode. Sia nella vita privata, sia in quella pubblica, si mostrò, dopo la sua assunzione al trono di Giudea, scrupoloso nell'osservanza della legge ebraica, e per questo e per la mitezza del suo carattere si acquistò la simpatia del popolo giudaico. Fuori dei confini della Giudea, non disdegnò l'ellenismo: delle sue monete, quelle coniate in Gerusalemme non portano immagini, quelle coniate altrove portano la sua effigie o quella dell'imperatore. Egli perseguì i capi del movimento cristiano, iniziò nella capitale opere di fortificazione, che poi furono interrotte per ordine dei Romani, e fece il tentativo, mandato pure a vuoto dai Romani, di formare una lega dei principi vassalli di Roma. A. morì improvvisamente nel 44 a Cesarea di Palestina, e lasciò due figli e tre figlie⁶⁸.

Negli anni in cui è ambientata la missione di Volusiano, Marco Giulio Agrippa, ancora un privato cittadino, viaggiava relativamente spesso tra Roma e Palestina e poteva senz'altro essere presente a Gerusalemme per incontrare l'inviato di Tiberio.

Ma se questo Agrippa era colui che si nascondeva dietro il Marco della Cura Sanitatis Tiberii, chi poteva celarsi dietro Veronica (Berenice)? Certamente nessuna di quelle citate, sebbene ne portassero il nome: la prima perché già defunta all'epoca della missione di Volusiano; la seconda perché ancora una bambina, essendo nata nel 28/29 dC; la terza perché non ancora nata. La donna che stavamo cercando era un'adulta che doveva avere una qualche relazione importante con questo nome. Ebbene questa donna esisteva e i documenti storici ce ne avevano tramandato anche il nome, era Cipro, la moglie di Marco Giulio Agrippa: nuora della prima Berenice, madre della seconda e nonna della terza.

Sembrava un'ipotesi temeraria se non addirittura stravagante, ma come affermava il celebre investigatore privato Sherlock Holmes, e come avremo modo di constatare nel seguito: «eliminato l'impossibile, ciò che resta, per quanto improbabile che sia, deve essere la verità.»⁶⁹

⁶⁸ Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes*, 3^a-4^a ed., Lipsia 1901, pp. 549-564; Rosenberg, in Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, X, coll. 143-146.

⁶⁹ Arthur Conan Doyle, *Il segno dei quattro*, Newton Compton, 1993, 2^a ed., cap.VI, p. 158. Questa frase di Sherlock Holmes, rivolta all'amico e aiutante (nonché narratore delle sue avventure) Watson, racchiude la logica deduttiva del grande investigatore ed è uno dei cardini portanti del suo metodo investigativo. Gli altri sono: un'enorme capacità d'osservazione, una mente puramente logica e un bagaglio di conoscenze tra le più svariate.

CAPITOLO 2

Premessa

2.1 Nel linguaggio giuridico moderno, si definisce “indagata” una persona sottoposta a indagini o investigazioni ad opera di un organo inquirente, in ordine ad un addebito non ancora tradotto in formale imputazione. Nell’ambito delle cosiddette *indagini preliminari*, un’attività investigativa di primaria importanza è quella volta a conseguire l’identificazione della persona indagata a cui è preordinata la possibilità di procedere, ove occorra, a *rilevi dattiloscopici, fotografici, antropometrici, ecc.*

La nostra ricerca, intesa a verificare l’ipotesi che l’emorroissa evangelica e Cipro, la moglie del re Agrippa I, siano la medesima persona, è qualcosa di molto simile e poiché è ben evidente, come ogni soggetto umano sia caratterizzato da particolarità psico-fisiche del tutto singolari, e sia al centro di una fitta rete di relazioni interpersonali ed ambientali che lo distinguono da ogni altro e, addirittura, lo rendono unico e irripetibile, è chiaro che un’indagine, volta a stabilire la possibile identità di due persone, si dovrà articolare in due momenti diversi. Il primo, costituito essenzialmente dalla raccolta e dall’analisi di tutti gli elementi storico-documentali atti ad individuare e a identificare ciascuno dei due personaggi; il secondo, rappresentato invece dal confronto puntuale dei due insiemi di elementi raccolti.

Inoltre è anche chiaro che il risultato di questo confronto sarà tanto più accettabile, e quindi storicamente fondato, quanto più saranno attendibili i dati acquisiti e che, laddove il loro confronto consentisse di illuminare aspetti prima oscuri dei due individui presi singolarmente, ciò fornirà un ulteriore elemento di prova a sostegno della nostra ipotesi e cioè che si tratta della medesima persona. In definitiva, il lavoro consisterà nella stesura di un profilo, anagrafico, storico e psicologico dei due personaggi al termine del quale dovremmo poter essere in grado di redigere su ciascuno una sorta di “scheda segnaletica” del tipo di quelle utilizzate dalla polizia giudiziaria nei casi di persone scomparse o indagate.

Tuttavia, per quanto riguarda specificamente l’emorroissa, occorrerà affrontare una questione preliminare. Infatti come nel nostro sistema giuridico, ancor prima dell’identificazione, è richiesta l’*esistenza in vita* della persona indagata (senza di cui sarebbe impedito il passaggio alla fase processuale, comportando l’archiviazione immediata del procedimento), così anche per la donna emorragica sarà necessario stabilire se si tratta di un personaggio storico oppure di una figura puramente letteraria.

Lo richiede la natura stessa delle fonti a nostra disposizione su questa donna costituite, come si è visto, dai tre vangeli sinottici e dalle tradizioni ad essi collegate che abbiamo incontrate nelle pagine precedenti. Sono questi documenti storici attendibili? Come possiamo delineare una ricostruzione dei fatti coerente attraverso tre redazioni evangeliche simili, ma per alcuni aspetti divergenti?

Il problema naturalmente è legato e reso ancor più complicato a causa della pre-comprensione, o del pre-giudizio, con cui un ricercatore si accosta alla figura storica di Gesù.

2.2 Naturalmente, non affronteremo, neppure in maniera sintetica, l’affascinante problema sollevato dal valore storico dei vangeli e dal ritratto di Gesù che da essi ne emerge. Più semplicemente, ci

limiteremo invece ad assumere come punto di riferimento ciò che, riguardo ai vangeli, ha scritto J.P. Meier: «I quattro vangeli canonici risultano essere gli unici ampi documenti contenenti significativi blocchi di materiale rilevante per una ricerca sul Gesù storico»⁷⁰. Se ciò è vero, come anche noi pensiamo, in che modo possiamo essere certi della loro affidabilità come testimoni della tradizione apostolica da cui traggono origine? Diversi elementi ci permettono di rispondere positivamente a questa domanda. Tra i criteri di autenticità storica impiegati dagli studiosi nell'esame dei vangeli quelli più utilizzati sono: 1) criterio della attestazione molteplice; 2) criterio della continuità; 3) criterio della discontinuità.

In base al primo criterio si può considerare come autentico un dato evangelico solidamente attestato da tutte le fonti dei vangeli e presente anche in altri scritti del Nuovo Testamento. Questo criterio è comunemente usato dagli storici: una testimonianza concorde proveniente da fonti diverse e non sospette di essere collegate intenzionalmente fra di loro, merita di essere riconosciuta come autentica. In questo senso il caso dell'emorroissa, con le sue diverse attestazioni, è esemplare.

Il secondo criterio, detto anche di conformità o coerenza, evidenzia come l'intero materiale evangelico, e per quanto riguarda il nostro caso specifico, la pericope dell'emorroissa, corrisponda perfettamente alla complessa situazione (geografica, storica, sociale, culturale, religiosa) di Israele al tempo della comparsa di Gesù. Questo fatto è un indubbio segno di autenticità: è infatti impossibile che si sia potuto inventare un insieme di dati così considerevoli e così complessi. Quando vengono redatti i vangeli, il mondo della realtà femminile che traspare nel racconto della donna emorragica, il contesto palestinese in cui è vissuta è del tutto scomparso, con la distruzione di Gerusalemme; eppure i Vangeli danno un quadro di quel mondo estremamente esatto e preciso che essi non potevano conoscere se non attraverso antiche testimonianze.

Infine il criterio di discontinuità mette in evidenza la grande novità del messaggio di Gesù rispetto alla cultura religiosa del suo tempo e permette di osservare che i Vangeli hanno conservato materiale arcaico non più chiaro e adatto al tempo in cui essi venivano scritti. Anche a questo proposito l'episodio dell'emorroissa, con le sue problematiche legate alle regole di purità e all'atteggiamento trasgressivo sia della donna che di Cristo medesimo, risulta emblematico.

2.3 Questi fatti inducono a concludere che i Vangeli, benché siano stati redatti definitivamente alcuni decenni dopo la morte di Gesù, non si possono spiegare altrimenti se non con la chiara intenzione degli evangelisti di far conoscere ai lettori nella loro autenticità storica la figura e l'insegnamento di Gesù. I vangeli quindi in effetti sono sì memorie storiche, come del resto evidenzia il loro genere letterario, ma memorie scritte da autori credenti, sulla base della testimonianza di gente che, in origine, vide e credette, e in favore dell'esperienza di fede di ogni loro lettore. D'altra parte, immaginare di poter raggiungere la persona storica di Gesù spogliata di qualsiasi interpretazione, sia essa derivata dalla fede o meno, sarebbe semplicemente illusorio. E' l'illusione, a nostro parere, coltivata da una esegesi biblica che, dimenticando o trascurando che «l'uomo è un essere che interpreta, ed è dopo e sulla base della sua interpretazione che la realtà diventa realtà» (A. Gesché), è convinta che il vero Gesù storico non sia quello di cui narrano i Vangeli, bensì quello che, attraverso l'uso del metodo storico-critico, i ricercatori riescono a scoprire e a portare in luce. Da tutto ciò, possiamo allora concludere che i Vangeli, nonostante il loro carattere catechetico e la loro relativa distanza dagli avvenimenti che narrano, hanno un innegabile e documentato valore storico. Attraverso di essi noi abbiamo sicuro accesso a Gesù di Nazareth e con lui anche agli altri personaggi che lo hanno incontrato, come appunto la donna che perdeva sangue: l'emorroissa.

⁷⁰ J.P. Meier, *Un ebreo marinale. Ripensare il Gesù storico*, I, Queriniana, Brescia 2001, p.155.

Le coordinate spazio-temporali della guarigione dell'emoirroissa

2.4 Stabilire il luogo e il tempo in cui è avvenuta la guarigione dell'emoirroissa è naturalmente di vitale importanza al fine di tracciare un "segmento biografico", storicamente attendibile, della vita di questa donna.

Purtroppo il grado di attendibilità che è possibile raggiungere in questo caso non è pari a quello che avremmo desiderato. Di fatto, coinvolgendo l'operato di Gesù, i problemi sollevati e l'attendibilità delle soluzioni proposte sono identici a quelli posti agli storici dalla biografia della vita di Cristo. Ad ogni modo, riguardo al luogo, i pareri sono generalmente concordi. Malgrado infatti nel testo evangelico non si faccia riferimento a nessuna località specifica, la maggior parte dei commentatori pensa a Cafarnao e non ci sono evidenti motivi per sollevare obiezioni⁷¹.

Riguardo invece alla cronologia dell'evento le opinioni si fanno più sfumate e problematiche.

Tuttavia, viste le premesse, senza entrare minimamente nella foresta delle ipotesi tuttora al vaglio degli studiosi, ci atterremo senz'altro ad una scansione temporale dei fatti che potremmo definire "tradizionale" e che, per comodità del lettore, cercheremo di illustrare sinteticamente⁷².

⁷¹ Schmidt vorrebbe spostare la storia a Betsaida, sulla riva nord-orientale del lago di Tiberiade. Egli infatti è convinto, ma su basi insufficienti, che l'espressione *eis to peransia* un elemento formale che fa sempre riferimento alla sponda orientale: cfr. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*. Trowitzsch, 1919, p. 145.

⁷² Cfr. Pietro Vanetti, *Il Vangelo, unificato e tradotto dai testi originali* (schema cronologico). Con la collaborazione di Alfonso Mattedi, Fabio Bertoli, Gabriele Casolari, Nereo Venturini. Presentazione di Alberto Vaccari. Missioni. 1961. Naturalmente siamo ben consapevoli dei limiti, dei problemi e delle critiche a cui presta il fianco il tentativo di ricostruire un quadro cronologico della vita di Gesù. John P. Meier, alla fine del primo volume del suo monumentale lavoro "Un ebreo marginale" ce ne offre un'ampia sintesi che, per comodità del lettore e per completezza d'informazione, riportiamo integralmente: "Gesù di Nazaret nacque più verosimilmente a Nazaret e non a Betlemme nel 6 o 7 a.C. circa, qualche anno prima della morte del re Erode il Grande (4 a.C.). Dopo un'educazione non straordinaria in una famiglia devota di contadini giudei nella bassa Galilea, fu attratto dal movimento di Giovanni Battista, che cominciò il suo ministero nella valle del Giordano verso la fine del 27 d.C. o all'inizio del 28. Battezzato da Giovanni, subito, per conto suo, Gesù cominciò, agli inizi del 28, il suo ministero pubblico, quando aveva circa trentatré o trentaquattro anni. Alternò regolarmente la sua attività tra la nativa Galilea e Gerusalemme (inclusa l'area circostante della Giudea), salendo alla città santa per le grandi feste, quando grandi folle di pellegrini potevano garantire un uditorio che altrimenti non avrebbe potuto raggiungere. Questo ministero si protrasse per due anni e pochi mesi. Nel 30 d.C., mentre Gesù era a Gerusalemme per l'approssimarsi della festa di pasqua, evidentemente ebbe la sensazione che la crescente ostilità delle autorità del tempio di Gerusalemme nei suoi confronti stesse per raggiungere il culmine. Celebrò un solenne banchetto di addio con il gruppo più ristretto dei suoi discepoli un giovedì sera, il 6 aprile secondo il nostro computo moderno, l'inizio del quattordicesimo giorno di nisan, il giorno della preparazione di pasqua, secondo il computo liturgico giudaico. Arrestato nel Getsemani nella notte tra il 6 e il 7 aprile, dapprima fu esaminato da alcuni capi giudei (meno verosimilmente dall'intero sinedrion) e poi consegnato a Pilato venerdì, 7 aprile di buon mattino. Pilato, rapidamente, lo condannò a morte per crocifissione. Dopo essere stato flagellato e schernito, Gesù fu crocifisso, fuori Gerusalemme, nello stesso giorno. Morì la sera di venerdì, 7 aprile 30. Aveva circa trentasei anni. È sullo sfondo di questa scarna griglia cronologica che ora cercheremo di comprendere ciò che Gesù di Nazaret disse e fece durante quei due brevi anni, capaci di cambiare il mondo, e che lo condussero alla morte. Una cosa dovrebbe colpire il lettore quasi immediatamente, leggendo questo riepilogo. Quasi tutte le date – anche quelle approssimative – sono concentrate all'inizio e alla fine della vita e/o del ministero di Gesù. Una volta iniziati i due anni di ministero, siamo ampiamente nelle tenebre, dal punto di vista cronologico. Sottolineo questo punto negativo poiché spesso molti esegeti, dopo aver illustrato un certo schema cronologico come quello precedente, procedono riempiendo il vuoto esistente del ministero pubblico con una tavola di avvenimenti disposti in successione lineare sulla base di Giovanni e dei sinottici, avvenimenti mescolati insieme secondo una disposizione armonizzante e forniti di date ipotetiche. A volte è lo schema del vangelo secondo Giovanni a fornire il modello complessivo, a volte quello dei sinottici e a volte è un miscuglio di entrambi. È, naturalmente, una forte soddisfazione intellettuale poter individuare con esattezza dove fosse Gesù durante i singoli momenti di un determinato anno, tuttavia non disponiamo di una solida base per una ricostruzione così dettagliata della cronologia del ministero pubblico. L'obiezione fondamentale a tutti questi tentativi è che non tengono conto delle intuizioni basilari della critica della forma e della redazione. Come William Wrede (W. Wrede, *Das*

La cronologia della vita di Cristo

2.5 Anche se le conoscenze in nostro possesso sono a tutt'oggi migliorate in rapporto al passato, ricostruire la vita di Gesù Cristo non è facile. Come è noto, se noi cerchiamo di ricostruire un quadro cronologico con date certe e inconfutabili, con riscontri di autori pagani senza sospetti, con documenti e manoscritti contemporanei, si rimane delusi, perché la cronologia di Gesù non potrà mai essere pienamente esaustiva, e si presterà sempre ad obiezioni, a correzioni e a dubbi. Gli agiografi, che hanno scritto il Nuovo Testamento, pur rendendosi conto, naturalmente come uomini di fede, che ci sarebbero stati molti che avrebbero negato i fatti, i detti e la vita di Gesù, Figlio di Dio e vero uomo “venuto nella carne” (cfr. 2 Gv 1,7), non si sono dati l'obiettivo di presentare la vita, le azioni, le parole, la morte e la resurrezione di Gesù, descrivendoli con pignoleria cronachistica, come un qualunque storico dei nostri giorni avrebbe desiderato. Essi non potevano certo anticipare le infinite obiezioni che nei secoli seguenti sarebbero state sollevate, come ad esempio quelle dei razionalisti del XVIII secolo, con la loro idea romantica di storia. Naturalmente

Messiasgeheimnis in den Evangelien: zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969⁴, originariamente 1901, [trad. it., *Il segreto messianico nei vangeli*, D'Auria, Napoli 1955]) e Karl Ludwig Schmidt (K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung.* Trowitzsch, 1919) hanno mostrato agli inizi del XX sec., l'attuale successione degli avvenimenti, la cornice temporale e geografica che attorniano le pericopi e i capitoli, il fluire della narrazione e la 'trama': tutti questi elementi sono in gran parte opera del singolo evangelista o di qualche compilatore delle tradizioni evangeliche da cui l'evangelista dipendeva. Eccetto il caso speciale del racconto della passione, in cui molti avvenimenti singoli hanno senso solo come parti di un tutto ordinato, molti racconti e detti del ministero di Gesù, probabilmente, circolarono dapprima senza una successione cronologica globale, in realtà senza alcuna precisa collocazione nel tempo o nello spazio. Come ho chiarito in questo capitolo, non penso che incastonata nel vangelo secondo Giovanni abbiamo la reminiscenza storica che Gesù regolarmente si recasse a Gerusalemme per le grandi feste e che si fosse trovato là per diverse feste di pasqua. Di fatto, la presentazione di Giovanni è solo ciò che il senso comune si aspetterebbe in ogni caso. Sarebbe strano, infatti, che agli inizi del I sec. d.C. un giudeo palestinese con forti interessi religiosi non andasse regolarmente a Gerusalemme per le feste di pellegrinaggio. Al di là del vago e per nulla sorprendente dato dei pellegrinaggi regolari di Gesù a Gerusalemme, l'ordine degli avvenimenti e dei detti in Giovanni è comunque altrettanto teologicamente motivato che nei sinottici: di fatto, molti direbbero ancor più. Utilizzare Giovanni o i sinottici come una griglia cronologicamente attendibile per i distinti avvenimenti del ministero pubblico significa confondere la maestria teologica con il fatto storico. Per esempio, non siamo in grado di determinare se l'inizio del ministero di Gesù fu effettivamente segnato da una festa di nozze a Cana (Gv 2,1-11), o da un discorso e un esorcismo nella sinagoga di Cafarnao (Mc 1,23-28), o da un discorso nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30), o dal discorso del monte (Mt 5-7), o da tutti questi fatti, o da nessuno di essi. La collocazione di questi avvenimenti e discorsi programmatici all'inizio del ministero pubblico in ogni vangelo è probabilmente dovuta alla consapevole decisione di ogni evangelista. Abbiamo qui una delle principali ragioni per cui una 'vita di Gesù' (nel senso di una moderna biografia) non può essere scritta, neppure se restringiamo quella 'vita' al suo ministero pubblico e alla sua morte. Come è possibile scrivere una biografia, anche una biografia parziale che copra solo gli anni significativi della 'vita' di una persona, se non si può scoprire la successione dei fatti se il flusso storico del prima e del dopo, della causa e dell'effetto, rimane inconoscibile? Con questi brevi cenni, ho cercato di esporre il motivo per cui la maggior parte dei capitoli del secondo volume di quest'opera sarà ordinata non secondo una struttura cronologica, ma in base agli argomenti principali, per es., proclamazione del regno di Dio, parabole, attitudine di Gesù nei confronti della legge mosaica, guarigioni e così via. Una volta lasciati gli avvenimenti iniziali intorno a Giovanni Battista e al battesimo di Gesù, e fino agli avvenimenti che portano allo scontro finale in Gerusalemme nel 30 d.C., non possiamo propriamente parlare di prima e di dopo, se non in pochi rari casi. Torniamo alla nostra immagine dei pezzi di un mosaico che dobbiamo mettere insieme come meglio possiamo. Ancora, in un altro senso, c'è un certo dinamismo di causa ed effetto, di prima e di dopo, che pervade il nostro progetto nel suo insieme. Qualunque sia l'ordine esatto degli avvenimenti e dei detti di Gesù, nel complesso precedono e qualche volta fanno precipitare il confronto finale con i suoi nemici in Gerusalemme, culminante nella sua crocifissione. Il criterio della morte violenta di Gesù, anche se non risolve singoli problemi di cronologia o di autenticità, fornisce però un filo che corre diretto verso la fine.” (J. P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*: vol. I. *Le radici del problema e della persona*, Queriniandrea, Brescia 2001 (orig. 1991), pp. 411-414).

ci sono delle indicazioni storiche e geografiche ben chiare (come esigerebbe il pensiero moderno!), ma sono assai limitate.

La scarsità di questo tipo di indicazioni e il fatto che ci siano ampi spazi vuoti e bui, in fin dei conti rendono gli evangelisti più credibili. Si vede chiaramente che questi non costruiscono “a tavolino” una cronologia della vita di Gesù; si preoccupano però di darne una collocazione spazio-temporale reale, proprio perché, nell’ottica di fede, il Verbo si è fatto carne nello spazio e nel tempo, cioè in un ben preciso momento della storia. Queste poche indicazioni cronologiche – forse più credibili proprio per il fatto che non fanno parte di un sistema artificiale – ci permettono di dedurre con buona verosimiglianza un’impalcatura cronologicamente attendibile della vita di Gesù.

Note iniziali

2.6 A) L’inizio dell’era cristiana fu ritardato di quattro anni per un errore di calcolo attribuito al monaco scita Dionigi il Piccolo, morto nel 556, il quale ha datato nell’anno 754 dalla fondazione di Roma la morte di Erode il Grande. Si sa invece con certezza che il re Erode morì a Gerico ai primi di aprile del 750, dopo sei mesi di atroce malattia. Certo non era malato, né morto, quando diede le dovute indicazioni ai magi e ordinò la strage dei bambini al di sotto dei due anni di Betlemme, quando si accorse di essere stato beffato dai magi, che non ritornarono da lui per dargli notizie intorno al bambino Gesù (cfr. Mt 2,1-18).

La nascita di Gesù deve essere avvenuta almeno un anno e mezzo prima della morte di Erode, cioè nel 748 di Roma o nel 747 (6-7 a. C.). Questa data coincide bene con l’editto di Augusto e il censimento di Quirino, ricordati da Luca (Lc 2, 1-2).

In forza di altri documenti (la lapide di Venezia) si sa che sotto Quirino, che governò, come legato imperiale in Siria, dall’11 all’8 a. C., ebbe inizio il censimento, le cui operazioni poterono durare uno o due anni. Il censimento in cui sono coinvolti Giuseppe e Maria sarebbe quindi quello dell’8 a.C., ma sarebbe errata l’informazione fornita dall’autore del vangelo in quanto in quel periodo il governatore della Siria-Cilicia era Senzio Saturnino. Tuttavia, se si considera il fatto che tra i funzionari con poteri delegati dal governatore vi era anche Quirinio, con incarico di reggente speciale per l’amministrazione di quella provincia, in quanto il governatore era impegnato sul fronte armeno, è comprensibile che venga fornita questa informazione, che dimostrerebbe almeno in linea di principio l’attendibilità storica della fonte di Luca, in quanto l’autore può non aver tenuto conto di questa “sfumatura”.

B) – Un altro cenno cronologico ci è offerto da Luca all’inizio del ministero di Gesù: “Era l’anno quindicesimo dell’impero di Tiberio” (Lc 3,1). Nel gennaio del 765 di Roma (12 d.C.), Tiberio veniva associato da Augusto al governo dell’impero. Due anni dopo, il 19 agosto 767 di Roma (14 d.C.), Augusto moriva. Da quale di queste due date si deve computare il quindicesimo anno? Nel primo caso si arriva al 779 di Roma (26 d.C.), nel secondo al 781 di Roma (28 d.C.).

Probabilmente Luca computò secondo il metodo orientale, cioè dalla morte di Augusto, e calcolò come un anno l’intervallo fra la morte dell’imperatore e l’inizio del nuovo anno civile, fissato, come per noi, al primo gennaio. Allora il quindicesimo anno di Tiberio inizia dal 10 ottobre del 780 di Roma (27 d.C.). Gesù, nato nel 6 o 7 a.C., avrebbe ricevuto il battesimo da Giovanni Battista negli ultimi mesi del 27 d.C. e avrebbe dato inizio al suo ministero i primi mesi del 28, avendo circa trent’anni (Lc 3, 23), frase assai elastica, che permette di arrivare sino ai 33 o 34 anni.

C) – Giovanni ricorda tre Pasque: la prima all’inizio del ministero, poco dopo il battesimo (Gv 2,13); la seconda a metà della predicazione (Gv 6,4); la terza in occasione della morte (Gv 12,1); da ciò si deduce che il ministero di Gesù dovette durare due anni completi, indicati dalle tre Pasque, più qualche mese, quanti ne passarono tra il battesimo e la prima Pasqua.

D) – Tenendo dunque conto di quanto abbiamo detto sopra, ci atterremo al seguente quadro cronologico di riferimento i cui punti qualificanti sono:

- Nascita di Gesù: 747-748 di Roma (= 7-6 a.C.).
- Preparazione del Battista: dall’ottobre del 780 della fondazione di Roma (= 27d.C.) al gennaio del 781(= 28 d.C.).
- Battesimo e inizio del ministero: gennaio del 28 d.C.
- Prima Pasqua: 31 marzo del 28 d.C.
- Seconda Pasqua: 19 aprile del 29 d.C.
- Terza Pasqua e morte di Gesù: venerdì 7 aprile del 30 d.C.

Tavola cronologica⁷³

Anno 11-8 a.C. – 743-746 di Roma (Imperatore Augusto)

- Publio Sulpicio Quirino detiene la carica di legato in Siria.
- Iniziano le operazioni del censimento di tutto l’impero. (Lc 2,1-5).

Anno 8-7 a.C. = 747-748 di Roma

- gennaio-febbraio: annuncio dell’angelo a Zaccaria della nascita di Giovanni, detto il Battista.
- annuncio dell’angelo alla vergine Maria che sarà madre di Gesù, il Figlio di Dio.
- Maria “corre” dalla cugina Elisabetta.
- ottobre-dicembre nasce Giovanni, il Battista.

Anno 7-6 a.C. = 748-749 di Roma

- A Betlemme **nasce Gesù**. (Lc 1-2;)

Anno 7-6 a.C.= 748-749 di Roma

- Gesù è presentato al tempio;
- arrivano i magi e lo adorano;
- Giuseppe, Maria e Gesù fuggono in Egitto.
- Erode il Grande ordina la strage dei bambini di Betlemme dai 2 anni in giù (Mt 2).

Anno 4 a.C. = 750 di Roma

- Aprile-maggio: a Gerico Muore Erode il Grande (40-4 a.C.)
- I genitori con Gesù lasciano l’Egitto e vanno a vivere a Nazareth (Mt 2,19-23);
- dei figli di Erode: Archelao è etnarca della Giudea e della Samaria; Erode Antipa, tetrarca della Galilea e della Perea fino al 39 d.C.; Filippo, tetrarca dell’Iturea, Traconitide, Batanea, Gaulanitide. (Lc 3,1-2)

Anno 6 d.C. = 759 di Roma

- L’imperatore Augusto depone Archelao e lo spedisce nelle Gallie.
- La Giudea diventa provincia procuratoria romana, con Cesarea come capitale. Anna, figlio di Set, è sommo sacerdote (6?-15).

Anno 7 d.C. = 760 di Roma

⁷³ Nella presente cronologia quando dall’anno si passa a precisare il mese generalmente bisogna sempre attenersi ad una probabile approssimazione, il che non significa pura fantasia; per quanto riguarda l’ultima settimana e, in particolare, l’ultimo giorno della vita terrena di Gesù si arriva fino a stabilire l’ora degli avvenimenti

Gesù dodicenne va a Gerusalemme e resta tre giorni nel tempio (Lc 2,41-52); in questa occasione annuncia ai genitori la missione ricevuta da suo Padre, poi ritorna con i genitori a Nazaret e svolge il lavoro del padre putativo.

Gennaio 12 d.C. = 765 di Roma

Augusto associa al suo governo Tiberio;

19 Agosto 14 d.C. = 767 di Roma

Augusto muore – gli succede Tiberio. (Regnò dal 19 agosto 14 al 16 marzo 37).

Anno 17 d.C. = 770 di Roma

- Caifa eletto Sommo Sacerdote (Lc 3,2)
- Lisania diventa tetrarca dell'Abilene (Lc 3,1)

Anno 26 d.C. = 779 di Roma

– Ponzio Pilato nominato procuratore in Palestina (verrà rimosso e spedito nelle Gallie nel 36 d.C. e là morirà ucciso.)

Anno 27 d.C. = 780 di Roma

Ottobre – Giovanni Battista inizia la sua predicazione (Mt 3,1-6; Mc 1,1-6; Lc 3,1-6; Mt 3,7-10; Lc 3,7-9; Lc 3,10-14; Mt 3,11-12; Mc 1,7-8; Lc 3,15-18).

Anno 28 d.C. = 781 di Roma

Gennaio

Gesù riceve il battesimo (Mt 3,11-12; Mc 1,9-11; Lc 3,21-23a).

Gennaio-Febbraio

Gesù nel deserto digiuna ed è tentato da satana (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13).

Marzo

- Gesù chiama i primi discepoli
- Partecipa alle nozze di Cana, I° miracolo (Gv 1,35-51; Gv 2,1-12).

31 marzo: Prima Pasqua a Gerusalemme – Gesù scaccia i mercanti dal tempio (Gv 2,13-25).

Aprile

Gesù riceve la visita notturna di Nicodemo (Gv 3,1-21).

Estate

– Erode incarcera Giovanni Battista nella fortezza di Macheronte. (Mt 4,12; Mc 1,14; Lc 3,19-20; Gv 4,1-3): secondo Giuseppe Flavio (“Antichità Giudaiche”, XVIII, 116-119) per motivi di sicurezza; secondo il vangelo, invece, a causa di Erodiade, moglie di suo fratello Filippo, che Erode aveva presa in moglie.

- Gesù lascia la Giudea
- Incontra la samaritana (Gv 4, 4-42)
- Sceglie Cafarnaò, casa di Pietro, come centro della sua attività.
- Inizia la sua predicazione (Mt 4,13-17; Mc 1,14-15; Lc 4,14-15).
- Compie numerosi miracoli
- Chiama altri discepoli e forma il gruppo dei 12. (Mt 4,18-22; Mc 1,16-20; Lc 5,1-11).
- Primo scontro con i farisei.
- Pronuncia il discorso programmatico (Mt 5,1-12; Lc 6,17.20-26)

Novembre

– Gesù annuncia il Regno di Dio (o Regno dei Cieli) le parabole del regno (Mt 13).

Dicembre

- Gesù seda la tempesta sul lago (Mt 8,18-23-27; Mc 4, 35-41; Lc 8,22-25);
- Libera gli indemoniati di Gerasa (Mt 8,28-34; Mc 5,1-20; Lc 8,26-39).

Anno 29 d.C. = 782 di Roma

Gennaio

- **Gesù guarisce l'emorroissa – Risuscita la figlia di Giairo**
- Viene cacciato da Nazareth.

Febbraio

- Gesù istruisce i discepoli e li manda a predicare

Marzo

- I discepoli ritornano entusiasti dalla predicazione.
- Erode fa decapitare Giovanni Battista.
- Gesù moltiplica i pani per cinquemila uomini; (vogliono farlo re).
- Cammina sulle acque (incredulità dei discepoli).
- Pronuncia a Cafarnao il discorso sul pane di vita.

Aprile

Giorno 19: Seconda Pasqua a Gerusalemme.

- Gesù risana il paralitico della piscina di Betesda.
- Fa la sua apologia contro i farisei
- Lascia la Giudea per andare verso la Galilea

Giugno

- Gesù attraversa la Fenicia e la Decapoli
- Esaudisce la donna cananea e ne guarisce la figlia;
- Moltiplica una seconda volta i pani (Gv 6,1).

Luglio

- A Cesarea di Filippo, Pietro proclama Gesù figlio di Dio e Gesù gli promette il primato
- Dirigendosi verso la Galilea Gesù annuncia la sua passione.

Agosto

- Gesù si trasfigura davanti a Pietro, Giacomo e Giovanni sulla collina del Tabor
- Ritornato a Cafarnao dà alcune istruzioni.

Ottobre

- Gesù passa per la Perea
- Manda a predicare settantadue discepoli.
- Racconta la parabola del buon samaritano
- Fa visita a Marta e Maria
- Insegna il “Padre nostro” e parla della preghiera

giorno 15 Ottobre: Festa dei tabernacoli.

- Gesù nel tempio proclama la sua missione divina; i Giudei cercano di prenderlo, lui si nasconde.
- Decisioni del Sinedrio nei suoi riguardi
- Assolve una donna adultera

Dicembre

- Festa della Dedicazione (encenie) (Gv 7,10)
- Gesù ridona la vista a un cieco dalla nascita
- Proclama apertamente la sua divinità
- Lascia la Giudea per la Perea.

Anno 30 d.C. = 782 di Roma

Gennaio-Febbraio

- Gesù attorniato dai bambini e rimprovero ai Dodici;
- Pranza in casa d'un fariseo
- Compie numerose guarigioni. Narra la parabola dei convitati, della pecorella smarrita, della dramma ritrovata, del figlio prodigo, del fattore disonesto, di Lazzaro e il ricco epulone, degli operai dell'undecima ora.
- Guarisce dieci lebbrosi
- Annuncia la sua parusia (il suo ritorno come giudice alla fine dei tempi!)
- Parla della preghiera umile e fiduciosa.

Marzo

- Gesù risuscita l'amico Lazzaro (prova generale!)
- Si ritira ad Efraim
- Si fa invitare in casa del pubblicano Zaccheo

Aprile : 1-8: Ultima settimana.

SABATO 1

- Gesù è invitato in casa di Lazzaro a Betania, durante il banchetto, Maria profuma con aromi il capo e i piedi di Gesù.

DOMENICA 2

- Gesù entra trionfalmente a Gerusalemme
- uscendo dalla città sul far della sera la guarda dall'alto e piange sulla sua futura sorte;
- ritorna a Betania

LUNEDÌ 3

- Gesù ritorna a Gerusalemme
- Maledice il fico (che simboleggia il tempio).
- Scaccia i mercanti dal tempio
- di nuovo passa la notte a Betania

MARTEDÌ 4

- Gesù ritorna a Gerusalemme.
- Discute con i farisei, gli scribi e i sadducei, che non sanno replicare.
- Narra le parabole dei due figli mandati a lavorare nella vigna, dei vignaioli omicidi, del banchetto nuziale.
- Pronuncia il discorso escatologico e il giudizio universale .

MERCOLEDÌ 5

- Il Sinedrio decide di arrestare Gesù e cerca il modo migliore per non creare tumulti.
- Giuda offre la sua collaborazione.
- Gesù denuncia il mistero dell'incredulità dei Giudei.

GIOVEDÌ 6 aprile (14 nisan)

- al mattino Gesù manda Pietro e Giovanni in città per la cena pasquale

Ore 18-19 circa: Gesù celebra la cena pasquale.

Ore 19-20 circa: Gesù istituisce l'Eucaristia e s'intrattiene con gli apostoli, dando le ultime raccomandazioni e pregando il Padre per sé e per i suoi.

Ore 21 circa: Gesù con gli apostoli lascia il cenacolo e va al giardino del Getsemani dove intende passare la notte.

Ore 22 circa: Gesù inizia la sua agonia nell'orto e suda sangue.

Ore 23 circa: Gesù, tradito da Giuda, è arrestato e tradotto al palazzo del sommo sacerdote.

VENERDÌ, 7 Aprile 30 d.C. = 782 di Roma (cfr. Gv 19,31)

Ore 0-3 circa: Gesù compare davanti ai sommi sacerdoti Anna e Caifa

- È giudicato e condannato a morte per empietà-bestemmia.
- Pietro lo rinnega.

Ore 6 circa: Gesù compare nuovamente davanti al Sinedrio

– Giuda, disperato, va ad impiccarsi.

Ore 7-8 circa: Gesù è condotto al tribunale di Pilato per la prima volta con l'accusa di "farsi re".

Ore 8-9 circa: Pilato manda Gesù da Erode, che lo deride.

Ore 9-11 circa: Gesù compare per la seconda volta al tribunale di Pilato

– È flagellato e coronato di spine.

Ore 11 circa: Gesù è condannato alla morte di croce e sale al Calvario.

Ore 12 circa: Gesù viene crocifisso sul Golgota (=cranio).

Ore 15 circa: Gesù, emesso un forte grido, reclina il capo e muore.

Ore 16 – Giuseppe d'Arimatea chiede a Pilato il corpo di Gesù e Pilato ordina che venga accertata la morte di Gesù.

Ore 17 circa

– Il soldato romano trafigge il costato di Gesù con la lancia.

– Il corpo di Gesù viene tolto dalla croce e deposto in un sepolcro nuovo, situato lì vicino, di proprietà di Giuseppe D'Arimatea.

Ore 18.30 circa: tramonta il sole e inizia il sabato, durante il quale non si possono fare lavori.

SABATO 8

– Tutti osservano il riposo sabbatico.

DOMENICA 9 aprile 30 d.C.

– Gesù risorge dalla morte e dal sepolcro.

– Nella notte le guardie abbandonano il sepolcro (perché?) e vanno dai sommi sacerdoti per chiedere garanzie;

– i sommi sacerdoti si fanno loro garanti e pagano le guardie perché diffondano la diceria che i discepoli hanno portato via il cadavere di Gesù.

– Le donne alla mattina presto vanno al sepolcro per completare i riti della sepoltura del cadavere e trovano il sepolcro vuoto (le bende sono in terra, ma non il sudario che è posto in luogo diverso).

– ritornano in città per avvertire Pietro e i Dodici.

– Pietro e Giovanni vanno al sepolcro e constatano che il sepolcro è vuoto.

– partiti Pietro e Giovanni, Gesù appare a Maria Maddalena, che subito lo scambia per il padrone del giardino;

– Gesù appare alle donne;

– Sulla via di Emmaus appare a due discepoli (uno ignoto e l'altro di nome Cleofa)

– alla sera celebra la prima eucarestia a Emmaus;

– appare, quindi a Pietro e agli altri Apostoli nel cenacolo;

– appare poi a undici apostoli nel cenacolo, manca Tommaso (Lc 24,36; Gv 20,19).

DOMENICA 16 aprile 30 d.C.

– Gesù appare nel cenacolo ai Dodici e interpella l'incredulo Tommaso, che esprime la sua fede ("mio Signore e mio Dio").

CAPITOLO 3

La malattia dell'emorroissa (parte I)

3.1 La malattia, con il suo corteo di sofferenze, pone un problema agli uomini di tutti i tempi. La loro risposta dipende dall'idea che essi si fanno del mondo in cui vivono e delle forze che li dominano. Nel nostro mondo contemporaneo, ad esempio, la malattia viene concepita come una disfunzione dell'organismo che può essere guarita con una terapia biomedica adeguata, ammesso che si riesca a formulare una diagnosi esatta e che si abbiano i mezzi idonei. Di solito ciò che interessa è che la persona possa ritornare al più presto alla normalità e riprendere la sua attività lavorativa, i suoi rapporti sociali, i suoi hobby, nel più breve tempo possibile. Si tratta della malattia vista da una cultura caratterizzata dalla fiducia nella scienza, dall'efficientismo e dalla ricerca del piacere edonistico, ma non è (e non è stato) così in tutte la società. Se volgiamo lo sguardo al Vicino Oriente antico troveremo civiltà che consideravano la malattia come un vero e proprio flagello causato da spiriti malefici o mandato da divinità irritate per una colpa culturale. Per ottenere la guarigione si praticavano esorcismi destinati a scacciare i demoni, e si implorava il perdono degli dèi mediante suppliche e sacrifici; le letterature assira e babilonese ci hanno conservato numerosi formulari di ambedue le specie. In una simile realtà dominata da potenze oscure e misteriose è naturale che la medicina dipendesse innanzitutto dalla classe sacerdotale, ma che pure non fosse esente da forti legami e contiguità con il mondo della magia, della negromanzia, della divinazione e dei sortilegi⁷⁴. Bisognerà attendere lo spirito osservatore dei Greci per vederla svilupparsi in modo autonomo come una scienza positiva. Partendo da questo stato di cose, la visione biblica lascia da parte innanzitutto l'aspetto scientifico del problema e considera esclusivamente il significato religioso della malattia e della guarigione nel contesto di un mondo creato dalla sapienza di Dio e guidato dalla sua divina provvidenza⁷⁵.

3.2 “La salute è uno stato di completo benessere e non semplicemente l'assenza di infermità e malattia”⁷⁶. Così J. J. Pilch definisce il concetto di salute nella società mediterranea del I secolo d.C.. È una definizione che si adatta bene anche alla visione biblica veterotestamentaria in cui la salute suppone una pienezza di forza vitale, mentre la malattia, al contrario, è concepita innanzitutto come uno stato di debolezza in cui l'uomo si trova *sfinito e avvilito*⁷⁷. Al di là di questa constatazione empirica, le osservazioni mediche che possiamo trovare nel testo biblico sono molto sommarie e si limitano soltanto ai segni e ai sintomi visibili: affezioni della pelle, ferite e fratture, febbre ed agitazione⁷⁸. La classificazione delle diverse affezioni rimane vaga, come ad esempio per

⁷⁴La negromanzia era praticata anche in Israele (cfr. 2Re 21,6; Is 8,19) anche se era proibita dalla legge (cfr. Lv 19,31; 20,6,27; Dt 18,11; 1Sam 28,9). In particolare in Dt 18,10-12 leggiamo: “Non si trovi in mezzo a te chi fa passare per il fuoco il suo figlio o la sua figlia, né chi esercita la divinazione o il sortilegio o il presagio o la magia, né chi faccia incantesimi, né chi consulti i negromanti o gli indovini, né chi interroghi i morti, perché chiunque fa queste cose è in abominio al Signore.”

⁷⁵ Cfr. J. Corbon e J. Guillet, *Malattia-Guarigione*, in Dufour, Leon X. (a cura di), *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Torino 1976⁵, pp. 630-635.

⁷⁶ J.J. Pilch, *Sickness and healing in Luke-Acts*, in J. H. Neyrey, *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation*, Hendrickson, Peabody, MA 1991, p. 189. (1991): 181-209.

⁷⁷ Cfr. Sal 38,9.

⁷⁸ Così ad esempio nei salmi di ammalati: Sl 6; 32; 38; 39; 88; 102.

la lebbra. Le cause naturali non sono neppure ricercate, ad eccezione di quelle che sono ovvie: le ferite, una caduta, la vecchiaia, di cui Qohelet descrive con tetro umorismo la decadenza⁷⁹. Di fatto, per l'uomo religioso l'essenziale è altrove: che significa la malattia per colui che ne è colpito?

3.3 In un mondo in cui tutto dipende dalla *causalità divina*, la malattia non può fare eccezione; è impossibile non vedervi una percossa di Dio che colpisce l'uomo⁸⁰. Talvolta, ma sempre in dipendenza da Dio, vi si può anche riconoscere l'intervento di esseri superiori all'uomo: l'angelo sterminatore⁸¹, i flagelli personificati⁸², Satana⁸³. Nel giudaismo postesilico l'attenzione si rivolgerà sempre più all'azione dei demoni, spiriti malefici, di cui la malattia permette di intravedere l'influsso sul mondo in cui viviamo. Ma perché questo influsso diabolico, perché questa presenza del male quaggiù, se Dio è il padrone assoluto?

3.4 Con un movimento spontaneo il senso religioso dell'uomo stabilisce un *legame tra la malattia ed il peccato*. Il testo biblico non contraddice questa visione; precisa però le condizioni in cui questo legame dev'essere inteso. Dio ha creato l'uomo per la felicità⁸⁴. La malattia, come tutti gli altri mali umani, è contraria a questa intenzione profonda; non è entrata nel mondo se non come una conseguenza del peccato⁸⁵; è uno dei segni dell'ira di Dio contro un mondo peccatore⁸⁶ ed è una delle maledizioni principali che colpiranno il popolo di Dio per le sue infedeltà⁸⁷.

La visione simbolica della persona umana, tipica della Bibbia, conduce così fin dall'inizio ad una correlazione tra fisicità e spiritualità, tra biologia e teologia, e a partire dalla cosiddetta "teoria della retribuzione", secondo cui la malattia sarebbe il segno di una punizione divina per un peccato commesso, finisce per accogliere una visione in cui "*peccato e malattia, considerate come condizioni insane, vengono quasi a coincidere*"⁸⁸. In tal modo lo schema delitto-castigo della retribuzione può essere formulato anche come peccato-malattia, ove i due piani, fisico e spirituale, medico e religioso, s'incrociano senza difficoltà, sulla base dell'asserto proclamato dal libro della Sapienza (11,16) e divenuto proverbiale: «Ognuno è punito per mezzo di quelle cose con le quali pecca». Esemplare in questa linea retributiva è la logica degli amici di Giobbe, che ripetutamente attribuiscono le sue sofferenze anche fisiche a precedenti colpe, delle quali proprio la malattia sarebbe la spia e la pena. Emblematica è anche la battuta del Salmo 103,3 che, pur avendo valore metaforico, conferma la tesi generale retributiva: «Il Signore ha perdonato tutte le tue colpe, ti ha guarito da ogni malattia». Altrettanto interessante è il Salmo 38, ove la colpa è sancita da una sofferenza fisica (forse la peste), la terapia è la conversione e la guarigione sboccia dal perdono"⁸⁹.

⁷⁹ Cfr. 2 Sam 4, 4; sulla vecchiaia cfr. Qo 12, 1-6; cfr. Gn 27,1; 1 Re 1, 1-4; e per contrasto Dt 34, 7.

⁸⁰ Cfr. Es 4,6; Gb 16, 12 ss; 19, 21; Sal 39, 11 s.

⁸¹ 2 Sam 24, 15 ss; 2 Re 19, 35; cfr. Es 12, 23.

⁸² Sal 91,5s.

⁸³ Gb 2,7.

⁸⁴ Cfr. Gen 2.

⁸⁵ Cfr. Gen 3, 16-19.

⁸⁶ Cfr. Es 9,1-12.

⁸⁷ Cfr. Deut 28, 21 s. 27 ss. 35.

⁸⁸ A. Oepke, art. νόσος, in Kittel, Gerhard, and Otto Bauernfeind. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Ed. Gerhard Friedrich. Kohlhammer, 1979., (ed. it.: Grande lessico teologico del NT), vol. IV, p. 1084.

⁸⁹ Nel giudaismo la dottrina della retribuzione raggiunge il suo sviluppo più coerente (cfr. Gv 9,2). Dall'effetto si risale immediatamente alla causa. Per ogni malattia i rabbini sapevano dire il peccato corrispondente; era una prassi dottrinale che doveva arrivare alle idee più assurde, come quella di ammettere peccati embrionali commessi nel seno materno, che sarebbero stati all'origine di certe infermità. Cfr. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, p.454, s.v. νόσος.

3.5 Che l'orizzonte della malattia riveli segnali di un intervento divino emerge, per l'antico Israele biblico, anche da alcune sindromi particolari, come la lebbra, le disfunzioni sessuali, le ferite (sangue), la morte. Si ha, dunque, un particolare nesso tra sacralità e malattia. Basterà solo un cenno alla lebbra per rendersene conto. Come accade a Miriam, sorella di Mosè, essa è un marchio ignominioso che denota e punisce un delitto grave e che espelle dalla comunità (cfr. Nm 12,14). Come si dichiara nella legge di purità del Levitico, la lebbra è infettiva a livello di patologia e a livello di società religiosa, comportando una specie di scomunica (cc. 13-14). La guarigione, perciò, oltre a segnalare un intervento trascendente, dovrà essere siglata a livello sacrale attraverso l'attestazione sacerdotale (si vedano Mt 8,4 e Lc 17,14). Questa dimensione spirituale può sconfinare, come si è detto, anche nel demoniaco: non per nulla la peste in ebraico è detta "dèber", termine che è anche il nome di uno spirito maligno (Sal 78,50 e 91,3.6). Il caso più clamoroso di intreccio tra demoniaco e malattia è quello di Sara, moglie del giovane Tobia, descritto anche con connotazioni magiche (Tb 7-9). La stessa cosa si ripresenterà ampiamente nel Nuovo Testamento, ove non di rado la possessione diabolica cela in realtà patologie come la follia (Mc 5,1-20) o l'epilessia (Mc 9,14-27).

3.6 Sulla scia di queste considerazioni è facile allora approdare ad una conclusione quasi obbligata. Se la malattia è vincolata a una radice trascendente, è scontato che anche la medicina dovrà essere sacra e il guaritore per eccellenza dovrà essere Dio, definito spesso come "colui che guarisce" (ad esempio, cfr. Es 15,26). La manifestazione della sua azione sanante avviene attraverso mediatori sacrali da lui investiti: il profeta⁹⁰ e il sacerdote, come si è già accennato per il caso della lebbra. Si deve, però, riconoscere che in un curioso paragrafo del Siracide (38,1-15)⁹¹, su cui ritorneremo, entrano in scena anche la figura e la mediazione del medico, sia pure con qualche esitazione e riserva per le ragioni ormai note. Lo si accoglie in ultima istanza perché «è stato creato da Dio e da Dio ottiene sapienza» (cfr. 38,1-2). È però evidente che il Siracide respira già un clima differente, ove scorre anche il vento dell'ellenismo e quindi si cerca di ridimensionare l'aspetto solo sacrale della malattia.

Se, invece, Dio rimane il medico per antonomasia, è naturale che la Bibbia offra un'ampia selezione di preghiere a lui indirizzate per ottenere la salute. Lapidaria è la confessione del Salmo 30,3: «*Signore mio Dio, ho gridato a te e mi hai guarito*». Il tempio diventa, così, anche ospedale, con sacrifici e atti rituali vari per impetrare e ottenere la guarigione (curiosi i transfert, come il serpente di bronzo eretto nel deserto per sanare l'avvelenamento da serpenti, secondo il racconto di Nm 21,4-9). Per la ragione che la malattia è collegata alla colpa, è ovvio che il Dio guaritore offre innanzitutto l'assoluzione e il perdono: «*Guarisci l'anima mia, poiché ho peccato contro di te*» (Sal 41,5). Nel Siracide si ha un passo in cui il vocabolo greco "íasis" (guarigione) significa

⁹⁰ Eliseo per Naaman il Siro (2Re 5), Isaia per il re Ezechia (Is 38).

⁹¹ "Onora il medico per le sue prestazioni, perché il Signore ha creato anche lui. Dall'Altissimo infatti viene la guarigione, e anche dal re egli riceve doni. La scienza del medico lo fa procedere a testa alta, egli è ammirato anche tra i grandi. Il Signore ha creato medicinali dalla terra, l'uomo assennato non li disprezza. L'acqua non fu resa dolce per mezzo di un legno, per far conoscere la potenza di lui? Ed egli ha dato agli uomini la scienza perché fosse glorificato nelle sue meraviglie. Con esse il medico cura e toglie il dolore, con queste il farmacista prepara le misture. Certo non verranno meno le opere del Signore; da lui proviene il benessere sulla terra. Figlio, non trascurarti nella malattia, ma prega il Signore ed egli ti guarirà. Allontana l'errore, regola le tue mani, purifica il cuore da ogni peccato. Offri l'incenso e un memoriale di fior di farina e sacrifici pingui secondo le tue possibilità. Poi ricorri pure al medico, perché il Signore ha creato anche lui: non stia lontano da te, poiché c'è bisogno di lui. Ci sono casi in cui il successo è nelle loro mani; anch'essi infatti pregano il Signore perché conceda loro di dare sollievo e guarigione per salvare la vita. Chi pecca contro il proprio creatore cada nelle mani del medico."

“remissione” di una colpa: «Chi conserva l’ira contro un altro uomo, può chiedere al Signore la *iasis*?» (28,3).

3.7 A questo punto è legittima una domanda: il medico e la medicina che funzione svolgono in una concezione così teocratico-sacrale? Il medico per eccellenza dovrebbe essere solo il Signore, l’unico che può spezzare il cerchio negativo della retribuzione. Effettivamente non mancano nella Bibbia giudizi aspri nei confronti dei medici, e non per un adeguamento a uno stereotipo molto diffuso di sfiducia e di sarcasmo nei confronti della medicina e dei suoi cultori. Del re Asa, ad esempio, si lamenta il fatto che, colpito da una grave affezione ai piedi: «Non ricercò il Signore, ma solamente i medici» (2Cr 16,12)! Ad alimentare questo scetticismo squisitamente teologico aveva contribuito anche il fatto che in Israele vigeva la norma di purità che vietava il contatto con il sangue e con i cadaveri (Nm 19,10-22): era inevitabile che la medicina ne risultasse penalizzata, a differenza di quanto accadeva in Egitto, ove la dissezione dei cadaveri in vista dell’imbalsamazione e mummificazione aveva arricchito di molto le conoscenze fisiologiche e mediche.

Tuttavia il passo citato riguardante il re Asa e altri testi (Is 3,7 o Ger 8,22, ad esempio) confermano l’esistenza di una classe medica anche in Israele, attestata pure dall’archeologia: negli scavi dell’Ofel, la collina ove sorgeva l’acropoli davidica di Gerusalemme, è venuta alla luce una bolla dell’epoca monarchica che recava la scritta: «Appartenente a Toshbalem, figlio di Zakkur, il medico»⁹². Non mancava poi nell’antico Israele il ricorso a terapie, venate di elementi magico-sacrali per le ragioni sopra addotte, ma anche per fenomeni culturali comuni ad altre civiltà. Pensiamo, tanto per esemplificare, all’impastro di fichi fatto approntare da Isaia per il re Ezechia (Is 38,21), al fiele, al cuore e al fegato di un pesce, usato per funzioni magiche, ma anche come terapia oftalmica dal giovane Tobia su suggerimento dell’angelo Raffaele, il cui nome significa “Dio che guarisce” (Tb 6,4; 8,3; 11,11-12). Pensiamo anche ai farmaci menzionati da Geremia (8,22; 46,11; 51,8), alle “proprietà medicinali delle radici” affermate dal libro della Sapienza (7,20), ai consigli igienico-sanitari del Siracide (30,14-18; 31,19-22; 37,27-31: passi anche piacevoli da leggersi) e persino alla musicoterapia applicata alla pazzia del re Saul (1Sam 16,14-22). La grande svolta nei confronti del medico e della medicina si registra con il citato atteggiamento del Siracide nel suo ritratto del medico (38,1-15), forse influenzato anche dalla cultura greca che aveva esaltato la missione medica a partire da Ippocrate di Kos (V secolo a.C.). La sua prospettiva – a cui abbiamo già accennato – non è quella di un fideismo rinunciatario né di uno scientismo esasperato, è quella invece di un credente: medico e paziente sono nelle mani di Dio; la preghiera accompagna l’attività dell’uno e la sofferenza dell’altro. Il fondamento teologico che Ben Sira pone alla medicina non contrasta con l’autonomia della medicina stessa, né con le capacità e l’intelligenza del medico: peccare contro il proprio Creatore e disprezzare il medico è per Ben Sira la stessa cosa.

Per quanto divinamente assistita, la medicina non è comunque l’ariete che può violare sistematicamente la roccaforte della sofferenza e del dolore. Non bisogna mai dimenticare che esiste un’ampia porzione di dolore che prescinde da qualsiasi riferimento alla responsabilità umana. Detto in altri termini, il nesso peccato-malattia, se può valere in qualche caso, non può certo spiegare l’intero orizzonte tenebroso e misterioso del dolore e del male⁹³.

⁹² R. Penna (a cura di), *Dizionario enciclopedico della Bibbia*, Borla-Città Nuova, Roma 1995, p. 826.

⁹³ Cfr. G. F. Ravasi, *Portare il peso del dolore*, Edizioni San Paolo, Milano 2013, p. 5-17.

Gesù davanti alla malattia

3.8 Durante il suo ministero Gesù incontrò moltissimi malati e non c'è dubbio che una delle caratteristiche più notevoli dei Vangeli, soprattutto di quelli sinottici, sia proprio la sua attività terapeutica. Essa rappresenta un elemento così importante e costitutivo che un teologo, René Latourelle, ha potuto scrivere che: «i vangeli senza miracoli di guarigione sono come l'Amleto di Shakespeare senza il principe»⁹⁴. Gesù stesso del resto, secondo l'evangelista Luca, definì il suo ministero essenzialmente in termini di esorcismo e guarigione: «Ecco, io scaccio i demoni e compio guarigioni oggi e domani, e il terzo giorno avrò finito» (Lc 13,32).

Naturalmente si può dubitare che Gesù abbia mai pronunciate queste parole, tuttavia quand'anche non fossero annoverate tra le “*ipsissima verba Jesu*”, non di meno esse riflettono la ferma e unanime testimonianza di tutta la tradizione sinottica. La sua missione, come egli la vedeva, era rivolta ai malati: fisici, mentali, spirituali, tutte infermità ritenute all'epoca interdipendenti. Egli fu il guaritore, il medico per eccellenza: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori» (Mc 2,17).

3.9 I vangeli contengono dodici racconti di guarigioni individuali (alcuni però ritenuti dopppioni), senza contare le allusioni a guarigioni in massa compiute a Cafarnao⁹⁵, sulla riva del lago⁹⁶ e un po' dovunque in Galilea, ove la gente «accorrendo da tutta quella regione cominciarono a portargli sui lettucci quelli che stavano male, dovunque udivano che si trovasse» e «in villaggi o città o campagne ponevano i malati nelle piazze»⁹⁷; e senza contare l'interessante commento sulle poche guarigioni compiute a Nazareth malgrado l'incredulità della popolazione⁹⁸. Raggruppandoli per malattie, G. Vermès ha potuto enumerare: tre casi di cecità, due di lebbra, uno di febbre ed uno di emorragia, una mano inaridita, un sordomuto, un paralitico, uno storpio, e un idropico⁹⁹. Nella maggior parte dei casi si ha qualche contatto corporale tra Gesù e il malato. Gesù impose le mani a pochi ammalati a Nazareth e alla donna curva; prese per mano la suocera di Pietro, toccò il lebbroso e i ciechi e fu a sua volta toccato da molti ammalati e dall'emorroissa. Nell'ultimo caso, come sappiamo, Marco e Luca riferiscono che Gesù avvertì «la potenza che era uscita da lui». In due episodi si ha un rituale eseguito in privato. Nel primo Gesù introduce le dita nelle orecchie del sordomuto, gli tocca la lingua con la saliva e dà un ordine: «Apriti». Nel secondo, il cieco di Bethsaida comincia a vedere dopo che Gesù gli sputa negli occhi e gli impone le mani due volte. Non si dice come furono sanati l'uomo idropico e i dieci lebbrosi – se tramite un contatto corporale o senza –; si hanno comunque tre esempi in cui la guarigione avviene senza che vi sia contatto alcuno tra Gesù e il paziente. In due casi il miracolo è attribuito alla fede: il cieco che mendicava a Gerico e il servo del centurione di Cafarnao. In quest'ultimo caso il contatto fisico è escluso perché il malato giaceva a casa paralitico. L'unica guarigione compiuta tramite il semplice comando «Stendi la mano» è la sola che la tradizione sinottica colloca unanimemente e in modo esplicito, in giorno di sabato. La parola infatti non è un'“opera” che potesse infrangere la legge del giorno giudaico del riposo. Si aggiunga ancora che anche gli apostoli col potere di compiere esorcismi ricevettero quello di sanare gli ammalati. Tuttavia, il trattamento seguito era quello più convenzionale, di ungere l'ammalato con olio, benché gli Atti degli Apostoli parlino anche di guarigioni avvenute tramite il comando e il contatto fisico.

⁹⁴ Cfr. G. F. Ravasi, *Il dolore tra scienza e mistero*, Convegno “L'errore in medicina”, Associazione Medici Cattolici, Milano 25 novembre 2000.

⁹⁵ Mc 1,32-34; Mt 8,16; Lc 4,40-41.

⁹⁶ Mc 3,10; Mt 4,15; Lc 6,19.

⁹⁷ Mc 6,53-56; Mt 14,34-36.

⁹⁸ Mc 6,5; Mt 13,58.

⁹⁹ Cfr. G. Vermès, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Minneapolis, 1973; trad. it. *Gesù l'ebreo*, Borla, Roma 1983, pp. 25-28.

3.10 I racconti della resurrezione della figlia di Giairo e del figlio della vedova di Naim si scostano appena dalle guarigioni ordinarie. Gesù prende per mano la ragazza e le ordina in aramaico di alzarsi. Tocca poi la bara del giovane e gli ordina di sollevarsi. È da rilevare che Gesù non appare mai preoccupato dell'impurità rituale proveniente dal contatto con malati e cadaveri: «nessuno può essere guaritore e tenersi lontano dalla malattia e dalla morte, o esorcista e aver paura del demonio»¹⁰⁰. Gli altri miracoli attribuiti a Gesù, come: la tempesta sedata nel Mare di Galilea, e la moltitudine sfamata con cinque pani e due pesci, Gesù che cammina sulle acque, la pesca miracolosa e la moneta trovata nella bocca del pesce per saldare il tributo del Tempio, se confrontati con l'insistenza massiccia dei Sinottici nelle guarigioni da malattie fisiche e mentali risultano numericamente assai meno significativi.

Le donne guarite da Gesù

3.11 Nel vangelo di Marco, in cui i racconti di guarigione costituiscono addirittura quasi la metà dell'intero testo evangelico¹⁰¹, le persone guarite da Gesù sono personalità collettive o "diadiche"¹⁰², cioè individui che dipendono fortemente dall'opinione e dalla valutazione degli altri. Perciò le loro malattie hanno un significato eminentemente sociale e culturale¹⁰³. Oltre a uomini e bambini, tra i guariti ci sono anche quattro donne¹⁰⁴: la suocera di Pietro che era a letto con la febbre (Mc 1,29-33); la figlia di Giàiro (Mc 5,21-24. 35-43); l'emorroissa (Mc 5,25-34) e la figlia della sirofenicia (Mc 7,24-30). Di nessuna di queste donne conosciamo il nome. Tre di esse sono identificabili dai vincoli di parentela, "suocera" e "figlia", che affermano la loro appartenenza al gruppo familiare: la suocera di Pietro, la figlia di Giàiro, la figlia della sirofenicia. Questa identificazione suggerisce che la loro malattia ha coinvolto le loro relazioni e le loro funzioni all'interno della famiglia. Il riferimento agli uomini (padre, marito) rispecchia la struttura patriarcale caratteristica della società israelitica. Sono essi a dettare le regole di comportamento delle donne, persino quando esse sono malate. Perciò Giàiro va incontro a Gesù: la sua figliola di dodici anni è sotto la sua *patria potestas*. Di sua moglie sappiamo soltanto che era presente alla scena: «(...) Gesù prese con se il padre e la madre della fanciulla» (Mc 5,40). Le due figlie e la suocera non pronunciano una sola parola, mentre l'emorroissa (come vedremo una donna adulta, israelita) e la sirofenicia (una donna pagana di lingua greca) parlano con Gesù. Ognuna a suo modo gli chiede una guarigione: l'emorroissa per se stessa, mentre la sirofenicia per la figlia posseduta da uno spirito immondo. Le loro richieste sono esaudite così come sono esaudite la richiesta dei discepoli (nel caso della suocera di Pietro) e quella di Giàiro. A Gesù non importa né il giorno, né la

¹⁰⁰ G. Vermès, *Gesù l'ebreo*, cit., p. 27.

¹⁰¹ Cfr. lo studio di R. Aguirre (ed), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales* (ABE 39), Verbo Divino, Estella 2002.

¹⁰² Per capire le connotazioni e le conseguenze di questo particolare aspetto dei rapporti sociali in epoca neotestamentaria e in generale nella società mediterranea antica, occorre tener presente che tale società possedeva un orientamento collettivista. In questo tipo di società, gli individui attribuiscono una grande importanza ai loro vincoli con i gruppi, e costruiscono la loro identità a partire da essi. Questo modo peculiare di concepire l'individuo da luogo a un tipo di personalità nota con il nome di "personalità diadica". Nella società mediterranea antica, il gruppo di appartenenza principale era la famiglia, e per questo quando si voleva conoscere qualcuno, era necessario conoscerne la famiglia. Questa è la ragione per cui, ad esempio, le biografie antiche cominciavano di solito con delle informazioni sugli antenati e sulla famiglia del protagonista. Su le caratteristiche delle culture di orientazione collettivista si può vedere: H. C. Triandis, *Individualism and Collectivism*, Oxford 1995, 43-80. Sulla personalità diadica: B. J. Malina – J. H. Neyrey, *First-Century Personality: Dyadic not Individual*, in: J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Massachusetts 1991, 67-96.

¹⁰³ Cfr. J.J. Pilch, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress press, Minneapolis 200, p. 65.

¹⁰⁴ Cfr. Dewey, Joanna. *Jesus' Healings of Women: Conformity and Nonconformity To Dominant Cultural Values as Clues for Historical Reconstruction*, in *SBL Seminar paper*, Scholar Press, Atlanta, GA 1993, pp. 178-193.

posizione sociale, né la religione o la nazionalità del richiedente, né il tipo di malattia, se sia contagiosa o meno. Gesù guarisce la suocera di Pietro verosimilmente – anche se non dichiarato esplicitamente – in giorno di sabato, la figlia del capo della sinagoga, quella della donna sirofenicia e la donna afflitta da una malattia impura senza badare ai limiti socioculturali, religiosi ed etnici imposti dal sistema¹⁰⁵.

3.12 Delle quattro donne guarite da Gesù, l'emorroissa è la sola ad essere identificata unicamente attraverso la sua patologia. Nel suo anonimato essa finisce quasi per coincidere con la sua stessa malattia: Marco e Luca la chiamano «γυνή οἷσα ἐν ῥύσει αἵματος» letteralmente «una donna essente con un flusso di sangue»; per Matteo invece essa è semplicemente «γυνή αἱμορροῦσα» «una donna emorragica»: l'emorroissa. La sua identità, come la sua situazione, è segnata da un dolore che è cresciuto negli anni al pari della sua stessa indigenza: la sua storia è quella della sua sofferenza. Ciò appare in modo evidente in tutte e tre le relazioni sinottiche in cui emerge chiaramente il totale coinvolgimento della donna nella sua infermità e cioè la vera e propria tragedia che essa viveva. Pur nella loro sintetica esposizione dei fatti, gli evangelisti hanno voluto cogliere un episodio che ha certamente impressionato e, comunque, lasciato un vivo ricordo in coloro che sono stati spettatori di questo prodigio compiuto da Gesù. Inoltre essi, in poche battute, hanno messo in risalto alcuni punti salienti che inquadrano molto bene il caso della donna nel contesto culturale, storico e medico del tempo fornendoci, oltre una serie di notizie interessanti, anche un segno dell'autenticità storica del fatto. Date queste premesse ne consegue logicamente che, se vogliamo tentare di penetrare nel mistero legato all'identità di questa donna, l'unica pista d'indagine è quella offerta dalla sua stessa malattia. Sarà l'argomento che affronteremo nel prossimo capitolo.

¹⁰⁵Cfr. N. Calduch-Benages, *La guarigione dell'emorroissa (Mc 5,25-34). Un dialogo corporale terapeutico*, in *Insieme per servire* 54 (2002), pp. 8-20, con alcune varianti; idem, *Il profumo del Vangelo: Gesù incontra le donne* [La Parola e la sua ricchezza 11], Milano, Ed. Paoline 2007, pp. 13-29.

CAPITOLO 4

La malattia dell'emorroissa (parte II)

4.1 Rileggendo alcuni miracoli evangelici in un'ottica medica, concentrando quindi l'attenzione sui malati e le loro patologie, alcuni specialisti hanno potuto mettere in luce diversi aspetti interessanti degli episodi narrati. E' vero che nei testi evangelici il malato con la sua malattia rappresenta soprattutto l'occasione per sottolineare più incisivamente l'insegnamento di Cristo: nel rapporto guarigione-fede, infatti, l'elemento miracoloso è soltanto la cornice esterna, mentre l'interesse verte tutto sull'insegnamento del Maestro avente per tema unitario la fede. Tuttavia va riconosciuto che, almeno per alcune guarigioni, emergono nei racconti dei particolari che, sebbene apparentemente marginali, sono invece di grande rilevanza, consentendo allo sguardo dello specialista una chiave di lettura utile non solo per la diagnosi relativa, ma anche al riconoscimento dell'elemento storico sul quale è stato costruito il discorso evangelico. E' quanto afferma, ad esempio, F. D'Onofrio nel suo *Il Vangelo letto da un medico*¹⁰⁶: "Il malato, la sua sintomatologia, tutto il suo *caschet* patologico, dalle poche ma precise notizie riportate nel più vasto racconto evangelico, risaltavano in modo sufficiente e tale, quasi come se la scena fosse presente e, quel che nella stesura evangelica poteva sembrare solo una parte secondaria, assumeva invece una consistenza tutta propria ponendo in luce la figura del malato e della sua infermità in tutta la sua dimensione, ribadendo così la veridicità e la storicità del prodigio. In questa prospettiva ci imbattiamo nel ragazzo epilettico di cui si descrivono le crisi anamnestiche ed anche quella avuta durante l'incontro con Gesù. Dall'insieme delle notizie, risulta un caso classico, così come descritto nei moderni trattati. Per i lebbrosi, dagli stessi racconti evangelici emerge la separazione tra i pazienti affetti da una vera lebbra da quelli con malattie cutanee diverse e perciò non ritenute impure. Poche le parole sul comportamento degli infermi, che però esprimono chiaramente la diversa considerazione che la folla, che seguiva Gesù, aveva per i veri infermi e nel contempo il rispetto delle disposizioni talmudiche che questi malati erano tenuti ad osservare. Continuando la lettura, si incontra un infermo dalla mano inaridita ed anche per questo i pochi dati riferiti consentono di proporre una diagnosi possibile per un fatto patologico secondario probabilmente di attività lavorative. Così per l'idropico per il quale, dalle poche parole che ne descrivono il comportamento, si può adombrare una diagnosi di insufficienza renale. La descrizione del cieco, con le prime immagini che comincia a rivedere, sembra quasi ricavata da un manuale recente circa la ripresa funzionale dei coni e dei bastoncelli retinici dopo lunga immersione nel buio"¹⁰⁷.

Si potrebbe continuare con il sordomuto e i suoi fonemi gutturali, o con il servo del centurione, con la descrizione, secondo il D'Onofrio, di una sintomatologia classica per un reumatismo acuto; sono altri esempi molto significativi sulla possibilità di ricavare utili notizie diagnostiche dai racconti evangelici, il cui scopo principale, non lo dobbiamo dimenticare, era comunque quello catechetico.

¹⁰⁶ F. D'Onofrio, *Il Vangelo letto da un medico*, Grafite, Napoli 2002, p. 107s.

¹⁰⁷ Felice D'Onofrio, nato a Napoli nel 1927, laureato in Medicina e Chirurgia nel 1950 presso la Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università di Napoli, ha conseguito la libera docenza in Chimica e Microscopia Clinica nel 1957, la libera docenza in Patologia Speciale Medica e Metodologia Clinica nel 1961, e la libera docenza in Clinica Medica nel 1970. Nel 1972 è divenuto Professore Ordinario di Patologia Speciale Medica e Metodologia Clinica presso la Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università di Napoli e successivamente è stato chiamato alla cattedra di Clinica Medica della stessa Università. In qualità di Professore Ordinario prima di Patologia Medica e poi di Clinica Medica, ha diretto, in tempi diversi, varie scuole di specializzazione: Semeiotica e diagnostica di laboratorio; Endocrinologia; Cardiologia; Diabetologia e malattie del ricambio; Gerontologia; Medicina interna. E' autore di oltre 450 pubblicazioni scientifiche relative soprattutto alla patologia metabolica e cardiovascolare. Ha partecipato a numerosi congressi italiani ed esteri svolgendo relazioni e comunicazioni.

Esiste dunque quello che potremmo chiamare un paradigma di riferimento, sia storico¹⁰⁸ che medico, in cui inquadrare il caso clinico rappresentato dall'emorroissa. Cercare di formulare una diagnosi per la sua patologia non si configura come un tentativo velleitario di far dire ai testi più di quello che dicono, magari forzandone l'interpretazione. Al contrario, si tratta di ascoltare i testi anche quando parlano sottovoce, sussurrando, e di saperne cogliere anche gli accenni più lievi, le sfumature e le velate allusioni.

Naturalmente, non abbiamo nessuna pretesa di fare una lettura che abbia l'impronta di una ricerca medico-scientifica, cosa che comporterebbe ben altre competenze da parte nostra. Più semplicemente, intendiamo mettere insieme quanto su questo argomento è già emerso dagli studi precedenti e tentare di darne una nuova lettura sulla base dei dati di una più approfondita analisi esegetica e scritturistica.

4.2 Entrando ora nel tema specifico, osserviamo innanzi tutto che l'evangelista Marco (seguito quasi letteralmente da Luca) introduce la figura dell'emorroissa presentandola come: “καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος δώδεκα ἔτη” (Mc 5,25), in traduzione letterale, “*E [una] donna essente con [un] flusso di sangue da dodici anni*”.

L'espressione “ῥύσει αἵματος” (letteralmente: “[un] flusso di sangue”), è tratta dalla traduzione dei LXX di Lv 15,25:

“Καὶ γυνή, ἐὰν ῥέῃ ῥύσει αἵματος ἡμέρας πλείους οὐκ ἐν καιρῷ τῆς ἀφέδρου αὐτῆς, ἐὰν καὶ ῥέῃ μετὰ τὴν ἀφέδρον αὐτῆς, πᾶσαι αἱ ἡμέραι ῥύσεως ἀκαθαρσίας αὐτῆς καθάπερ αἱ ἡμέραι τῆς ἀφέδρου, ἀκάθαρτος ἔσται.”

“*La donna che ha un flusso di sangue per molti giorni, fuori del tempo delle mestruazioni, o che abbia più del normale, sarà impura per tutto il tempo del flusso, come durante le sue mestruazioni.*”

Si tratta quindi di un'espressione che, essendo presa da un testo giuridico e normativo, ha per così dire un carattere “tecnico”: essa individua nello stesso tempo la sintomatologia della donna ed il suo stato di impurità rituale di fronte alla Legge. Questo particolare lessicale non è privo d'importanza in quanto sottintende tutto un universo culturale posto dietro la malattia dell'emorroissa. Di fatto l'uso di una terminologia “giuridica”, come quella del Levitico, immette in un mondo che spiega bene i successivi movimenti dell'azione: l'accostarsi della donna “da dietro”, il non voler affrontare direttamente il taumaturgo, l'imbarazzo di essere stata scoperta. Comprendere esattamente tutto questo è molto importante se si vogliono capire le problematiche legate alla guarigione dell'emorroissa. Lo faremo in un prossimo capitolo, dove ne tratteremo con una certa ampiezza. Per il momento però ciò che ci interessa sono soltanto quegli elementi del racconto che presentano una specifica rilevanza medica.

4.3 Il primo aspetto di rilievo, deducibile dall'uso dell'espressione *en rysei haímatos* presa da Lv 15,25, è che si tratta di un'emorragia proveniente dagli organi genitali che ha comportato lo stato di impurità della donna. Ora, poiché secondo la legge ebraica, non qualsiasi sanguinamento vaginale, ma soltanto il sangue proveniente direttamente dall'utero conferisce impurità¹⁰⁹, ciò implica che siamo in presenza di una emorragia uterina cioè, più esattamente, di una *metrorragia*. La deduzione ci viene confermata da un'altra espressione, anche questa tratta dal Levitico (Lv 12,7)¹¹⁰, nella traduzione dei LXX, che viene usata dal solo Marco per descrivere la guarigione dell'emorroissa:

¹⁰⁸ In base alle analisi svolte nei capitoli precedenti, abbiamo già avuto modo di appurare che ci sono tutti gli elementi per ritenere l'episodio dell'emorroissa un fatto realmente accaduto.

¹⁰⁹ Cfr. S. S. Kottak, *Blood in ancient jewish culture*, in *Medicina nei secoli*, arte e scienza, 17/3 (2005), pp. 627-650, in particolare p. 635.

¹¹⁰ “לְזַקְּבָה אֹו לְזַכֵּר הַיְלָדֹת תּוֹרַת זֹאת דְּמִיָּה מִמֶּקֶר וְשִׁהָרָה עָלֶיהָ וְכִפָּר יְהוָה לְפָנָי הַקְּרִיבוֹ” (Lv 12,7).

“καὶ προσοίσει ἔναντι κυρίου καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτῆς ὁ ἱερεὺς καὶ καθαριεῖ αὐτὴν ἀπὸ τῆς πηγῆς τοῦ αἵματος αὐτῆς οὗτος ὁ νόμος τῆς τικτούσης ἄρσεν ἢ θῆλυ” (Lv 12,7 LXX).

«καὶ εὐθὺς ἐξήρανθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μάστιγος» (Mc 5,29), letteralmente: «*E subito si seccò la fonte del sangue di lei e conobbe nel corpo che era guarita dal flagello*»).

L'espressione *ē pēgē toy haímatos* "la fonte del sangue", traduce l'ebraico *mimmeqōr dāmeḥā* "מְמִקֹּר, דְּמֵיָהּ" (cfr. anche "מְמִקֹּר" in Lv 20,18)¹¹¹, dove *meqor* (מְקֹר, lett. "fonte, sorgente"), che qui troviamo in composizione, è una delle cinque denominazioni usate per il termine utero¹¹².

4.4 Può sorprendere che nel I sec. d.C. si potesse distinguere una metrorragia da una emorragia di altra natura proveniente dai medesimi organi genitali. In realtà la medicina ebraica dell'epoca aveva a disposizione un semplice strumento denominato *speculum* che permetteva di riconoscere i due tipi di sanguinamento. Si trattava di un tubicino provvisto al suo interno di una bacchetta alla cui estremità veniva applicato del cotone assorbente; tale speculum veniva poi immesso nelle vie genitali. Se il sangue imbeveva il cotone assorbente all'estremità della bacchetta, si era sicuri che era di provenienza uterina e quindi impuro. Se, al contrario, il sangue non veniva trovato sul cotone assorbente, ma soltanto sul lato esterno dello speculum, si poteva ritenere con certezza che fosse originato da una semplice ferita sulle pareti vaginali e che pertanto non conferiva impurità rituale. La menzione di questo speculum è interessante. Ordinariamente, afferma J. Preuss, Aetius nel VI sec. d.C. e più tardi Paolo di Egina nel VII, sono considerati i più antichi autori che fanno menzione di un *dioptron* (tubo, o speculum), che veniva usato per dilatare l'orifizio uterino esterno. Indubbiamente l'utilizzazione dello speculum risaliva a molto tempo prima che Mar Samuel (~ 165-257 d.C.) provvedesse a darne una dettagliata descrizione, e per quanto ci è dato sapere, prima che ne parlasse il Talmud, era totalmente sconosciuto nell'antichità¹¹³.

4.5 La metrorragia uterina è naturalmente il sintomo più appariscente ed immediato della patologia di cui soffre l'emorroissa, ma l'occhio clinico del medico specialista, come dicevamo, non ha mancato di cogliere nel testo altri utili elementi. A questo proposito anzi, secondo il parere del professor Salvino Leone¹¹⁴: "Il testo è estremamente dovizioso di particolari, tanto da consentirci una diagnosi sufficientemente esatta"¹¹⁵.

¹¹¹ "וַאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת-אִשְׁתּוֹ דְּוַגְלָהּ אֶת-עֲרוֹנוֹתָהּ אֶת-מִקְוֵהָ וְהָיָה גִלְתָּהּ אֶת-מִקְוֹר דְּמֵיהָ וְנִקְרְתָהּ שְׁנֵיהֶם מְקֹרָב עִמָּם:" (Lv 20,18);

"καὶ ἀνὴρ ὃς ἂν κοιμηθῆ μετὰ γυναικὸς ἀποκαθημένης καὶ ἀποκαλύψῃ τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῆς τὴν πηγὴν αὐτῆς ἀπεκάλυψεν καὶ αὕτη ἀπεκάλυψεν τὴν ῥύσιν τοῦ αἵματος αὐτῆς ἐξολεθρευθήσονται ἀμφοτέρω ἐκ τοῦ γένους αὐτῶν" (Lv 20,18 LXX);

(Se uno ha un rapporto con una donna durante le sue mestruazioni e ne scopre la nudità, quel tale ha scoperto il flusso di lei e lei ha scoperto il flusso del proprio sangue; perciò tutti e due saranno eliminati dal loro popolo) (Lv 20,18).

¹¹² Oltre a *meqor*, l'utero è chiamato: *reḥem* (רֶחֶם, cfr. Es 13,15), *heder* (הֶדֶר, la camera [interna]), *em* (אֵם, la madre), *qever* (קֶבֶר, lett. "la tomba" [in cui l'embrione è come sepolto]), cinque denominazioni per un solo organo, a dimostrazione della sua importanza ontologica. Cfr. S. S. Kottek, *Blood in ancient jewish culture*, cit., p. 635.

¹¹³ Cfr. J. Preuss, *Biblical and talmudic medicine*, Rowman & Littlefield Publishers 2004, (originale *Biblischtalmudische Medizin*, S. Karger, 1911), p. 377. In realtà dello *speculum* ne parla anche Sorano di Efeso, tra I e II sec. d.C., nel suo trattato di ginecologia, intitolato *Gynaecia* e tradotto in latino da Muscio nel VI secolo: cfr. O. Temkin, et al., *Soranus' Gynecology*, Johns Hopkins University Press, Baltimora-Londra 1956, Libro IV, 40 e P. A. Baker, *Soranus and the Pompeii Speculum: The Sociology of Gynaecology and Roman Perceptions of the Female Body*. In: P. A. Baker, and C. Forcey, and S. Jundi, and R. Witcher, eds. TRAC 98: The Theoretical Roman Archaeology Conference Proceedings 1998, Oxbow Press, Oxford 1999, pp. 141-150.

¹¹⁴ Salvino Leone. E' medico, specialista in *Ostetricia e Ginecologia*. Ha successivamente compiuto gli studi di teologia alla Pontificia Università Lateranense e alla Facoltà Teologica di Sicilia dove ha conseguito il dottorato e attualmente insegna *Teologia morale*. E' stato docente di Medicina Sociale al Corso di laurea in Servizio Sociale della LUMSA e *visiting professor* all'Università di Tubinga e di Malta. Insieme a S. Privitera ha diretto il *Dizionario di Bioetica* (Città Nuova, Roma 2004, tradotto in portoghese) ed è attualmente presidente dell'Istituto di Studi Bioetici "Salvatore Privitera" di Palermo, membro di numerosi Comitati Etici e della Commissione Internazionale di Bioetica dell'Ordine Ospedaliero. Ha tenuto numerose conferenze e corsi di Bioetica in Italia e all'estero (*Portogallo*,

Di fatto i rilievi semeiotici che si possono enumerare sono:

- metrorragia: attestata, come si è detto, dall’espressione *en rýsei haímatos* (ἐν ῥύσει αἵματος, “con un flusso di sangue”);
 - copiosità dell’emorragia: deducibile dall’uso di termini come *pēgē* (πηγή “fonte, sorgente”) e *profluvium*; “*Et mulier, quae erat in profluvio sanguinis annis duodecim*” (Mc 5,25 Vulgata).
 - di vecchia data: da dodici anni (δώδεκα ἐτῆ);
 - ingravescente: Marco afferma che la donna non aveva ricevuto nessun giovamento dall’intervento medico, ma era andata peggiorando (eis tò cheïron ‘sempre peggio’);
 - persistente: infatti Luca dice che la donna “non poté da nessuno essere guarita” (ap’oudenós therapeuthēnai, ‘da nessuno guarita’);
 - dolorosa: l’uso del termine *mástigos* (da μάστιξ, letteralmente ‘flagello, frusta’), sottolinea «la sofferenza opprimente di una malattia che è sentita agire come un flagello ed è altamente dolorosa e debilitante»¹¹⁶.
- La diagnosi formulata dal prof. Leone è chiarissima: “*Non credo che vi siano dubbi: la donna era affetta da una fibromatosi uterina*”¹¹⁷.

Spagna, Francia Rep. Céca, Filippine, Cina, Corea, Iran, India, Venezuela). Dirige la rivista *Bio-ethos* ed è autore di numerose pubblicazioni su riviste italiane ed estere e di varie monografie tra le quali ricordiamo: *Lineamenti di Bioetica* (Medical Books, 1990²); *Etica, per infermieri* (McGraw-Hill, 1993); *Bioetica, fede e cultura* (Armando, 1996); *La medicina di fronte ai miracoli* (Dehoniane 1976); *La riproduzione assistita* (San Paolo, 1998); *Un’etica per l’azienda sanitaria* (Armando, 1998); *La scelta di non vivere* (San Paolo, 1999); *La fondazione teologica della bioetica* (ISB, 2002); *Nuovo manuale di bioetica* (Città Nuova, 2005); *Nati per soffrire?* (Città Nuova, 2006); *Accanimento terapeutico: cura, terapia o futilità?* (Cittadella, Assisi 2009); *Cellule staminali: aspetti scientifici e implicanze etiche* (Cittadella, Assisi 2010); *Bioetica in pediatria* (con M. Lo Giudice, Tecniche Nuove, Milano 2012); *Sessualità e persona* (Dehoniane, 2012); *Dietro il mantello* (La Zisa, 2012); *La relazione medico-paziente per la salute della donna* (CIC, Roma 2015); *Il confine e l’orizzonte* (EDB, Bologna 2015); *Le malattie dei santi* (EDB, Bologna 2015). E’ autore anche delle opere di narrativa *Silenzi di luce* (Sciascia, 2006) ed *Ex Oriente lux* (Terre del Vento, Palermo 2010). Insieme a L. Lanzara è autore dell’opera sacra *Mons regalis*.

¹¹⁵ S. Leone, *La medicina di fronte ai miracoli*. EDB, 1996, p. 68.

¹¹⁶ Cfr. “*mástiks* – properly, a disease that (literally) carried a *torturous* level of pain (the root is, “a scourge/plague”). “The plague (*mástigos*) or scourge, was a whip used in flagellations, as on Paul, to find out his guilt (Ac 22:24, cf. Heb 11:26). It is an old word that was used for afflictions regarded as a scourge from God” (WP, 1 299). When (*mástiks*) refers to a *disease* (Mk 3:10, 5:29,34; Lk 7:21), it emphasizes the *oppressive* pain (suffering) of this *acute* disorder – acting like a scourge (“plague”) which is *highly painful* and *debilitating*. When (*mástiks*) refers to literal *whipping* (Ac 23:24; Heb 11:36), it stresses its pain and debilitating after-effects”, in <<<http://biblehub.com/greek/3148.htm>>>.

¹¹⁷ Il professor D’Onofrio, confermando la diagnosi del collega, afferma dal canto suo: “*la donna del Vangelo presentava probabilmente una metrorragia da fibroma uterino*”, cfr. F. D’Onofrio, *Il Vangelo letto da un medico*, cit., p. 44. Secondo il parere del prof. Leone, altre alternative da scartare sono: il carcinoma endometriale (dodici anni di malattia!) e l’iperplasia polipoide dell’endometrio (meno copiosa e non ingravescente) cfr. S. Leone, *La medicina di fronte ai miracoli*, cit., p. 68. C’è chi pensa anche alla possibilità di una perdita emorroidaria più che vaginale (J. B. Friedreich, *Zur Bibel* 1, Nürberg 1868, p. 179, citato da J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine*, Hebrew Publishing Company, New York 1977, p. 378), ma in tal caso non sarebbe giustificato il comportamento della donna, poiché una simile perdita di sangue non produrrebbe impurità. Per lo stesso motivo è da respingersi l’opinione di A-J. Levine il quale sottolinea che il flusso di sangue potrebbe provenire dal seno, dal naso, da una ferita non guarita, o da un’altra area del corpo; cfr. A-J. Levine, *Discharging responsibility: matthean theology, biblical law, and hemorrhagic woman*, in A-J. Levine and M. Blickenstaff (Eds.), *A feminist companion to Matthew*, Sheffield University Press, Sheffield 2001, pp. 70-87.

4.6 Aver stabilito la natura della malattia di cui soffre l'emorroissa in termini di fibromatosi uterina è un risultato di grande rilievo che ci consente di enucleare altri utili elementi per stabilire l'identità della donna. Il quadro clinico offerto dalla specifica patologia evidenzia infatti una precisa tipologia di paziente che costituisce a sua volta il riferimento all'interno del quale il personaggio evangelico su cui stiamo indagando deve trovare riscontro. Il primo punto da affrontare sarà dunque quello di stabilire sinteticamente il quadro clinico della fibromatosi uterina così come ci viene offerto dai moderni studi ginecologici.

I fibromi uterini¹¹⁸

Definizione

4.7 I fibromi uterini (detti anche miomi, fibromiomi, leiomiomi) sono tumori¹¹⁹ benigni che originano dallo strato fibro-muscolare dell'utero¹²⁰ (miometrio), struttura che si interpone tra la mucosa interna (endometrio) ed il sottile strato sieroso esterno (peritoneo viscerale) e che per la particolare ricchezza in fibre connettivali e muscolari lisce (involontarie) consente la particolare dinamicità richiesta all'organo per l'adattamento dimensionale all'evoluzione della gravidanza e per la genesi delle contrazioni del parto. Quando questo strato fibro-muscolare degenera verso una prevalenza delle fibre connettivali rispetto a quelle muscolari l'utero diventa duro (rigido), aumenta di volume e se questa degenerazione è localizzata si formano quei tumori benigni che chiamiamo fibromi.

Epidemiologia

4.8 I fibromi uterini rappresentano la neoplasia¹²¹ più comune del tratto genitale femminile ed una frequente indicazione all'isterectomia¹²². Sono tumori caratteristici dell'età feconda e a seconda delle caratteristiche delle pazienti (età, razza) considerate nei vari studi, così come in base al

¹¹⁸ Oltre alle fonti che verranno citate in seguito, vedi anche: Ferri FF. Uterine fibroids. In: Ferri FF, ed. *Ferri's Clinical Advisor 2016*. Philadelphia, PA: Elsevier Mosby; 2016.1271-2. Gupta JK, Sinha A, Lumsden MA, Hickey M. Uterine artery embolization for symptomatic uterine fibroids. *Cochrane Database Syst Rev*. 2014;12:CD005073. PMID: 25541260 <<www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/25541260>>; Moravk MB, Bulun SE. Uterine fibroids. In: Jameson JL, De Groot LJ, de Krester DM, et al, eds. *Endocrinology: Adult and Pediatric*. 7th ed. Philadelphia, PA: Elsevier Saunders; 2016:chap 131; N. Panagiotopoulou, S. Nethra, S. Karavolos, G. Ahmad, A. Karabis, A. Burls, Uterine-sparing minimally invasive interventions in women with uterine fibroids: a systematic review and indirect treatment comparison meta-analysis. *Acta Obstet Gynecol Scand*. 2014;93(9):858-67. PMID: 24909191 <<www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/24909191>>; M. I. Rodriguez, M. Warden, P. D. Darney, *Intrauterine progestins, progesterone antagonists, and receptor modulators: a review of gynecologic application*, *Am J Obstet Gynecol*. 2010;202(5):420-8. PMID: 20031112 <<www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/20031112>>. Inoltre vedi anche: <<<https://medlineplus.gov/uterinefibroids.html#cat59>>> e <<<http://www.mayoclinic.org/search/search-results?q=fibroids>>>.

¹¹⁹ Il tumore è una proliferazione anomala di cellule e di tessuti, le forme benigne non sono cancerose e non si diffondono nel resto dell'organismo. Il cancro, invece, è anche detto tumore maligno perché si diffonde in altre parti dell'organismo.

¹²⁰ L'utero è l'organo femminile specificatamente dedicato alla funzione riproduttiva; situato al centro della pelvi, la sua lunghezza, nella donna che non ha avuto figli, è di circa 6-7 cm con un peso medio di circa 40-50 grammi; questi parametri tendono a variare negli anni risentendo principalmente della stimolazione ormonale estrogenica, del numero delle gravidanze, dell'età e di eventuali situazioni patologiche tra le quali indubbiamente la più frequente è la fibromatosi uterina (la formazione di fibromi).

¹²¹ In medicina, lo stesso che neoformazione, tumore.

¹²² L'isterectomia è una tecnica chirurgica di asportazione dell'utero.

metodo diagnostico utilizzato per identificarli (esame pelvico, ultrasuoni), la loro incidenza può variare dal 20% al 50% delle donne in età riproduttiva presentando un picco di frequenza intorno ai 35-50 anni¹²³. La prevalenza di fibromi uterini, identificati mediante ecografia, sarebbe pari al 4% tra le donne di età compresa tra 20 e 30 anni, all'11-18% tra le donne di 30-40 anni, ed al 33% tra le donne di 40-60 anni. Essi sono più comuni nelle donne afro-caraibiche tra le quali sembrano presentarsi in età più giovane, con maggiori dimensioni, e crescere più rapidamente e maggiormente sintomatici, rispetto a quelle caucasiche¹²⁴.

Eziologia e patogenesi

4.9 Le cause (etiologia) della fibromatosi uterina, che determinano la trasformazione di una cellula muscolare liscia in tessuto fibroso fino a determinare una netta prevalenza di questo tipo di tessuto nelle zone malate, non sono purtroppo ancora del tutto note. Sicuramente una componente genetica è presente e questo giustifica la grande prevalenza della malattia in soggetti di carnagione nera ed il frequente riscontro di una certa familiarità; come è anche certa la sensibilità della malattia all'effetto stimolante degli estrogeni. A questo riguardo, malgrado i dati dei diversi studi non siano sempre sovrapponibili, tutti gli autori paiono concordi nell'associare un aumentato rischio di questa patologia benigna alla maggiore esposizione agli estrogeni (quindi età precoce del menarca¹²⁵, menopausa tardiva, nulliparità¹²⁶, elevato body mass index)¹²⁷. Sconosciuto prima della pubertà, raro al di sotto dei 20 anni, il fibroma si sviluppa infatti preferibilmente nell'età riproduttiva, può aumentare di volume durante la gravidanza e tende a rimanere stazionario o a regredire in menopausa¹²⁸.

Catteristiche e localizzazione

4.10 I fibromi uterini appaiono come tumori ben circoscritti, rotondeggianti, di colore bianco-grigiastro e consistenza elastica; sono dotati di una densa capsula e spesso presentano grossi vasi in superficie, mentre al centro la vascolarizzazione è scarsa, comportando frequenti fatti di necrosi e degenerazione calcifica. Essi possono essere singoli o multipli, variare in dimensione da piccoli noduli a grandi masse occupanti l'intera pelvi. La sede più frequente è il corpo uterino (95%) e solo raramente sono localizzati a livello della cervice (5%). A seconda dello strato uterino ove i nodi evolvono, i fibromi si distinguono in:

¹²³ Cfr. A. Carbonaro et al., *Fibromiomi uterini: review*, in *Giornale italiano di ostetricia e ginecologia*, vol. XXXI, n° 8/9, agosto-settembre 2009, CIC Edizioni Internazionali, Roma 2009, pp. 353-358.

¹²⁴ Cfr. P. Evans, S. Brunzell, *Fibromi uterini: diagnosi e trattamento*, in *American Academy of Family Physicians*, 2007, 75, pp. 1503-8.

¹²⁵ Il menarca (μήναρχη in greco, μήν mēn "mese" e αρχή arkhē "inizio") è il primo flusso mestruale della donna e rappresenta l'inizio del suo periodo fertile.

¹²⁶ La condizione della donna che non ha mai partorito

¹²⁷ M. Ottoboni, *Il ruolo dei miomi uterini nell'infertilità e l'efficacia dei trattamenti conservativi: risultati di un'analisi sistematica e critica della letteratura*. Diss. Università degli Studi di Parma, Dipartimento di Scienze Ginecologiche-Ostetriche e di Neonatologia, 2008.

¹²⁸ Inoltre i fibromi possono trovarsi associati ad iperplasia ghiandolare dell'endometrio, ad obesità (cfr. S. M. Schwartz, L. M. Marshall, D. D. Baird, *Epidemiologic contributions to understanding the etiology of uterine leiomyomata*. *Environ Health Perspect.* 2000;108 (suppl 5), pp. 821-827), come pure ad adenomiosi (cfr. E. E. Wallach & N. F. Vlahos, *Uterine myomas: an overview of development, clinical features, and management*. *Obstet Gynecol* 2004; 104, pp. 393-406).

sottosierosi: si trovano superficialmente sotto il rivestimento esterno dell'utero (sierosa) possono crescere fino alla parte interna della parete o completamente sotto la sierosa e diventare pedunculati con solo un sottile filamento che li unisce al miometrio.

intramurali: sono i fibromi più comuni. Essi sono situati nello strato intermedio della muscolatura uterina senza alterare il profilo della cavità interna dell'utero.

sottomucosi: crescono nel miometrio vicino al rivestimento interno dell'utero, chiamato endometrio. Come i fibromi sottosierosi, possono diventare pedunculati e sporgere nella cavità uterina.

Aspetti clinici e sintomatologia

4.11 I fibromi, come si è detto, sono essenzialmente dei tumori benigni che si associano raramente a mortalità; tuttavia sono responsabili di una significativa morbilità e di una ridotta qualità della vita quando si rendono manifesti¹²⁹. Il più delle volte, infatti, essi rappresentano un riscontro occasionale durante una visita ginecologica eseguita per altri motivi e solo nel 20-30% dei casi circa diventano sintomatici¹³⁰. La sintomatologia è solitamente correlata al numero, alle dimensioni ed alla sede del tumore, ma non è sempre possibile accertare che sia proprio il fibroma a causare alcuni sintomi¹³¹. Le manifestazioni cliniche associate ai fibromi sono molto varie, ma in genere hanno inizio con un'insidiosa sensazione di disagio e includono spesso sanguinamento uterino anomalo, gonfiore addominale e sintomi da compressione a livello pelvico¹³². Il 62% circa delle pazienti sintomatiche presenta diversi sintomi associati¹³³. L'alterazione più frequente consiste in un incremento della perdita ematica mestruale che si può manifestare come ipermenorrea¹³⁴, menorragia o menometrorragia¹³⁵. Più raramente, il fibroma è responsabile di perdite ematiche intermestruali (spotting, metrorragie). Le emorragie causate dal fibroma assumono spesso un andamento recidivante, per cui la paziente può arrivare all'anemia¹³⁶. La sintomatologia emorragica può essere più evidente nel caso di fibromi sottomucosi e di dimensioni superiori ai 5 cm e, di

¹²⁹ W. H. Parker, *Etiology, symptomatology, and diagnosis of uterine myomas*. Fertil Steril 2007; 87, pp. 725–736.

¹³⁰ D. W. Stovall, *Clinical symptomatology of uterine leiomyomas*. Clin Obstet Gynaecol 2001; 44, pp. 364–371.

¹³¹ M. A. Lumsden & E. M. Wallace, *Clinical presentation of uterine fibroids*, Baillieres Clin Obstet Gynaecol 1998; 12, pp.177–195.

¹³² O. Bukulmez & K. J. Doody, *Clinical features of myomas*, Obstet Gynaecol Clin N Am 2006; 33, pp. 69–84.

¹³³ O. Olufowobi, K. Sharif, S. Papaionnou et al., *Are the anticipated benefits of myomectomy achieved in women of reproductive age? A five year review of the results at a tertiary hospital*. J Obstet Gynecol 2004; 24, pp. 434–440.

¹³⁴ L'ipermenorrea, che indica una condizione che si verifica quando le perdite ematiche che una donna ha durante il ciclo mestruale superano gli 80 ml di sangue, può essere ulteriormente aggravata dalla presenza di endometrite, che spesso viene osservata istologicamente nel tessuto endometriale sovrastante i fibromi sottomucosi, (E. Novak, E. R. Novak, *Gynecologic and obstetric pathology*, 4th ed. Philadelphia (PA): W. B. Saunders Company; 1958).

¹³⁵ Per *menorragia* si intende un'eccessiva perdita di sangue durante la fase mestruale del ciclo. Essa è sia eccessiva che prolungata rispetto alla normale durata e intensità fisiologica. Si differenzia dalla *metrorragia*, che è anch'essa una perdita di sangue dall'utero ma non in rapporto con il flusso mestruale, e dalla *menometrorragia* che indica un aumento della quantità e della durata dei flussi mestruali con irregolarità dei cicli e frequente comparsa, negli intermestruai, di perdite ematiche uterine.

¹³⁶ J. L. Marino, B. Eskenazi, M. Warner et al., *Uterine leiomyomata and menstrual cycle characteristics in a populationbased cohort study*. Hum Reprod 2004; 19, pp. 2350–2355.

solito, si esaurisce con la menopausa¹³⁷. Il dolore pelvico è un sintomo riferito da un certo numero di pazienti che presentano tale tumore. Può succedere, infatti, che i fibromi sottomucosi agiscano come corpi estranei e provochino contrazioni dolorose miometriali volte ad espellerli. Nel caso dei fibromi sottosierosi e peduncolati invece il dolore può essere dovuto a fenomeni di compressione sui vari organi o ad aderenze che talvolta il tumore contrae con l'omento o con l'intestino oppure ancora alla torsione del peduncolo. Il dolore mestruale (dismenorrea) è invece più caratteristico dei fibromi a sede intramurale e sottomucosa¹³⁸. In ogni caso può essere presente una sensazione di peso al quadrante addominale inferiore, all'ipogastrio, alle regioni lombosacrali con irradiazioni a fascia verso l'inguine. È possibile anche che si verifichino fenomeni di compressione sugli organi circostanti con conseguente pollachiuria¹³⁹ o meno frequentemente ritenzione urinaria, stipsi o subocclusione intestinale¹⁴⁰. Il fibroma può essere causa di infertilità quando altera la normale fisiologia dell'utero, quando si sviluppa ostruendo gli osti tubarici oppure nel caso in cui a questo si associ una condizione di iperestrogenismo che determina la comparsa di cicli anovulatori¹⁴¹. Inoltre, può provocare l'aborto a seguito delle alterazioni vascolari e dell'ipercontrattilità dell'utero indotti dalla neoplasia ed anche l'insorgenza di parto pretermine, placenta previa, distacco intempestivo di placenta o presentazioni anomale del feto, distocie meccaniche e dinamiche nonché anomalie del secondamento del post-partum¹⁴². Molto più raramente è possibile osservare leucorrea, policitemia, ascite o disturbi cardiocircolatori (palpitazioni, tachicardia) dovuti alla presenza di fibromi voluminosi¹⁴³.

Considerazioni e deduzioni

4.12 Sulla base del quadro clinico di riferimento offertoci dalla moderna ginecologia, possiamo dedurre ragionevolmente alcuni dati interessanti riguardo all'emorroissa.

A) La donna, con ogni probabilità, soffre di una fibromatosi uterina sintomatica dovuta ad uno o più fibromi sottomucosi responsabili di un'evidente alterazione del ciclo mestruale (metrorragia o menometrorragia), associata a dolori pelvici (cfr. μάστιγος), gonfiore addominale e sintomi di compressione a livello pelvico ('sentì nel suo corpo', Mc 5,29).

¹³⁷ G. Wegienka, D. D. Baird, I. Hertz-Picciotto et al., *Self-reported heavy bleeding associated with uterine leiomyomata*. *Obstet Gynecol* 2003; 101, pp. 431–437.

¹³⁸ E. E. Wallach & N. F. Vlahos, *Uterine myomas*, cit. pp.393- 406.

¹³⁹ Minzione frequente di piccole quantità di urina.

¹⁴⁰ O. Bukulmez & K. J. Doody, *Clinical features of myomas*, cit. pp. 69–84.

¹⁴¹ E. Somigliana, P. Vercellini, R. Daguati, R. Pasin, O. De Giorgio, P. G. Crosignani, *Fibroids and female reproduction: a critical analysis of the evidence*. *Hum Reprod Update* 2007; 13(5), pp. 465-76.

¹⁴² G. I. Gidwai, A. B. Caughey & A. F. Jacoby, *Obstetric outcome in women with sonographically detected uterine leiomyomata*, *Obstet Gynecol* 2006; 107, pp. 376–382.

¹⁴³ O. Bukulmez & K. J. Doody, *Clinical features of myomas*, cit. pp. 69–84.

B) In Israele, all'epoca del secondo tempio, non erano pochi i rimedi contro le emorragie uterine ed i rabbini, che spesso fungevano anche da medici¹⁴⁴, nel Talmud, ce ne hanno conservato una lunga lista. Non è quindi inverosimile che anche l'emorroissa, nel corso della sua lunga malattia, ne avesse fatto uso. Tra i tanti rimedi proposti, spesso di carattere semplicemente "simpatetico" e talvolta non senza conseguenze collaterali, ne citeremo solo alcuni:

- "Tazza di radici". Si trattava di una miscela di gomma alessandrina, allume e croco di giardino (piccola pianta bulbosa). La polvere ottenuta, dopo opportune manipolazioni, veniva mescolata con vino o birra. Si facevano bere alla donna tre coppe della miscela ottenuta e da quel momento si poteva essere certi che la paziente sarebbe guarita dalla sua malattia, divenendo però al tempo stesso anche sterile;
- prendere tre misure di cipolla indiana bollita con vino e mentre la donna beveva le veniva gridato: "Cessi il tuo flusso";
- mettere la donna in crocevia con in mano una coppa di vino; arrivava poi un uomo alle sue spalle e spaventandola esclamava: "Cessi il tuo flusso".
- prendere una manciata di comino, uno di cartamo e una di finocchio greco; bollire con vino, farlo bere alla donna gridandole: "Cessi il tuo flusso". Va ricordato che il comino è una pianta ombrellifera dal seme piccolo e nero da cui si distilla il liquore detto *kummel*. Il cartamo è una pianta tintorea usata per sofisticare lo zafferano.
- prendere un fiore delicato e strofinarlo dall'alto verso il basso sul corpo della donna gridandole: "Cessi il tuo flusso".
- prendere sei gocce di un impasto di argilla da un vaso, imbrattare con questo la donna e dirle: "Cessi il tuo flusso".
- prendere una piccola pianta frondosa bollita nel vino e imbrattare con questa la donna dicendo: "Cessi il tuo flusso".
- scavare sette buche e accendervi dentro dei giovani germogli di vite (di non più di tre anni), mettere una coppa di vino nella mano della donna e farla sedere passando di buca in buca, gridandole ad ogni buca: "Cessi il tuo flusso".
- "assolutamente decisivo" era quello di prendere un granello d'orzo trovato nello stabbio di un mulo bianco: prendendolo per un giorno il flusso sarebbe cessato per due giorni, prendendolo per due giorni sarebbe cessato per tre giorni, e prendendolo per tre giorni si sarebbe ottenuta la guarigione completa e definitiva¹⁴⁵.

Infine, considerati gli influssi egiziani sulla medicina ebraica, non è da escludere anche la possibilità delle 'fumigazioni' descritte nel papiro *kahum*:

*«Istruzioni da seguire quando una donna soffre di dolori all'utero. Mentre cammina le dirai: 'Quale odore emani?'. Se essa risponde: 'Odore di carne bruciata' allora le dirai: 'Sono i nemsou dell'utero'. Ed ecco che cosa farai: fumigala con ogni tipo di carne bruciata dello stesso odore che emana»*¹⁴⁶.

Il passo, che mostra l'applicazione di un, sia pure rudimentale, principio omeopatico, è per noi interessante in quanto evidenzia uno specifico trattamento per la fibromatosi uterina. Anche se il commentatore da cui abbiamo attinto il testo, infatti, lo riferisce a un cancro dell'utero, l'odore di 'carne bruciata' (cioè della necrosi) è tipico dei fibromi in disfacimento¹⁴⁷.

¹⁴⁴ J. Preuss, descrivendo la formazione di un medico nell'antichità, eseguita col metodo dell'apprendistato o in scuole ufficiali di medicina, elenca anche alcuni dei medici citati nel Talmud, come Theodoros, Tobiya, Bar Girnte, Bar Nathan, il rabbino Ammi e Mar Samuel, il più illustre di tutti. Cfr. J. Preuss, *Biblical and talmudic medicine*, cit., p. 13.

¹⁴⁵ Su questi singolari rimedi, cfr. J. Preuss, *Biblical and talmudic medicine*, cit., p. 379.

¹⁴⁶ P. Leca, *La médecine égyptienne*, Paris 1983, p. 62.

¹⁴⁷ S. Leone, *La medicina di fronte ai miracoli*, cit. p. 98.

Come si può osservare, si trattava di rimedi tanto inutili quanto fastidiosi, spesso soltanto psicologici; a questo proposito si riteneva infatti che uno stimolo esterno, come ad esempio uno spavento improvviso, potesse favorire un'emorragia così come poteva portare all'arresto del sanguinamento ed alla sua guarigione¹⁴⁸. Talvolta però veniva richiesto anche l'impiego di droghe rare e costose e ciò comportava grandi spese da parte dell'ammalata con la conseguenza ben nota che soltanto le persone ricche potevano ricorrere ai medici¹⁴⁹. Inoltre vi era l'usanza tutta orientale, e assai molesta, di chiamare al capezzale di un infermo il maggior numero possibile di medici, con il risultato che le loro prescrizioni, talvolta addirittura contrastanti, provocavano un ulteriore disagio per il paziente ed un maggiore dispendio di denaro per le cure¹⁵⁰.

C) Tutto ciò, se da un lato giustifica ampiamente l'affermazione di Marco secondo cui l'emorroissa "aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza alcun vantaggio"¹⁵¹, non sembra però sufficiente a giustificare quel "anzi piuttosto peggiorando" (Mc 5,26b) che costituisce l'ultima e più pesante critica all'operato dei medici. Per comprenderlo pienamente occorre far riferimento ad un altro intervento terapeutico, ben più invasivo dei precedenti, che veniva utilizzato specificamente nei casi di emorragia uterina: il salasso. Sorano di Efeso, nel Libro III,X,42¹⁵² del suo trattato ginecologico, in un capitolo dedicato specificamente al tema delle emorragie uterine, respinge decisamente l'uso del salasso per arginare questo tipo di sanguinamento. Si riteneva infatti che il salasso, attuato attraverso la *venesezione*, fosse in grado di deviare il flusso sanguigno proveniente dall'utero permettendone di conseguenza la guarigione.

Sorano, al contrario, afferma giustamente che questa pratica è causa di un notevole danno per la paziente. Di fatto, egli afferma, se da un lato il flusso di sangue non viene controllato durante la venesezione, la donna soccombe necessariamente in maniera più rapida, resa esausta, per così dire, da una doppia emorragia. Dall'altro, se il flusso di sangue viene invece controllato, all'infiammazione dell'utero si aggiunge anche quella causata dalla venesezione con un aumento generale dell'irritazione e del corrispondente pericolo. Secondo Sorano questo tipo di intervento era praticato da molti medici tra i quali, non ultimo per importanza, il suo stesso maestro Temisone di

¹⁴⁸ Cfr. J. Preuss, *Biblical and talmudic medicine*, cit., p. 125.

¹⁴⁹ Cfr. G. Theissen, citato in J. Gnlika, and G. Poletti. *Marco*. Cittadella, 1991, p. 292, nota 29, documenta ciò anche col fatto che in Epidauro, dove andavano in pellegrinaggio specialmente i poveri, manca il topos del fallimento dei medici; cfr. G. Theissen, *Urchristliche wundergeschichten. Ein beitrag zur formgeschichtlichen erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974, p. 234 s..

¹⁵⁰ Questa usanza, come potè rilevare M. J. Lagrange, era ancora praticata agli inizi del 900. Cfr. M. J.

Lagrange, *Evangelie selon Saint Marc*, Paris 1929⁵, p. 140.

¹⁵¹ Nelle antiche storie di guarigioni si trova spesso il giudizio sul fallimento dell'arte medica. A questo proposito numerose testimonianze sono reperibili in O. Weinreich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum wunderglauben der grechen und römer*, 1909, (RVV III/1), pp. 195-197, nelle quali incontriamo spesso il *derelictus a medicis* (CIL VI n. 68). Naturalmente in questo caso non è da escludere il motivo apologetico del contrasto: «medico umano = sofferenza / medico divino = guarigione». Ma questo si impianta certamente su un retroterra culturale ben preciso, possibilmente anche su un ricordo storico (forse addirittura un 'tratto petrino' dato da Mc 5,31). Quanto all'ammissione di Luca (che parla delle inutili terapie mediche ma non del peggioramento dovuto ad esse) costituirebbe un autorevole conferma della tradizione che lo vuole medico (Cfr. R. Pesch, *Il Vangelo di Marco*, Vol. 1, Paideia, Brescia 1980, p. 478, nota 23), quasi un segno di 'delicatezza deontologica'. Potrebbe stupire, in tal caso, una certa improprietà nell'uso di *hístēmi* (rimanere, stare) per indicare la cessazione dell'emorragia, se confrontato col più preciso *xēraíno* (inaridirsi, prosciugarsi, seccare) usato da Marco. L'equivoco, in realtà, è solo apparente: dovuto da un lato ad una correttezza stilistica lucana che col verbo *hístēmi* esprime l'arrestarsi del 'flusso' (*rýsis*) e non una coagulazione o il disseccarsi di una succulenta; dall'altro, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, ad una ben precisa scelta terminologica di Marco. In tal modo, non si inficia la tesi tradizionale di un 'Luca - medico', proprio perché il vero impreciso, cioè colui che non usa un linguaggio medico, sarebbe Marco (che parla di una 'fonte' che all'istante 'inaridisce').

¹⁵² Cfr. O. Temkin, et al., *Soranus' Gynecology*, cit., pp. 161-165.

Laodicea¹⁵³. La nota è particolarmente interessante poiché di salassi e di sanguisughe (che sembra fu il primo ad utilizzare in medicina¹⁵⁴), si dice “che Temisone abusasse non poco. E si può credere che da questo abuso praticato specialmente nelle febbri endemiche di Roma, derivasse la poca fortuna delle sue cure, e che con ragione dicesse di lui Giovenale (Sat. X,221 ndr) «*Quot Themison aegros autumno occiderit uno*»”¹⁵⁵. Della vita di questo medico di origine greca, che visse a Roma al tempo dell'imperatore Augusto (63 a.C. – 14 d.C.) e che fu il più illustre allievo di Asclepiade di Bitinia¹⁵⁶, non abbiamo molte notizie. Sappiamo però che era nato a Laodicea di Siria¹⁵⁷ e che fu il fondatore della famosa scuola metodica di medicina (Methodici), la quale esercitò una grande influenza sulla scienza medica. Sappiamo anche che aveva viaggiato moltissimo, forse anche a Creta e a Milano¹⁵⁸, e che scrisse diverse opere mediche delle quali purtroppo non restano che i titoli e pochi frammenti, conservati principalmente da Celio Aureliano. Non ci sembra dunque inverosimile che alcune metodiche, che prevedevano l'uso del salasso, utilizzate da Timisone, si fossero diffuse anche in Israele. A questo proposito non dobbiamo infatti dimenticare che, a quanto riferisce il Talmud, c'erano dei medici in ogni città e borgo; che nel I sec. d. C., è attestata l'esistenza di medici a Pega e a Lidida; che Giuseppe Flavio, dopo una caduta da cavallo, si fece curare da alcuni medici a Kepharnakos (probabilmente Kepharnomos = Kepharnaum = Cafarnao); che un medico, Tobia, è attestato espressamente a Gerusalemme; che Erode il Grande aveva dei medici personali¹⁵⁹ e che la Mishnah ci informa, a proposito dei medici di Gerusalemme, che usavano dei procedimenti particolari che consentivano loro di curare i malati durante le festività senza diventare leviticamente impuri¹⁶⁰.

D) Sulla base della concisa rappresentazione offerta dai racconti evangelici, molti autori, combinando intuizioni letterarie e deduzioni esegetiche, hanno ricostruito un'immagine dell'emorroissa particolarmente drammatica. Essa viene descritta come una donna ebrea, nata sotto la legge, ma che “ha paura della legge, delle regole, dei divieti [...], ha vissuto in questa condizione durante dodici anni e ormai si è convinta di essere non soltanto impura, ma portatrice d'impurità. E, di conseguenza, indegna e peccatrice”¹⁶¹. Viene immaginata come una donna matura, di età

¹⁵³ Sorano, Libro III,X,42.

¹⁵⁴ Celio Aureliano, *De morbis chronicis*, I.1.

¹⁵⁵ Sulla pratica del salasso operata da Temisone, nelle fonti classiche, vedi F. Puccinotti, *Storia della Medicina*, Massimiliano Wagner Editore, Livorno 1850, Vol. 1, Libro IV, cap. II, p. 617. Nella traduzione in versi di Camillo Silvestri, dell'anno 1739, la satira di Giovenale suona: “*Più facil è, che tosto io qui divisi / Quanti drudi goder d'Ippia gli amplessi, / E quanti alla sua cura egri commessi / Ha Temisone in un autunno uccisi*”, cfr. Iuvenalis, Decimus Iunius, *Satiras*, tradotte da Camillus Comes Silvestri. *Le Satire Di Decimo Giunio Giovenale*, in Raccolta di tutti gli antichi poeti latini colla loro versione nell'italiana favella, Vol. 18, Milano, nel Regio Ducal Palazzo, 1739, p. 333.

¹⁵⁶ Plinio, H. N. XXIX. 5.

¹⁵⁷ Pseudo-Galeno, Introd. c. 4, vol. XIV.

¹⁵⁸ Celio Aureliano, *De Morbis Acutis*, III. 18.

¹⁵⁹ “Erode, pur lottando contro tanti mali, era attaccato alla vita, sperava di guarire e cercava di curarsi; perciò attraversò il Giordano e si recò a Callirroe a bagnarsi nelle acque calde, che poi sboccano nel lago Asfaltite e per la loro dolcezza sono anche potabili. Ma avendo ivi i medici deciso di riscaldargli tutto il corpo con olio caldo e fattolo immergere in una vasca ricolma, quello svenne e stralunò gli occhi come morto” (B. J. I,657); “(Erode) benché straziato da forti e insopportabili dolori si lusingava nella speranza di guarire fidando nei medici che chiamava, e nei rimedi che suggerivano e che lui mai ricusava.” (Ant. XVII,171).

¹⁶⁰ Per tutte queste notizie sulla presenza di medici in Israele in epoca neotestamentaria vedi: J. Jeremias, *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Edizioni Dehoniane, Roma 1989, pp. 41-42.

¹⁶¹ N. Calduch-Benages, *La guarigione dell'emorroissa (Mc 5,25-34). Un dialogo corporale terapeutico*, in *Insieme per servire* 54 (2002), pp. 8-20, con alcune varianti, pp. 8-9.

media¹⁶², che, sebbene in grado cronologicamente di avere dei figli, soffrendo però di una emorragia da dodici anni, quasi sicuramente, non è mai rimasta incinta¹⁶³. Il testo non fa menzione di alcun assistente, ne di una serva che l'accompagni, ne di un parente: sembra essere una donna sola al mondo. Anche se malata, può ancora muoversi, ma risiedendo, come sostengono alcuni, molto probabilmente a Cafarnaon, essa è costretta a nascondersi, tra la folla dei suoi concittadini, travestendosi pesantemente e coprendosi il volto per non essere riconosciuta¹⁶⁴. Anche se Marco nella sua narrazione racconta dei dettagli molto specifici, egli però tace su qualcosa che ogni donna che ascolta o legge la sua storia realizza immediatamente: la vita dell'emorroissa è un continuo lavare e asciugare panni assorbenti. Inoltre, nella sua condizione, essa potrebbe emettere degli odori sgradevoli e come tale, essere potenzialmente molto imbarazzante.

La sua condizione d'impurità rituale che la esclude non solo dal culto e dalla vita comunitaria, ma che è anche fonte d'impurità per chiunque la tocchi, costituisce probabilmente un peso enorme per la sua famiglia da cui forse è stata infine emarginata. La sua vita, si ipotizza, è senza l'affetto di amici, genitori e figli; segnata dall'assenza di un normale contatto umano; priva dei diritti coniugali e delle garanzie che ne derivano; appesantita dalla fatica, a causa dell'anemia che quasi sicuramente l'affligge, dalla necessità di lavare costantemente i propri indumenti, oberata dalle spese a causa delle implicazioni economiche di una malattia cronica¹⁶⁵.

In base a questi elementi, a parere di molti, sembra dunque che i vangeli, parlando dell'emorroissa, vogliano trasmetterci l'immagine di una donna sola, isolata, impoverita, malata, anemica e sterile; forse addirittura in pericolo di vita. E' lecito però domandarsi se i testi autorizzino completamente una simile ricostruzione, oppure se essa non sia il frutto, più o meno consapevole, di una visione preconcepita dei fatti. In realtà, altri autori, analizzando l'episodio biblico da un'altra angolazione, ci consegnano un'immagine dell'emorroissa completamente diversa. Per Marla J. Selvidge, ad esempio, "il ritratto della 'donna con un flusso di sangue' è in diretto contrasto con il ritratto che gli autori levitici, con la loro visione androcentrica, offrono. La donna marciante è attiva. Non è limitata nella sequenza del racconto. Essa tocca, conosce, scopre, e poi agisce (Mc 5,27.29.33). I suoi problemi ginecologici l'hanno terribilmente angosciata, però non l'hanno isolata dalla società (Mc 5,26), come avrebbero invece stabilito gli autori del Levitico. (Lv 15,19.28)"¹⁶⁶. N. Calduch fa notare che "nessuna donna in stato d'impurità oserebbe mai di propria iniziativa toccare un uomo sconosciuto in pubblico [...], (ma l'emorroissa) vuole essere guarita, e questo suo desiderio è più forte della legge, della cultura, della tradizione [...]. Con il gesto azzardato di toccare il mantello di Gesù la donna esprime fiducia in se stessa; esprime capacità di decisione ed un coraggio inaudito. Vuole vivere e così non esita a sfidare l'ordine stabilito"¹⁶⁷. In tal modo, anche il suo comparire in pubblico da sola, senza alcun aiuto, più che il segno di una solitudine e di un'emarginazione sociale, può essere riguardato, invece, come l'espressione di una libertà d'azione e di movimento che la stessa autonoma gestione delle proprie risorse economiche ("spendendo tutti i suoi averi") lascia intravedere.

¹⁶² R. G. Branch, *A study of the woman in the crowd and her desperate courage (Mark 5: 21-43)*, in *Die Skriflig* 2013, 47.1, pp. 319-331, p. 2.

¹⁶³ Cfr. L. L. Wall, 2010, *Jesus and the unclean woman. How a story in Mark's gospel sheds light on the problem of obstetric fistula*, in *Christianity Today*, gennaio 2010, 48-52. (L. Lewis Wall è professore di ostetricia e ginecologia nella Scuola di Medicina e professore di antropologia nel *College of Arts and Sciences* della *Washington University* di St. Louis, MO).

¹⁶⁴ R. G. Branch, *A study*, cit., p. 2.

¹⁶⁵ R. G. Branch, *A study*, cit., p. 2.

¹⁶⁶ M. J. Selvidge, *Mark 5: 25-34 and Leviticus 15: 19-20. A Reaction to Restrictive Purity Regulations*, in *Journal of Biblical Literature* 1984, 103.4, pp. 619-623, p.623.

¹⁶⁷ N. Calduch-Benages, *La guarigione dell'emorroissa*, cit., p. 9.

E) In questa prospettiva, colpisce allora la contraddizione tra lo stato di debolezza fisica indotto normalmente da una grave metrorragia ed il comportamento attivo della donna che tra l'altro, come si è già detto, appare agire da sola. Un sanguinamento uterino disfunzionale persistente ed ingravescente, che si protrae da dodici anni, lascia presumere infatti nell'emorroissa un serio stato anemico; C. E. Powell¹⁶⁸ ne fornisce la seguente sintomatologia: perdita di energia, perdita di peso, perdita di capelli, pallore della pelle, unghie fragili, palpitazioni cardiache, difficoltà respiratorie, dolori articolari, e molto probabilmente, un apporto di ossigeno e sangue agli organi interni insufficiente a garantirne le funzioni ottimali¹⁶⁹. In realtà la discrepanza è soltanto apparente; infatti abbiamo motivo di credere che l'iniziativa, il coraggio e la determinazione mostrata dall'emorroissa fossero dovute, non tanto, o almeno non solo, al suo desiderio, peraltro comprensibilissimo, di guarire definitivamente dalla sua malattia, quanto piuttosto al fatto di avere un figlio da accudire: un figlio che doveva essere nato non molto tempo prima. Questa motivazione è deducibile dalla stessa narrazione di Marco, il quale la presenta al lettore, non in maniera immediata, bensì, "sapientemente celata", dietro una scelta precisa e ben ponderata delle parole usate per descrivere la guarigione dell'emorroissa. Sarà questo l'interessante argomento che tratteremo nel prossimo capitolo.

¹⁶⁸ C. E. Powell, 2005, *The "Passivity" of Jesus in Mark 5:25–34*, in *Bibliotheca Sacra*, 2005, 162(1), pp. 66–75, p. 70.

¹⁶⁹ Secondo il National Institutes of Health, un abbondante sanguinamento mestruale o un altro tipo di sanguinamento vaginale, suggerisce che la donna è a rischio di carenza di ferro (anemia sideropenica). (National Heart, Lung and Blood Institute 2011).

CAPITOLO 5

Il figlio dell'emorroissa (parte I)

5.1 La possibilità che l'emorroissa, al momento della sua guarigione, avesse un figlio di pochi mesi, costituisce un punto cruciale della nostra tesi. Sappiamo infatti che, tra il 28 e il 29 d.C., Cipro e suo marito Agrippa, avevano avuto da poco il loro figlio primogenito. Il bambino, il futuro "re Agrippa" di At 25,13, per la storia Agrippa II (re di Batanea, Traconitide, Gaulanitide, Abilene e di un territorio alle falde del Libano chiamato Eparchia di Varo)¹⁷⁰, doveva essere nato tra l'ottobre del 27 e il settembre del 28 d.C.¹⁷¹, poiché nella primavera-estate del 44, alla morte di suo padre, egli era nel suo 17° anno di età, cioè aveva compiuto 16 anni (cfr. Ant 19,354). Determinare quindi che, alla fine del 28 d.C., cioè poco tempo prima del suo incontro con Gesù, (che lo ricordiamo, secondo la cronologia tradizionale che abbiamo adottata, avvenne nel gennaio del 29 dC), anche l'emorroissa fosse diventata madre, rappresenta un elemento essenziale per stabilire un positivo confronto tra la sua identità e quella di Cipro e dimostrare che in realtà si tratta della medesima persona.

5.2 A questo scopo prendiamo in esame il racconto della guarigione dell'emorroissa così come ci è stato trasmesso da Marco. Come è noto, Marco è un israelita, il suo nome ebraico è Giovanni, è figlio di Maria di Gerusalemme (At 12:12,25) e cugino di Barnaba, un levita della diaspora (Col 4:10), conosce le scritture nella lingua originale e conosce anche la traduzione dei LXX. Le sue competenze linguistiche e le sue conoscenze bibliche gli consentono quindi di scegliere le espressioni più opportune e funzionali alle proprie intenzioni narrative. Ora, nel caso della guarigione dell'emorroissa quali sono le espressioni scelte da Marco? E perché sceglie proprio quelle?

In primo luogo, come abbiamo già visto, Marco sceglie l'espressione "ῥύσει αἵματος" di Mc 5,25, (identico a Lc 8,43; letteralmente: "[un] flusso di sangue"). Si tratta di una locuzione tratta dalla traduzione dei LXX di Lv 15,25 (in ebraico כַּיֵּזֶב דָּמָה "zōb dāmāh"), che viene usata dall'evangelista per definire, in modo sintetico e preciso, non solo lo stato d'impurità levitica della donna, che la escludeva di fatto dal culto pubblico del tempio, ma anche la patologia che ne era la causa.

“καὶ γυνή ἐὰν ῥέη ῥύσει αἵματος ἡμέρας πλείους οὐκ ἐν καιρῷ τῆς ἀφέδρου αὐτῆς ἐὰν καὶ ῥέη μετὰ τὴν ἀφέδρον αὐτῆς πᾶσαι αἱ ἡμέραι ῥύσεως ἀκαθαρσίας αὐτῆς καθάπερ αἱ ἡμέραι τῆς ἀφέδρου ἀκάθαρτος ἔσται” (Lv 15,25);

¹⁷⁰ Cfr. Flavio Giuseppe, *Guerra Giudaica*, II,12,8, §247; *Antichità Giudaiche*, XX,71,§138; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, T&T Clark, Edinburgh 1973, 3 voll. [ed. orig.: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Hinrichs, Leipzig 1898, 3 voll.], Vol. 1, p. 472.

¹⁷¹ Rajak, Tessa (1996), "Iulius Agrippa II, Marcus", in Hornblower, Simon, *Oxford Classical Dictionary*, Oxford: Oxford University Press

“La donna che ha **un flusso di sangue** per molti giorni, fuori del tempo delle mestruazioni, o che lo abbia più del normale, sarà impura per tutto il tempo del flusso, come durante le sue mestruazioni.” (Lv 15,25).

E’ da notare che questa particolare espressione possiede una singolarità: Lv 15,25 è l’unica occorrenza infatti, nella traduzione dei LXX, in cui la frase “ρύσει αίματος” è riscontrabile esattamente¹⁷². Questa singolarità potrebbe essere interpretata come una semplice coincidenza casuale senza alcun significato particolare, dettata appunto dalla conoscenza terminologica della Scrittura che l’evangelista possiede. Ma a convincerci del contrario, nel brano di Marco, vi è un’altra espressione assai particolare. Essa riguarda la terminologia con cui l’evangelista, o la sua fonte¹⁷³, descrive la guarigione dell’emorroissa:

“καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς”, “E subito si seccò la fonte del sangue di lei” (Mc 5,29).

Anche in questo caso siamo di fronte ad una espressione tratta da un brano del Levitico nella traduzione dei LXX, “πηγὴ τοῦ αἵματος” (*pēgē toy haímatos* “fonte del sangue”), e precisamente di Lv 12,7, ed anche in questo caso siamo in presenza di un’unica occorrenza: Lv 12,7 infatti è l’unico passo dei LXX in cui compare la locuzione “πηγὴ τοῦ αἵματος”.

5.3 La singolarità di queste espressioni ci costringe naturalmente a riflettere attentamente sui motivi che hanno spinto Marco ad utilizzare delle locuzioni così particolari. Le sue conoscenze linguistiche e bibliche gli consentivano certamente di scegliere delle espressioni diverse: basti pensare ad esempio al “καὶ ἀπέχυννε τὸ αἷμα ἐκ τῆς πληγῆς” (LXX) “fluebat autem sanguis plagæ” (Vulgata) “il sangue della sua ferita era colato” di 1Re 22,35. Ma se Marco sceglie di utilizzare queste locuzioni così singolari, tratte per di più non da un testo narrativo, ma da un codice di natura giuridica come il Levitico, è perché esse rispondono ad una precisa intenzionalità dell’evangelista che con esse vuole suggerire un ben determinato messaggio, un messaggio che evidentemente Marco non poteva esplicitare in maniera diversa¹⁷⁴. In particolare con l’espressione “πηγὴ τοῦ αἵματος”, che viene usata per descrivere la purificazione/guarigione dell’emorroissa, Marco ci sorprende, è il caso di dirlo, “letteralmente”: egli utilizza infatti una locuzione (Lv 12,7) che, nel testo biblico dei LXX, non solo compare una sola volta, ma soprattutto in un brano, dove non si accenna ad una generica purificazione da un flusso di sangue, ma si fa uno specifico riferimento alla purificazione di una puerpera:

¹⁷² In Lv 15,19 troviamo un’espressione simile, ma non identica: “καὶ γυνή ἣτις ἐὰν ἦ ῥέουσα αἵματι ἔσται ἡ ῥύσις αὐτῆς ἐν τῷ σώματι αὐτῆς ἑπτὰ ἡμέρας ἔσται ἐν τῇ ἀφένδρῳ αὐτῆς πᾶς ὁ ἀπτόμενος αὐτῆς ἀκάθαρτος ἔσται ἕως ἑσπέρας”; “Quando una donna abbia flusso di sangue, cioè il flusso nel suo corpo, per sette giorni resterà nell’impurità mestruale; chiunque la toccherà sarà impuro fino alla sera.” (Lv 15,19). Anche nell’originale ebraico le due espressioni sono simili, ma non identiche: “הַיָּמִים אֵלֶּיךָ” (Lv 15,19), “בַּיּוֹם הַהוּא” (Lv 15,25).

¹⁷³ La sottolineatura, Marco o la sua fonte, non mira a “indovinare”, dietro il testo del vangelo, fonti diverse da quelle già correttamente individuate dalla critica biblica, ma semplicemente, vuole ricordare al lettore che Marco può aver trovato le espressioni di cui abbiamo parlato già pronte e confezionate dalla tradizione.

¹⁷⁴ Ai motivi di questa riservatezza sarà dedicato il prossimo capitolo.

“καὶ προσοίσει ἔναντι κυρίου καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτῆς ὁ ἱερεὺς καὶ καθαριεῖ αὐτὴν ἀπὸ τῆς **πηγῆς τοῦ αἵματος** αὐτῆς οὗτος ὁ νόμος τῆς τικτούσης ἄρσεν ἢ θῆλυ” (Lv 12,7).

“Il sacerdote li offrirà davanti al Signore e farà il rito espiatorio per lei; ella sarà purificata dal flusso del suo sangue. Questa è la legge che riguarda la donna, quando partorisce un maschio o una femmina” (Lv 12,7).

La conclusione, nella sua logica consequenzialità, s’impone, a mio modesto parere, con il carattere della semplice evidenza: l’emorroissa, non molto tempo prima del suo incontro con Gesù, aveva partorito un figlio.

Contro questa conclusione si potrebbe opporre il seguente ragionamento. Poiché in Mc 5,26 si afferma che l’emorroissa *“aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza nessun vantaggio, anzi peggiorando”*, δαπανήσασα τὰ παρ’ αὐτῆς πάντα, letteralmente: *“avente speso [femminile singolare] le di lei cose tutte”*, se ne potrebbe dedurre che poiché *“le cose tutte”* erano *“di lei”*, la donna non era sposata. Ciò naturalmente indebolirebbe di molto l’ipotesi che stiamo sostenendo. Tuttavia la critica non coglierebbe nel segno, e questo per un ben preciso motivo. E’ vero, come ha ben dimostrato Joachim Jeremias nello splendido saggio *La situazione sociale della donna*, posto in appendice al suo *Gerusalemme al tempo di Gesù*¹⁷⁵, che una donna sposata, pur potendo possedere dei beni (in particolare i cosiddetti *“beni parafernali”*), non poteva disporne liberamente poiché l’usufrutto spettava al marito, ma dalla generica espressione che *“le cose tutte”* erano *“di lei”* sarebbe una forzatura dedurre che l’emorroissa non fosse sposata. Si confronti a questo proposito il brano di Lc 8,1-3 in cui sono citate alcune donne che fungevano da supporto logistico e da sostentamento materiale del gruppo degli apostoli, sfruttando la loro posizione sociale e i beni di cui godevano, come sembra ricordare Luca, citando Giovanna, moglie di Cusa, sovrintendente di Erode, e i beni posseduti da queste donne. Questo consentiva loro di fornire a Gesù e ai suoi non solo un sostentamento materiale, ma probabilmente anche una certa protezione sociale.

1 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς καὶ αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ, 2 καὶ γυναῖκες τινες αἱ ἦσαν τεθεραπευμέναι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν, Μαρία ἢ καλουμένη Μαγδαληνὴ, ἀφ’ ἧς δαιμόνια ἐπτά ἐξεληλύθει, 3 καὶ Ἰωάννα γυνὴ Χουζᾶ ἐπιτρόπου Ἡρώδου καὶ Σουσάννα καὶ ἕτεραι πολλάι, αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς **ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς.**

In seguito egli se ne andava per le città e i villaggi, predicando e annunziando la buona novella del regno di Dio. 2 C'erano con lui i Dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria di Màgdala, dalla quale erano usciti sette demòni, 3 Giovanna, moglie di Cusa, amministratore di Erode, Susanna e molte altre, che li assistevano con i loro beni.

¹⁷⁵ J. Jeremias, *Gerusalemme al tempo di Gesù: ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*. Bologna, 1989, pp. 539-563, cfr. in particolare p. 550, nota 73.

Anche in questo caso vengono citati “i loro beni”, ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς , letteralmente “con i beni di loro”, ma da ciò non si può trarre assolutamente la conclusione che non fossero sposate. Se ciò può essere forse sostenuto per la Maddalena, non può dirsi però certamente di Giovanna moglie di Cusa.

5.4 Naturalmente il problema che ora si pone è quello di capire che peso dare a questa conclusione: se si tratta cioè di un’ ipotesi basata su labili indizi, e quindi meramente plausibile, oppure di una deduzione storicamente attendibile, dotata di una sua logica interna e suscettibile di ulteriori riscontri. In questa prospettiva, osserviamo innanzitutto che una gravidanza a carico dell’emorroissa non è una eventualità in contrasto con il quadro clinico della fibromatosi uterina che costituisce la sua patologia. E’ chiaro che ciò non significa che non vi possano essere state delle complicazioni¹⁷⁶, anzi, nel caso dell’emorroissa, visto l’aspetto di cronicità che aveva assunto la malattia (12 anni), ne possiamo essere quasi certi.

Per valutare gli effetti della fibromatosi uterina sulle caratteristiche della gravidanza, del parto e dell’*outcome* neonatale, uno studio¹⁷⁷ retrospettivo di popolazione effettuato confrontando un gruppo di 2065 donne con fibromi uterini, con un gruppo randomizzato di controllo di 4243 donne senza fibromi, ha mostrato che le complicanze della gravidanza si verificarono nel complesso il doppio delle volte nel gruppo coi miomi rispetto ai controlli. Tra di esse vi furono sanguinamenti nel primo trimestre, distacco di placenta, polidramnios, e rottura prematura delle membrane. Le complicanze del travaglio e del parto si verificarono nel 50.61% dei casi nel gruppo di studio e nel 30.73% dei controlli. Nel 58.31% dei casi e nel 17.51% dei controlli fu necessario il taglio cesareo. Vi fu inoltre significatività statistica nel minore punteggio Apgar, malformazioni e minore peso alla nascita¹⁷⁸. Tuttavia, come mostrano questi medesimi risultati, la possibile insorgenza di complicanze, pur costituendo un serio fattore di rischio, non preclude assolutamente la possibilità di concepire e di portare a termine una gravidanza.

5.5 Coerente con i dati epidemiologici della fibromatosi uterina, risulta anche l’età presumibile dell’emorroissa. Dalle informazioni ricavabili dal testo evangelico, è possibile determinare infatti, con buona approssimazione, l’intervallo di tempo in cui collocare la sua nascita. Posto che la guarigione dell’emorroissa sia avvenuta, come risulta dalla cronologia che abbiamo adottato, al principio del 29 d.C., l’inizio della manifestazione sintomatica della malattia deve essere situato nel 17 d.C., cioè circa 12 anni prima. Inoltre poiché la fibromatosi uterina è una patologia caratteristica delle donne in età feconda, e quindi non si presenta normalmente prima del menarca, se ne deduce che l’inizio della malattia deve essere successivo alla comparsa della prima mestruazione. A questo proposito, tra il primo e il secondo secolo d.C., Sorano di Efeso, l’autore del primo trattato di

¹⁷⁶ Come abbiamo visto nel capitolo precedente, i fibromi possono causare tutta una serie difficoltà procreative, ad esempio aumentando il rischio di aborti spontanei e di parti prematuri, o complicando il parto provocando emorragie, anche pericolose, durante il “secondamento”, ossia all’uscita della placenta.

¹⁷⁷ G. D. Coronado, L. M. Marshall e S. M. Schwartz, *Complication in pregnancy, Labor and Delivery with uterine leiomyomas: a population-based study*. *Obstetrics and Gynecology* 2000; 95(5): 764-9.

¹⁷⁸ Cfr. M. C. Ottoboni, *Il ruolo dei miomi uterini nell’infertilità e l’efficacia dei trattamenti conservativi: risultati di un’analisi sistematica e critica della letteratura*. Diss. Università degli Studi di Parma, Dipartimento di Scienze Ginecologiche-Ostetriche e di Neonatologia, 2008, in particolare il § 4.4, p. 38.

ginecologia, ci informa che tra le ragazze della sua epoca il menarca compariva normalmente intorno ai 14 anni di età¹⁷⁹. Pertanto la donna emorragica deve essere nata prima del (17 – 14 =) 3 d.C. e questo costituisce teoricamente il limite superiore dell'intervallo di tempo che stiamo cercando¹⁸⁰.

Il limite inferiore può essere determinato sulla base del fatto che Gesù si rivolge all'emorroissa chiamandola "figlia" (θυγάτηρ, thygatēr). Questo ci fa ragionevolmente presumere che la donna fosse più giovane di Gesù e quindi nata dopo il 7/6 a.C., data che gli storici hanno fissata per la nascita di Cristo¹⁸¹. Di conseguenza possiamo ritenere che l'emorroissa sia nata tra il 7/6 a.C. e il 3 d.C. e ciò significa che al momento della guarigione, nel 29 d.C., essa doveva avere sicuramente più di 26 anni, ma meno di 36 e questo concorda assai bene, non solo con i dati epidemiologici della fibromatosi uterina e con la necessaria età feconda, ma anche con l'intervallo, tra il 6 a.C. e il 3 a.C., in cui, come vedremo si colloca la nascita di Cipro¹⁸².

5.6 Verificata la coerenza dei dati fisio-patologici relativi all'emorroissa con la possibilità di una sua gravidanza, un ulteriore elemento di riscontro ci viene offerto da un'interessante tradizione risalente ai primi secoli del cristianesimo. Nel panorama di storie e leggende legate all'emorroissa, l'attribuzione di un figlio a questa donna non rappresenta affatto una stravagante novità: ne è testimone quel Macario di Magnesia che abbiamo già incontrato nel capitolo introduttivo di questo lavoro. Vescovo della piccola diocesi di Magnesia, una cittadina nei pressi di Efeso sulla costa

¹⁷⁹ "Menstruation, in most cases, first appears around the fourteenth year, at the time of puberty and swelling of the breasts." (Gynaecia, Lib. I, IV, 20.24), in: O. Temkin et al., *Soranus' Gynecology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1956 (paperback reprint, 1991), p. 17-22. Su Sorano di Efeso vedi A. H. M. Green, A. E. Hanson, and A. Ellis Hanson, *Soranus of Ephesus: methodicorum princeps*, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II 37 (1994); D. Todman, *Soranus of Ephesus (AD 98–138) and the Methodist sect*, in *Journal of Medical Biography* 16.1 (2008): 51-51. Confermano il dato di Sorano due tardi medici greci: Aetius di Amida (VI secolo) che, nel suo *Tetrabiblon* (Lib.XVI, cap.IV), scrive che le mestruazioni cominciano ad apparire intorno al quattordicesimo anno di età e che, pressappoco nello stesso tempo, le ragazze arrivano all'età della pubertà; e Paolo di Egina (625-690) secondo cui per la maggior parte delle donne il ciclo mestruale ha avuto inizio nel loro quattordicesimo anno di età. Cfr. W. Amundsen and J. D. Carol, *The age of menopause in classical Greece and Rome*, in *Human Biology* (1970), pp. 79-86; E. Boyd, *Origins of the Study of Human Growth*, University of Oregon Health Sciences Center Foundation, Portland. 1980, cit. in O. G. Eiben and C. G. N. Mascie-Taylor, *The age at menarche and the social status of the family*, in *KSH NKI Történeti Demográfiai Évkönyve* 2003. 5–31.

¹⁸⁰ Nel valutare correttamente questo limite superiore si deve tenere presente che generalmente occorrono alcuni anni prima che un fibroma si manifesti sintomaticamente: dopo l'inizio delle mestruazioni e l'esposizione all'estrogeno, la neoplasia ha bisogno di un certo tempo per crescere.

¹⁸¹ Un caso simile lo si può osservare in Rut 3,10-12 dove, oltre ad un'allusione al mantello di Boaz che Ruth tocca durante la notte e che ricorda da vicino il gesto dell'emorroissa (cfr X. Pikaza, *Para vivere l'evangelio: lectura de San Marcos*, Estella : Verbo Divino, 2003, p. 80), troviamo un uomo (Boaz) che si rivolge ad una donna più giovane di lui (Ruth) chiamandola 'figlia': "Egli disse: «Sii benedetta dal Signore, figlia mia! [...] perché non sei andata in cerca di uomini giovani, poveri o ricchi che fossero. Ora, figlia mia, non temere!». Un'altra conferma del nostro assunto, questa volta indiretta, si desume, dal modo in cui Gesù si rivolge, ad esempio, alla donna curva di Lc 13,12 "che uno spirito teneva inferma da diciotto anni": «Donna (Γύναι), sei liberata dalla tua malattia»; oppure all'asirofenicia di Mt 15,28: «Donna (γύναι) grande è la tua fede»; o infine, sebbene con una motivazione del tutto particolare, alla sua stessa madre in Gv 2,4. «Τιέμοι καὶ σοί, γύναι».

¹⁸² Si noti che l'intervallo in cui è compreso l'anno di nascita di Cipro è completamente contenuto nell'intervallo relativo all'emorroissa.

occidentale dell'Asia Minore¹⁸³, Macario fu l'autore, intorno al 410 d.C., di un'opera apologetica intitolata: *Apocritico o Unigenito* (Αποκριτικός η Μονογενής)¹⁸⁴. L'opera, giuntaci fortemente mutila¹⁸⁵, presenta un dialogo fittizio tra il vescovo di Magnesia e un polemista, identificato, nel 1911 da A. Von Harnack¹⁸⁶, con il filosofo greco Porfirio, il quale pone delle obiezioni al vescovo in merito al contenuto di alcuni passi della Bibbia e del Vangelo, a cui Macario cerca di dare una risposta¹⁸⁷.

Nel brevissimo testo, appartenente al capitolo VI, conservatoci da Niceforo (*Antirrhetica*, I)¹⁸⁸, unico frammento del Libro I andato perduto, Macario racconta che Berenice, la regina di Edessa, era stata guarita da un'emorragia che durava da anni grazie al fatto di aver toccato l'estremità della veste di Gesù. In segno di gratitudine, aveva immortalato il miracolo della sua guarigione in una statua di bronzo che aveva poi lasciato in eredità a suo figlio, come di un qualcosa fatto di recente:

“...Βερενίκην δέσποιναν επισήμου χωρίον και εντιμον άρχυνσαν της μεγάλης Έδεσσηνών πόλεως εκπαλαι ιυγγάνουσαν λιβάδων άπαλλαγεΐσαν ακαθάρτων αίματος και πάθους όδυνηρου τάχος έξιαθεισαν, ην πολλοίς χρόνοις πολλοί βασανίσαντες Ιατροί προς τα μηδέν ωφελήσαι εις χειρίστην όδυνην το πάθος επηξησαν, θίξει σωθεισαν σωτηρίου κρασπέδου μέχρι του νυν άοίδιμον εν τη

¹⁸³ Cfr. P. Culerrier, "Les évêchés suffragants d'Éphèse aux 5e-13e siècles." *Revue des études byzantines* 45.1 (1987): 139-164.

¹⁸⁴ Cfr. ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΗΤΟΣ, Αποκριτικός η Μονογενής, *Macarii Magnetis quae supersunt ex edito codice edidit* C. BLONDEL (adiuvante P. FOUCART), Paris, 1876.

¹⁸⁵ Originariamente l'opera doveva constare di cinque libri. Di questi sono rimasti alcuni frammenti del primo, parte del secondo, il terzo e il quarto completi e alcune testimonianze sull'esistenza di un quinto libro andato comunque anch'esso perduto. Del manoscritto contenente quel che rimane dell'opera di Macario, HARNACK riferisce ciò che racconta Foucart, colui che ha materialmente pubblicato il manoscritto a causa della morte di Blondel, il ricercatore francese che effettivamente scoprì il manoscritto; cfr. PORFIRIO, *Contro i cristiani, nella raccolta di Adolf von Harnack, con tutti i nuovi frammenti in appendice*, a cura di G. Muscolino, Bompiani, Milano 2009, pp. 71-73: «l'opera è molto mutila e inizia nel mezzo di una parola del 7 capitolo del II libro e finisce in mezzo ad una parola del XXX (ultimo) capitolo del IV libro. Due libri mancano completamente. Del II libro mancano sei capitoli e l'inizio del 7. Il manoscritto comprende 125 fogli, "si presenta nella forma scritta della quartina minore, risalente al XV o XVI secolo; non pochi fogli specialmente alla fine, e sul margine superiore sono rovinati da un po' di umidità, anche se si possono tranquillamente leggere; lungo il margine la stessa prima mano ha apportato delle correzioni, con inchiostro più pallido, che anche altre mani più recenti hanno riportato, delle correzioni di cui una risale ai giorni nostri"».

¹⁸⁶ Cfr. A. VON HARNACK, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Die Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift*, coll. «Texte und Untersuchungen» 37, 4, Leipzig 1911.

¹⁸⁷ Il dialogo si svolge in cinque giornate, davanti ad un pubblico misto, formato sia da cristiani che da politeisti, sui più importanti dogmi della dottrina cristiana, duramente attaccati e criticati dalla cultura greco-romana, che qui viene impersonata dal polemista greco. L'Apocritico rappresenta l'esigenza di un incontro e di un confronto tra due culture entrate in un rapporto talmente stretto da essere inscindibili, nell'ambito delle trasformazioni della cultura che contraddistinguono l'epoca tardo-antica. Su Macario di Magnesia e la storia dell'Apocritico cfr. C. BLONDEL, ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΗΤΟΥ *Apokritikos ê Monogenês*. *Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice edidit* C. Blondel, adiuvante P. Foucart, e Typographia publica, Paris 1876; M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica greca e latina*, con introduzione di O. Lazzati, Milano 1988², p. 314; R. GOULET, *Macarios de Magnésie, Le Monogénès*, t. I, Vrin, Paris 2003; F. CORSARO, *L'«Apocritico» di Macario di Magnesia e le sacre Scritture*, in «Nuovo Didaskaleion» 7 (1957), pp. 1-24; PORFIRIO, *Contro i cristiani, nella raccolta di Adolf von Harnack, con tutti i nuovi frammenti in appendice*, a cura di G. Muscolino, Bompiani, Milano 2009; G. Muscolino, *L'Apocritico di Macario di Magnesia: un dialogo polemico o un'apologia?*, in *Mediaeval Sophia*. Studi e ricerche sui saperi medievali, E-Review semestrale dell'Officina di Studi Medievali n. 8 (luglio-dicembre 2010), pp. 75-92.

¹⁸⁸ Macario, *Apocritico*, I, 6 (in Niceforo, *Antirrhetica*, I): «Infatti (*scil.* Macario) scrive queste cose nel I libro, capitolo sesto di quest'opera nel quale esamina i miracoli compiuti da Cristo: "In quel tempo Berenice ecc."»; cfr. gli opuscoli teologici presso Migne, *Patrol. Gr.*, coll. 205-850 e Pitra, *Spicilegium Solesmense*, I, pp. 302-503; IV, p. 332.

Μέση των Ποταμών αδεσθαι ποιήσας, μάλλον δε εν πάση τη γη το μέγα κατόρθωμα. αντου γαρ του πραχθέντος η γνηη την ιστορίαν σεμνώς άποχαλκευσασα τω βίη παρέδωκεν, ως άρτι τουργον γενόμενον, ου πάλαι”¹⁸⁹.

“...*Berenice, che un tempo fu signora di un luogo famoso, e principessa onorata della grande città di Edessa, essendo stata liberata da un impuro flusso di sangue e rapidamente guarita da una dolorosa affezione, che molti medici provarono a curare molte volte, ma peggiorarono la malattia nel peggiore dei modi e non migliorò affatto. Ella fu resa celebre e famosa nella storia fino al giorno d’oggi in Mesopotamia, o quasi in tutto il mondo – così grande fu la sua esperienza – per lei la salvezza passò solo dal tocco dell’orlo del Suo mantello. La donna, avendo rappresentato nobilmente in bronzo il suo stesso gesto, lo lasciò a suo figlio, come qualcosa fatto di recente, non molto prima...*” (traduzione nostra).

Questo, naturalmente, non è altro che il noto racconto dell’emorroissa a cui, come già sappiamo, la tradizione locale di Paneas, fin dal tempo di Eusebio di Cesarea, metteva in relazione una statua del luogo. La versione di Macario di Magnesia differisce solo perché fa di questa Berenice, così si chiamava la donna già nella leggenda di Paneas, una regina edessena, spostando così a Edessa anche la statua di Cristo.

“Evidentemente – afferma il Dobschütz – l’intera faccenda non è altro che il risultato della confusione del vescovo greco. Egli aveva in mente diverse tradizioni a lui note grazie a Eusebio, compreso il fatto che una regina orientale, Elena di Adiabene, fosse vissuta a Gerusalemme e che Berenice fosse un nome frequente nel casato di Erode. Forse egli conosceva anche la storia, che si intreccia alle altre nella *Dottrina di Addai*¹⁹⁰, del ritrovamento della croce da parte di Protonice, a quanto pare consorte dell’imperatore Claudio. Forse anche Paneas ed Edessa venivano in qualche

¹⁸⁹ Makarios von Magnesia, *Αποκριτικός η Μονογενής* 1,6, ed. C. Blondel, Par. 1876, p. 1. Il testo greco è reperibile anche in: E. von Dobschütz, *Christusbilder; Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig, 1899 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Band 18, Neue Folge, III), p. 257*, consultabile on-line sul sito: <<. http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/dobschuetz1899/0571?sid=be8ce5bb8c9f0c55f5611e081f1dbc06&navmode=fulltextsearch&leftcol_umn_compactview_hidden=0>>. Per la lingua inglese il testo greco è stato tradotto da T. W. Crafer, D.D.: “CONCERNING Berenice, or the woman with the issue of blood. . . . Berenice, who once was mistress of a famous place, and honoured ruler of the great city of Edessa, having been delivered from an unclean issue of blood and speedily healed from a painful affection, whom many physicians tormented at many times, but increased the affection to the worst of maladies with no betterment at all, He made to be celebrated and famous in story till the present day in Mesopotamia, or rather in all the world—so great was her experience —for she was made whole by a touch of the saving hem of His garment. For the woman, having had the record of the deed itself nobly represented in bronze, gave it to her son, as something done recently, not long before. . . .”; cfr. Magnes, Macarius, and Thomas Wilfrid Crafer. *The Apocriticus of Macarius Magnes*. Society for Promoting Christian Knowledge, London, The Mcmillan Company, New York, 1919, p. 31.

¹⁹⁰ La *Dottrina di Addai* è un apocrifo del Nuovo Testamento scritto in siriano probabilmente nel IV secolo. È riferita ad Addai (nome siriano corrispondente a Taddeo) e riferito a San Taddeo di Edessa, secondo alcuni da identificare con l’apostolo San Giuda Taddeo, secondo altri con uno dei settanta discepoli di Gesù. Il testo descrive l’invio di una lettera del re Abgar V a Gesù Cristo elogiandolo per i miracoli e la saggia dottrina, e invitandolo a Edessa per poterlo adorare e convertirsi a lui. Gesù non risponde, ma dopo la sua morte e risurrezione, l’apostolo Tommaso invia il discepolo Addai-Taddeo a re Abgar, il quale, guarito miracolosamente dalla visione del volto di Cristo impresso sul *mandylion* mostratogli da Addai, si converte al cristianesimo, e con lui l’intera popolazione della città di Edessa (n.d.r.).

modo associate, per ragioni a noi non più comprensibili, il che facilitava la confusione tra i due luoghi, come vediamo anche nella leggenda di Taddeo”¹⁹¹.

Senza entrare nel merito di queste intricate vicende, ciò che ci preme mettere in evidenza è che, tra la fine del IV e l’inizio del V secolo, vi era una tradizione cristiana, attestata da una fonte letteraria, che faceva dell’emorroissa una ricca nobildonna la quale, fattasi ritrarre in una statua bronzea con il suo salvatore, aveva poi lasciato questo manufatto al figlio in memoria dell’episodio avvenuto non molto tempo prima. Naturalmente non possiamo trattare questa tradizione come un elemento probatorio a favore dell’ipotesi che stiamo analizzando, tuttavia essa ci permette di affermare che non stiamo avanzando in un territorio del tutto inesplorato.

5.7 Di fatto, se prendiamo in considerazione l’episodio dell’emorroissa secondo il testo di Luca vedremo come altri riscontri, e di ben altro valore, vengano progressivamente alla luce:

⁴⁰*Al suo ritorno, Gesù fu accolto dalla folla, perché tutti erano in attesa di lui.*

¹⁹¹ Cfr E. von Dobschütz, *Christusbilder; Untersuchungen zur christlichen Legende*, editio minor, 1909, trad. it. *Immagini di Cristo*, a cura di G. Giuliano e G. Rossi, con prefazione di G. Lingua, Milano, 2006, p. 98. Ilaria Ramelli, a questo riguardo, ipotizza che la presenza ad Edessa del *mandylion* con l’immagine di Cristo, che molti identificano con la Sindone, possa aver indotto Macario in errore: “Nel V secolo – afferma la studiosa italiana – lo storico della Grande Armenia Mosé di Corene, nel riferire la leggenda della presunta corrispondenza epistolare fra il toparca di Edessa Abgar V e Gesù, narra dell’invio a Edessa di un’immagine del Salvatore su richiesta di Abgar stesso —tradizione presente anche nella siriana *Doctrina Addai* e su cui torneremo a suo luogo— e soprattutto, al di là della leggenda, attestava che alla sua stessa epoca l’immagine di Gesù, quella che per la tradizione era stata donata ad Abgar V, si trovava ancora a Edessa: Mos. Chor. II 32: «l’immagine del Salvatore, che ancor oggi si trova nella città di Edessa». Proprio la presenza a Edessa dell’Immagine di Gesù almeno già nel V secolo aiuta a spiegare l’affermazione di un contemporaneo di Giovanni Crisostomo (seconda metà del IV sec.), Macario di Magnesia, secondo cui Berenice —collegata alla sacra Immagine di Cristo e alla complessa leggenda della Veronica— era edessena (Apocrit. I)”: cfr. Cfr. I. Ramelli, *Dal Mandilión di Edessa alla Sindone. Alcune note sulle testimonianze antiche*, in *Revista de ciencias de las religiones*, 4 (1999), pp. 173-193, in particolare pp. 173-174. Su questo argomento vedi anche: Ilaria Ramelli, *Dal Mandylion di Edessa alla Sindone*, «l’Iu», 4 (1999), pp. 173-193; Ilaria Ramelli, *Possible Historical Traces in the Doctrina Addai*, «Hugoye», 9, (2006), 1, §§ 1-24, stampato a Piscataway, New Jersey 2007, pp. 41-101; Martin Illert (a cura di), *Doctrina Addai*, Brepols, 2007, con recensione di Ilaria Ramelli in “Review” o, “Biblical Literature” 2009; Ilaria Ramelli, *Atti di Mar Mari*, Paideia, 2008; Emanuela Marinelli, *La Sindone. Il mistero di un’immagine*, Quaderni del Timone, edizioni Art, 2007. Riguardo all’opera di Mosè di Corene che il Dobschütz datava all’ VIII sec. è interessante la lunga nota 2 a pag. 174: “Alcuni studi recenti hanno sostenuto che l’opera di Mosé è posteriore al V secolo: si vedano ad es. K. Toumanoff, “On the date of Pseudo-Moses of Chorene”, *Handes Amsoria*, 10 – 12 (1961), pp. 467 – 76, che porta elementi per la postdatazione; P. Kruger, *Moses von Choren*, in *Lexikon für Theol. und Kirche*, VII, Freiburg 1962, pp. 654-55, che offre uno status quaestionis, V. Inglisian, *Die armenische Literatur*, in *Handbuch der Orientalistik*, 1, 7, *Armenisch und kaukasische sprachen*, edd. G. Deeters – O. R. Soltan – V. Inglisian, Leiden – Köln 1963, Pp. 156 -250, che pone Mosé all’VIII-IX secolo; S.J. Voicn, *Movses Xorenac* 1, in *Diz. Patristico e di Antichità Crist.*, II, Casale Monferrato 1983, pp. 2324 -25, con bibliogr., che accetta la datazione al V secolo, salvo alcuni interventi redazionali posteriori dell’VIII; testo: Moses Khorenats’i, *History of the Armenians*, ed. R.W. Thomson, Cambridge (Mass.) – London 1978, con introduzione (1 – 61: favorevole alla postdatazione, sviluppa gli argomenti del Toumanoff); in monografie recenti: G. X. Sarkisyan, *The History of Armenia by Mavses Khorenatsi*, Erevan 1991; 0. Traína, *Il complesso di Trimalcione. Movses Xorenaci e le origini del pensiero storico armeno*, Venezia 1991, secondo cui alcuni degli anacronismi invocati a favore della postdatazione sono solo apparenti, altri da attribuire a successive rielaborazioni del testo (part. 27 sgg.) e quindi la figura storica e la cronologia tradizionale di Mosé di Corene sono da rivalutare. Per ulteriore, aggiornata bibliografia rimando senz’altro a id., “Materiali per un commento a Movses Xorenac’i, Patmut’ iwn Hayoc’ , 1”, *Le Muséon*, 108(1995), pp. 179 – 333, bibl, a 325 – 33; status quaestionis e osservazioni metodologiche part. a 293 – 97”.

⁴¹*Ed ecco, venne un uomo di nome Giàiro, che era capo della sinagoga: si gettò ai piedi di Gesù e lo pregava di recarsi a casa sua,*

⁴²*perché l'unica figlia che aveva, di circa dodici anni, stava per morire.*

Mentre Gesù vi si recava, le folle gli si accalcavano attorno

⁴³*E una donna, che aveva perdite di sangue da dodici anni, la quale, pur avendo speso tutti i suoi beni per i medici, non aveva potuto essere guarita da nessuno,*

⁴⁴*gli si avvicinò da dietro, gli toccò il lembo del mantello e immediatamente l'emorragia si arrestò.* ⁴⁵*Gesù disse: "Chi mi ha toccato?". Tutti negavano. Pietro allora disse: "Maestro, la folla ti stringe da ogni parte e ti schiaccia".*

⁴⁶*Ma Gesù disse: "Qualcuno mi ha toccato. Ho sentito che una forza è uscita da me".*

⁴⁷*Allora la donna, vedendo che non poteva rimanere nascosta, tremante, venne e si gettò ai suoi piedi e dichiarò davanti a tutto il popolo per quale motivo l'aveva toccato e come era stata guarita all'istante.*

⁴⁸*Egli le disse: "Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va' in pace!" (Lc 8,40-48).*

Gesù, dalla Decapoli ove è ubicata Gerasa, passa ora alla riva occidentale, e una grande folla si raccoglie di nuovo intorno a lui. Il testo di Luca, così come quello di Marco, non specifica se l'episodio della figlia di Giàiro avvenga il giorno stesso dello sbarco, ma è comunque presentato come il primo avvenimento di rilievo. Non ci sono nomi di località, ma la maggior parte dei commentatori pensa alle vicinanze di Cafarnao e in ogni caso sulla riva orientale del Mare di Galilea (detto anche lago di Tiberiade o di Gennesareth). Infatti il punto fondamentale è il contrasto con l'atteggiamento dei Geraseni che nella scena precedente hanno pregato Gesù di andarsene (Mc 5,17 e Lc 8,37), mentre qui la folla gli si raduna attorno, anzi, secondo Luca 8,40 *"tutti erano in attesa di lui"*. Questa precisazione di Luca, che come vedremo, ha delle fonti d'informazioni sue proprie, non deve essere considerata come una semplice generalizzazione delle indicazioni di Marco, ma al contrario, spiega in maniera puntuale quel *"ed egli stava lungo il mare"* che altrimenti rimarrebbe non immediatamente comprensibile. Evidentemente era stando sul litorale del Mare di Galilea che Gesù normalmente insegnava alla folla e pertanto era lì che tutti lo aspettavano¹⁹². Questo comportamento era dettato non solo dalla necessità di avere degli spazi sufficienti a contenere le folle, ma anche da una comprensibile norma prudenziale che Gesù adottava, in talune circostanze, per evitare spiacevoli incidenti. Di fatto già in precedenza (Mc 3, 9-10) Marco aveva ricordato che Gesù, in una occasione simile, aveva chiesto ai suoi discepoli *"di tenergli pronta una barca, a causa della folla, perché non lo schiacciassero. Infatti aveva guarito molti, cosicché quanti avevano qualche male si gettavano su di lui per toccarlo."* (Mc 3,9-10). Tra la folla anonima si celava, come ci verrà svelato tra poco, anche una donna malata che aspettava, al pari di molti altri, l'occasione propizia per poter toccare Gesù.

Gesù dunque, stando lungo il litorale del lago, sta predicando alla folla numerosa che lo circonda, quando ecco entrare in scena Giàiro, un notabile del luogo. Marco lo descrive come uno dei *"capi della sinagoga"*, quindi secondo questa espressione, non necessariamente il responsabile del culto, ma un membro di spicco dei dirigenti locali. Alcuni deducono, dal plurale usato, che a Cafarnao vi fossero più sinagoghe, il che è probabile data l'importanza della città. Notiamo che Luca tende a precisare: Giàiro era *ἀρχωντῆς συναγωγῆς*, *"capo della sinagoga"* (Lc 8,41). La precisazione non è

¹⁹² Forse costretto a seguito dello scontro con i farisei e gli erodiani nella sinagoga di Cafarnao (Mc 3,1-5).

di dettaglio qualora venga unita al problema del nome Giàiro che molti autori ritengono un'interpolazione proprio da Luca. Il Taylor sintetizza così lo stato delle cose: "oltre al fatto che il nome di Giàiro manca in alcuni manoscritti marciiani¹⁹³ (e in Matteo), bisogna tener presente che l'unica persona ricordata per nome, all'infuori della racconto della Passione e oltre i discepoli, è Bartimeo (Mc 10,46); inoltre, che Giàiro stesso non viene più chiamato per nome ai vv. 35 s., 38 e 40. Ancora: l'uso di *onomati* "di nome" è lucano piuttosto che marciano; altrove Marco usa *onoma* col dativo (3,16 s.; 5,9). Tutto sommato, tendo a pensare che l'inciso "di nome Giàiro" sia l'aggiunta di un amanuense antico (o che almeno vada messo tra parentesi). Non si può dare per certo che a suggerirlo sia stato Lc 8,41, perché in Luca l'espressione è "un uomo di nome Giàiro" (aner hoi onoma Iaerisos)" (Taylor,322).

Stando così le cose è logico concluderne che, mediato o meno da un amanuense, con ogni probabilità, la fonte del nome Giàiro è proprio Luca. Quest'ultimo ci fornirà, nella sua versione dei fatti, tutta una serie di puntuali riscontri:

1. la folla accoglie Gesù perché lo stavano aspettando;
2. Giàiro è "ἄρχωντῆς συναγωγῆς" (il capo della sinagoga);
3. la figlia di Giàiro è "θυγάτηρ μονογενῆς" (figlia unica);
4. l'emorroissa tocca il "κρασπέδου τοῦ ἱματίου" (la frangia del mantello)¹⁹⁴;
5. è Pietro che risponde alla domanda di Gesù: "Chi mi ha toccato?".

Da dove trae Luca tutte queste precise informazioni? Intanto occorre dire che se Matteo e Marco tacciono su alcuni di questi particolari, non per questo contraddicono Luca. In secondo luogo c'è da riflettere su quanto hanno osservato studiosi attenti per cercare una risposta al perché soltanto questo evangelista avrebbe conservato memoria di dettagli, circostanze, eventi e personaggi legati alla Galilea. Una fonte di queste informazioni privilegiate sembra essere quella "*Giovanna moglie di Cusa, amministratore di Erode*" (Lc 8,3) che abbiamo già ricordato e che solo Luca ricorda tra le donne che seguivano Gesù e che "lo assistevano con i loro beni". Inoltre, nell'altro suo libro, gli *Atti degli Apostoli*, parlando della comunità cristiana di Antiochia, dove egli stesso si recò, accompagnando Paolo, sempre Luca ricorda tra "i profeti e i dottori", un mai nominato né prima né dopo "*Manaèn, compagno d'infanzia di Erode tetrarca*" (At 13,1): il testo greco dice *syntrofos* e, cioè, letteralmente, "fratello di latte". Sembra, insomma, che l'evangelista Luca voglia indicarci discretamente le fonti delle informazioni che egli solo è in grado di darci di prima mano¹⁹⁵. Le precisazioni di Luca devono dunque essere interpretate come indizi che il testo contiene molto più di quanto non mostri di primo acchito e che la prudenza e la discrezione, che l'evangelista ha

¹⁹³ ὄνοματι Ἰαῖρος la precisazione viene omessa da D e Vetus Latina (vedi anche il passo parallelo di Mt 9,18). Il nome Giàiro è la forma greca (*Iairos*) del nome proprio ebraico *Ya 'ir* (egli [JHWH] illumina).

¹⁹⁴ (ebr. *sisith*, plurale *sisùjoth*; gr. *κρασπέδου*; Vulgata, *fimbria*: Matteo, 9, 20), si tratta dei fiocchi che ogni Israelita osservante doveva portare ai quattro angoli del suo mantello conforme alle prescrizioni della Legge (*Nm* 15, 38 e segg.; *Dt*, 22, 12).

¹⁹⁵ Tra gli informatori di Luca possiamo annoverare anche l'evangelista Filippo: uno dei sette diaconi (At 21,8) presso cui, a Cesarea Marittima, soggiornò Luca nel viaggio verso Gerusalemme. Cfr. G. Ricciotti, *Vita di Gesù*, con una introduzione critica, Milano, Rizzoli, 1941, e successive ristampe e riedizioni a cura di diverse case editrici, § 140, e sulla sua scia: V. Messori, *Patì sotto Ponzio Pilato? Un'indagine sulla passione e morte di Gesù*, Torino, 1992, p. 117.

dovuto usare nel trasmetterli, si sono rese necessarie evidentemente per la natura dei fatti narrati e dei personaggi implicati¹⁹⁶.

5.8 Infatti se prendiamo in esame l'espressione che Luca utilizza per descrivere la guarigione dell'emoirrisa (Lc 8,44) ci accorgiamo che, al pari di Marco, anch'egli si serve di una singolare locuzione: “ρύσις τοῦ αἵματος” (*rysis toû haímatos* “flusso di sangue”), tratta dalla traduzione dei LXX di Lv 20,18:

“καὶ ἀνὴρ ὃς ἂν κοιμηθῆ μετὰ γυναικὸς ἀποκαθημένης καὶ ἀποκαλύψῃ τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῆς τὴν πηγὴν αὐτῆς ἀπεκάλυψεν καὶ αὕτη ἀπεκάλυψεν τὴν **ρύσιν τοῦ αἵματος** αὐτῆς ἐξολεθρευθήσονται ἀμφότεροι ἐκ τοῦ γένους αὐτῶν” (Lv 20,18).

“*Se uno ha un rapporto con una donna durante le sue mestruazioni e ne scopre la nudità, quel tale ha scoperto il flusso di lei e lei ha scoperto il flusso del proprio sangue; perciò tutti e due saranno eliminati dal loro popolo*” (Lv 20,18)¹⁹⁷.

La singolarità di questo brano di Lv 20,18 da cui è tratto “ρύσις τοῦ αἵματος”, e di quello corrispondente, utilizzato da Marco, di Lv 12,7 da cui è tratto “πηγὴ τοῦ αἵματος”, consiste nel fatto che alle due diverse espressioni greche dei LXX corrispondono, negli originali ebraici, due espressioni praticamente identiche:

- “πηγὴ τοῦ αἵματος” “מקור דָּמָה” (Lv 12,7)¹⁹⁸;
- “ρύσις τοῦ αἵματος” “מְקוֹר דָּמָה” (Lv 20,18).

Come già sappiamo, queste due locuzioni traducono l'ebraico *meqōr dāmehā* ‘fonte del sangue’, ma ciò che qui è importante sottolineare è che esse sono anche le due uniche occorrenze di questa particolarissima espressione biblica.

A questo proposito, J. Carmignac, ritiene che sia l'espressione usata da Marco, che quella usata da Luca, derivino ambedue da Lv 20,18. In questo brano infatti il termine מקור (*meqōr*) compare due volte e viene tradotto dai LXX prima con πηγὴν e poi con ρύσιν:

¹⁹⁶ A questo proposito, è interessante notare come Luca e Matteo, a differenza di Marco, omettano il riferimento agli “erodiani” tra coloro che, dopo la guarigione dell'uomo con la mano inaridita, tennero consiglio per far morire Gesù (cfr. Mc 3,1-5; Lc 6,6-11; Mt 12,9-14). Come abbiamo dimostrato nel cap. 3, Marco Giulio Agrippa, il marito di Cipro, tra il 28/29 d.C., era stato nominato agoranomo di Tiberiade. Considerando l'indole del personaggio e le azioni di cui si rese responsabile successivamente [*In quel tempo il re Erode cominciò a perseguitare alcuni membri della Chiesa. Fece uccidere di spada Giacomo, fratello di Giovanni. Vedendo che ciò era gradito ai Giudei, fece arrestare anche Pietro.*] (At 12,1-3), c'è più di un motivo per sospettare un suo coinvolgimento nel complotto contro Gesù.

¹⁹⁷ Nella traduzione in uso presso le Comunità ebraiche italiane il brano suona come segue: “*E se un uomo si unirà con una donna mestruante e ne scoprirà le vergogne, cioè denuderà la sua fonte ed essa scoprirà la fonte del suo sangue, verranno recisi tutti e due di mezzo al loro popolo*”, cfr. M. E. Artom, *Levitico*, in *Il Pentateuco e Haftaroth*, cit., sub Lv 20,18, p. 201.

¹⁹⁸ Ricordiamo che la lettera (-מ) utilizzata come prefisso sta in luogo della preposizione semplice “da”; cfr. L. Pepi, F. Serafini, *Corso di ebraico biblico*, Edizioni San Paolo, Milano 2006, p. 28.

“καὶ ἀνὴρ ὃς ἂν κοιμηθῆ μετὰ γυναῖκός ἀποκαθιμένης καὶ ἀποκαλύψῃ τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῆς τὴν **πηγὴν** (ebraico קִיָּוָה) αὐτῆς ἀπεκάλυψεν καὶ αὕτη ἀπεκάλυψεν τὴν **ῥύσιν** (ebraico קִיָּוָה) τοῦ αἵματος αὐτῆς ἐξολεθρευθήσονται ἀμφοτέρωθεν ἐκ τοῦ γένους αὐτῶν”¹⁹⁹.

In ogni caso, per quanto attiene però al nostro scopo immediato, il risultato rimane invariato: l’espressione di Lc 8,44 “ῥύσιν τοῦ αἵματος” è tratta da Lv 20,18.

Tutto ciò naturalmente ci pone di fronte ad un non facile problema esegetico, in particolare riguardo al testo di Luca 8,44. Se infatti nel passo parallelo di Mc 5,29 l’intenzione dell’evangelista pur se nascosta “*sotto il velame de li versi strani*” è emersa in modo relativamente semplice rivelando un’emorroissa puerpera, con un figlio probabilmente di pochissimi mesi, non così immediata appare invece la motivazione che ha spinto Luca ad utilizzare un testo del Levitico che parla di uno dei peccati più gravi che la legge ebraica contempli. Si tratta infatti di un peccato, quello di Lv 20,18, per il quale è prevista addirittura l’eliminazione dal popolo, cioè la pena di *kareth*, ovvero l’essere “tagliati fuori”: la stessa pena che troviamo, ad esempio, per l’incesto tra fratello e sorella o per aver violato lo Yom Kippur (il grande giorno dell’espiazione)²⁰⁰. Si confrontino, ad esempio, i seguenti passi biblici in cui compare l’espressione “sarà eliminato dal suo popolo” (מֵעַמְּיָהּ הָיָה הָרֹאשׁ הַשֵּׁנִי וְנִכְרְתָהּ):

“²⁰se qualcuno mangerà la carne del sacrificio di comunione offerto al Signore e sarà in stato di impurità, costui sarà eliminato dal suo popolo”;

“²¹Se qualcuno toccherà qualsiasi cosa impura – un’impurità umana, un animale impuro o qualsiasi cosa obbrobriosa – e poi mangerà la carne di un sacrificio di comunione offerto in onore del Signore, sarà eliminato dal suo popolo”;

“¹Il Signore parlò a Mosè e disse: ²«Parla agli Israeliti dicendo loro: «Io sono il Signore, vostro Dio. ³Non farete come si fa nella terra d’Egitto dove avete abitato, né farete come si fa nella terra di Canaan dove io vi conduco, né imiterete i loro costumi. ⁴Metterete invece in pratica le mie prescrizioni e osserverete le mie leggi, seguendole. Io sono il Signore, vostro Dio. ⁵Osserverete dunque le mie leggi e le mie prescrizioni, mediante le quali chiunque le metterà in pratica vivrà. Io sono il Signore. ⁶Nessuno si accosterà a una sua consanguinea, per scoprire la sua nudità. Io sono

¹⁹⁹ J. Carmignac, *The Birth of the Synoptic Gospels*. Franciscan Press, 1987, p. 34; [orig. Idem, *La naissance des Evangiles synoptiques*, O. E. I. L., Paris, 1984]. In questo libro il Carmignac, dopo un confronto sistematico, durato più di venti anni, tra i manoscritti ebraici di Qumran e i vangeli sinottici greci, prende in considerazione la possibilità che i vangeli giunti sino a noi soltanto in greco, siano delle traduzioni di documenti originali in ebraico andati perduti. Le prove proposte dallo studioso sono molto convincenti e, sebbene sia azzardato dire che i vangeli che possediamo oggi in originale greco, siano semplici traduzioni di perduti originali ebraici, è quasi impossibile ormai sostenere che gli autori dei sinottici non abbiano utilizzato delle fonti ebraiche per la redazione finale delle loro narrazioni, avvenuta poi in greco. Egli scrive: “*L’apparenza è perfettamente greca, troppo greca per venire da persone che possedevano male questa lingua; ma la realtà è perfettamente semitica, talmente semitica da non poter provenire che da persone che si esprimevano del tutto naturalmente nella loro lingua materna. Detto in altri termini: il greco dei Vangeli non è un cattivo greco, né un greco maldestro: è un buon greco di un traduttore rispettoso di un originale semitico, che ne conserva il sapore e il profumo*“, cfr. Jean Carmignac, *La nascita dei Vangeli Sinottici*, Edizioni Paoline, Milano 2006, pag. 10. Sullo stesso argomento vedi anche: G. Bastia, *La lingua del Nuovo Testamento: greco od ebraico?*, consultabile on-line sul sito: http://digilander.libero.it/Hard_Rain/Linguaggio.htm, (06/12/2016).

²⁰⁰ La parola *kareth*, dall’ebraico קָרַת, alla lettera “tagliare via”, è la matrice del termine greco neotestamentario “anatema”. Su *anatema* cfr. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, pp. 966-968, s.v. “maledire”.

il Signore. ⁷Non scoprirai la nudità di tuo padre né la nudità di tua madre: è tua madre; non scoprirai la sua nudità. ⁸Non scoprirai la nudità di una moglie di tuo padre; è la nudità di tuo padre. ⁹Non scoprirai la nudità di tua sorella, figlia di tuo padre o figlia di tua madre, nata in casa o fuori; non scoprirai la loro nudità. ¹⁰Non scoprirai la nudità della figlia di tuo figlio o della figlia di tua figlia, perché è la tua propria nudità. ¹¹Non scoprirai la nudità della figlia di una moglie di tuo padre, generata da tuo padre: è tua sorella, non scoprirai la sua nudità. ¹²Non scoprirai la nudità della sorella di tuo padre; è carne di tuo padre. ¹³Non scoprirai la nudità della sorella di tua madre, perché è carne di tua madre. ¹⁴Non scoprirai la nudità del fratello di tuo padre, avendo rapporti con sua moglie: è tua zia. ¹⁵Non scoprirai la nudità di tua nuora: è la moglie di tuo figlio; non scoprirai la sua nudità. ¹⁶Non scoprirai la nudità di tua cognata: è la nudità di tuo fratello. ¹⁷Non scoprirai la nudità di una donna e di sua figlia. Non prenderai la figlia di suo figlio né la figlia di sua figlia per scoprirne la nudità: sono parenti carnali. È un'infamia. ¹⁸Non prenderai in sposa la sorella di tua moglie, per non suscitare rivalità, scoprendo la sua nudità, mentre tua moglie è in vita. ¹⁹Non ti accosterai a donna per scoprire la sua nudità durante l'impurità mestruale. ²⁰Non darai il tuo giaciglio alla moglie del tuo prossimo, rendendoti impuro con lei. ²¹Non consegnerai alcuno dei tuoi figli per farlo passare a Moloc e non profanerai il nome del tuo Dio. Io sono il Signore. ²²Non ti coricherai con un uomo come si fa con una donna: è cosa abominevole. ²³Non darai il tuo giaciglio a una bestia per contaminarti con essa; così nessuna donna si metterà con un animale per accoppiarsi: è una perversione. ²⁴Non rendetevi impuri con nessuna di tali pratiche, poiché con tutte queste cose si sono rese impure le nazioni che io sto per scacciare davanti a voi. ²⁵La terra ne è stata resa impura; per questo ho punito la sua colpa e la terra ha vomitato i suoi abitanti. ²⁶Voi dunque osserverete le mie leggi e le mie prescrizioni e non commetterete nessuna di queste pratiche abominevoli: né colui che è nativo della terra, né il forestiero che dimora in mezzo a voi. ²⁷Poiché tutte queste cose abominevoli le ha commesse la gente che vi era prima di voi e la terra è divenuta impura. ²⁸Che la terra non vomiti anche voi, per averla resa impura, come ha vomitato chi l'abitava prima di voi, ²⁹perché chiunque praticherà qualcuna di queste abominazioni, ogni persona che le commetterà, **sarà eliminata dal suo popolo.** ³⁰Osserverete dunque i miei ordini e non seguirete alcuno di quei costumi abominevoli che sono stati praticati prima di voi; non vi renderete impuri a causa di essi. Io sono il Signore, vostro Dio" (Lv 18,1-30).

Da quanto precede si evince dunque che le varianti apportate da Luca al testo di Marco, non sono semplicemente il frutto di un'operazione di rielaborazione stilistica, bensì precisi e perciò stesso significativi, messaggi. La cosa appare tanto più interessante e complessa ove si tenga presente la preoccupazione tutta lucana di mostrare una immagine di Gesù più vicina al modo di pensare e di agire del cosiddetto «common judaism», in una ottica di recupero e valorizzazione del proprio substrato socio-religioso, in cui le norme di purità rituale venivano a rivestire un ruolo fondamentale²⁰¹. Se dunque vogliamo comprendere esattamente quale siano le motivazioni che

²⁰¹ A questo proposito B. J. Koet, ha affermato: «In Luke 17, 11-19 Jesus is depicted as more conscious of avoiding impurity than in the story of the triple tradition. No one could argue that in Luke 17 purity is not an important element, but is precisely the implicit consciousness about purity which shows Luke's attitude towards body impurity. It is part and parcel of the presupposed Jewish background of Jesus (see Luke 1-2)»; cfr. B. J. KOET, *Purity and Impurity of the Body in Luke-Acts*, in Id., *Dreams and Scripture in Luke-Acts. Collected Essays*, Peeters, Leuven 2006, pp. 81-95, in particolare p. 91.

hanno spinto Luca ad utilizzare, nel caso dell'emorroissa, un passo biblico come Lv 20,18, occorrerà partire proprio da queste norme di purità rituale e quindi dai concetti di puro e impuro, codificati nel libro del Levitico, che caratterizzavano l'ebraismo del primo secolo dopo Cristo. Nel prossimo capitolo, analizzando la struttura del corpo sociale all'epoca di Gesù e le norme di purità che lo regolavano, vedremo come il figlio dell'emorroissa, essendo stato concepito in stato di grave impurità dei genitori, sarebbe stato dichiarato un *mamzer* (in ebraico: ממזר),, cioè un "bastardo", che come è noto, nella Bibbia ebraica (Tanakh) e nella Legge ebraica (Halakhah), indica una persona nata da una relazione proibita o discendente da tale persona. Era questo l'elemento delicatissimo che aveva giustificato e resa necessaria l'estrema riservatezza degli evangelisti.

CAPITOLO 6

Il figlio dell'emorroissa (parte II)

Purità ed impurità nella riflessione postesilica

6.1 La teologia e le norme pratico-culturali, collegate ai concetti di sacro/profano e puro/impuro elaborate nel corso dei secoli, e confluite in particolar modo nel *Levitico*, subirono con l'esperienza dell'esilio in Babilonia una graduale evoluzione e furono oggetto di profonda riflessione, soprattutto ad opera degli esponenti della classe sacerdotale. In questa evoluzione e in questa riflessione è possibile cogliere «il travaglio della coscienza religiosa»²⁰² che il popolo d'Israele fu costretto a vivere al rientro dei deportati in patria verso la fine del VI secolo a.C.

A tal proposito, J. Maier scrive: «Durante l'esilio, le tradizioni culturali ebraiche dei diversi raggruppamenti di Gerusalemme subirono un mutamento qualitativo: esse servivano ora a padroneggiare teologicamente la situazione di crisi, ma senza il retroscena e al di fuori del contesto della religione popolare giudaica, vale a dire con una trama intellettuale molto più marcata. Si venne formando una religione elitaria, che rifletteva la concezione che gli esiliati avevano della propria condizione socio-politica, e che si caratterizzava per la tendenza ad un approfondimento teoretico e ad un vaglio dei dati della tradizione, per la novità dell'orientamento proposto nell'ambito dell'attuale e più vasto orizzonte di vita, nonché per la tendenza ad ancorarsi ad una normativa finalmente scritta. La comunità esilica, caratterizzata a tutta prima da esigenze normative, finì col foggare il nucleo centrale della tradizione che più tardi sarà 'canonizzata'»²⁰³.

Nel periodo di permanenza forzata in Mesopotamia, la classe sacerdotale, oltre a riorganizzarsi al proprio interno – con l'emergere della figura del Sommo Sacerdote e con la supremazia dei discendenti di Sadoq – provvide ad elaborare una nuova teologia e nuove norme culturali, definibili, appunto, di tipo “sacerdotale”. Come ricorda ancora J. Maier, «l'isolamento esilico non soltanto pose le premesse per questo esclusivismo teologico, ma rappresentò anche il primo passo verso un esclusivismo sociologico, il quale si affermerà più tardi, ma che ha comunque un fondamento religioso: l'essere i veri titolari della promessa, i custodi della continuità nella storia della salvezza, il rappresentare in termini monopolistici il vero 'Israele', come 'resto' di quello passato e

²⁰² P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, p. 415. Sui risvolti socio-culturali dell'esilio babilonese, si veda, tra gli altri, P.R. ACKROYD, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, SCM, London 1968; R.S. FOSTER, *The Restoration of Israel. The Return from the Exile*, Dartman, Longman & Todd, London 1970; R.W. KLEIN, *Israel in Exile. A Theological Interpretation*, Westminster Press, Philadelphia 1979; J. NEUSNER, *Self-Fulfilling Prophecy. Exile and Return in the History of Judaism*, Beacon, Boston 1987; D.L. SMITH, *The Religion of the Landless. The Sociology of the Babylonian Exile*, Meyer-Stone Books, Bloomington 1989; D. BOYARIN – J. BOYARIN, *Diaspora: Generation and Ground of Jewish Identity*, in «Critical Inquiry» 19 (1993) 693-725; D. SMITH-CHRISTOPHER, *Reassessing the Historical and Sociological Impact of Babylonian Exile (597/587-539 BCE)*, in J.M. SCOTT, *Exile. Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, Brill, Leiden 1997, pp. 7-36.

²⁰³ J. Maier, *Il giudaismo del Secondo Tempio. Storia e religione*, Paideia, Brescia 1991, p. 54-55 [ed. orig.: *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Echter, München 1990].

come seme dell'Israele della restaurazione futura»²⁰⁴. Al rientro in Palestina, le nuove idee nate in Babilonia vennero a trovarsi in contrasto con gli insegnamenti tradizionali propugnati dalle famiglie sacerdotali non costrette all'esilio²⁰⁵. La vittoria dei rimpatriati, in seguito alla guerra civile scoppiata per i motivi politico-religiosi prima ricordati, pur donando nuovamente una unità al popolo, non favorì l'applicazione puntuale delle norme di purità, soprattutto di quelle derivate dall'insegnamento del profeta Ezechiele ed elaborate durante l'incontro con la cultura babilonese²⁰⁶.

Dopo la pacificazione interna, «il pensiero giudaico di Palestina stava ponendo l'accento sulla missione universale di Israele»²⁰⁷. Questa «missione universale» venne a concretizzarsi soprattutto nella accettazione, senza remore culturali, dello straniero quale elemento non contaminante nella società giudaica. A tal proposito, è significativo quanto scritto nel *Trito-Isaia*, frutto del nuovo clima prodottosi nel periodo del ritorno da Babilonia:

«Non dica lo straniero che ha aderito al Signore: 'Certo mi escluderà il Signore dal suo popolo!'. [...] Poiché così dice il Signore: [...] 'Gli stranieri, che hanno aderito al Signore per servirlo e per amare il nome del Signore, e per essere suoi servi, quanti si guardano dal profanare il sabato e restano fermi nella mia alleanza, li condurrò sul mio monte santo e li colmerò di gioia nella mia casa di preghiera. I loro olocausti e i loro sacrifici saliranno graditi sul mio altare, perché il mio tempio si chiamerà casa di preghiera per tutti i popoli'»²⁰⁸

In questa nuova ottica, furono accantonate anche le prescrizioni relative agli individui con malformazioni genitali o resi eunuchi, i quali secondo le prescrizioni contenute in *Dt* 23, 2 non

²⁰⁴ J. MAIER, *Il giudaismo del Secondo Tempio*, cit., p. 55.

²⁰⁵ Cfr. N. ALLAN, *The Identity of the Jerusalem Priesthood during the Exile*, in «The Heythrop Journal» 23 (1982) 259-269.

²⁰⁶ Su questo particolare problema, cfr. R.S. HENDEL, *Prophets, Priests, and the Efficacy of Ritual*, in in D.P. WRIGHT et alii (eds.), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Eisenbrauns, Winona Lake 1995, pp. 185-198; A. MEIN, *Ezekiel and the Ethics of Exile*, Oxford University Press, Oxford 2001; B.D. BIDD, *The Prophetic Critique of Ritual in Old Testament Theology*, in L.L. GRABBE – A. OGDEN BELLIS (eds.), *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets, and Other Religious Specialists in the Latter Prophets*, T & T Clark, London – New York 2004; L.S. TIEMEYER, *Priestly Rites and Prophetic Rage. Post-exilic Prophetic Critique of the Priesthood*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.

²⁰⁷ P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, cit., p. 430.

²⁰⁸ *Is* 56, 3a-b.4a.6-7. Sugli olocausti offerti da stranieri, cfr. anche *Mal* 1,11: «Poiché dall'oriente all'occidente grande è il mio nome fra le genti e in ogni luogo è offerto incenso al mio nome e una oblazione pura, perché grande è il mio nome fra le genti, dice il Signore degli eserciti». Sulla natura del *Trito-Isaia* e sul fenomeno del profetismo al ritorno dell'esilio babilonese, si veda, in particolar modo, S. PORUBCAN, *Il Patto nuovo in Is. 40-66*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1958; K. KOCH, *The Prophets. The Babylonian and Persian Period*, Fortress Press, Minneapolis 1984; J. BARTON, *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel After the Exile*, Oxford University Press, Oxford 1998; R.A. SMITH, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah. The Structure, Growth, and Authorship of Isaiah 56-66*, Brill, Leiden 1995; J.N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, Eerdmans, Grand Rapids 1998; B.S. CHILDS, *Isaiah*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001, pp. 439-548; M.A. SWEENEY, *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005; C. WESTERMANN, *Isaiah 40-66. A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 2005; M.H. FLOYD – R.D. HAAK (eds.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*, T & T Clark, New York – London 2006; M. LEUCHTER, *The Polemics of Exile in Jeremiah 26-45*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

potevano essere ammessi nella comunità²⁰⁹. L'integrità del corpo non era più un elemento essenziale per vivere una vita sociale al pari degli altri israeliti²¹⁰. Questo clima di rinnovamento e di apertura nei confronti di elementi fino ad allora considerati come «abominio» incontrò l'opposizione delle frange capeggiate da Esdra e Neemia, che, verso la metà del V secolo a.C., con l'obiettivo di difendere gli interessi degli ebrei della diaspora babilonese, avversarono la linea delle famiglie sacerdotali rimaste a Gerusalemme durante l'esilio ed adoperarono le norme di purità come strumento per conseguire i propri obiettivi socio-politici²¹¹:

«Terminate queste cose, sono venuti a trovarmi i capi per dirmi: 'Il popolo d'Israele, i sacerdoti e i leviti non si sono separati dalle popolazioni locali, nonostante i loro abomini, cioè dai Cananei, Hittiti, Perizziti, Gebusei, Ammoniti, Moabiti, Egiziani, Amorrei, ma hanno preso in moglie le loro figlie per sé e per i loro figli: così hanno profanato la stirpe santa con le popolazioni locali; anzi i capi e i magistrati sono stati i primi a darsi a questa infedeltà». Udito ciò, ho lacerato il mio vestito e il mio mantello, mi sono strappato i capelli e i peli della barba e mi sono seduto costernato. [...] Ma ora, che dire, Dio nostro, dopo questo? Poiché abbiamo abbandonato i tuoi comandi che tu avevi dato per mezzo dei tuoi servi, i profeti, dicendo: Il paese di cui voi andate a prendere il possesso è un paese immondo, per l'immondezza dei popoli indigeni, per le nefandezze di cui l'hanno colmato da un capo all'altro con le loro impurità. Per questo non dovete dare le vostre figlie ai loro figli, né prendere le loro figlie per i vostri figli; non dovrete mai contribuire alla loro prosperità e al loro benessere, così diventerete forti voi e potrete mangiare i beni del paese e lasciare un'eredità ai vostri figli per sempre'»²¹².

Disprezzo per gli stranieri e proibizione dei matrimoni misti divennero dei capisaldi che avrebbero influenzato la vita sociale e religiosa d'Israele nei secoli successivi²¹³. A tal proposito, Bruce J.

²⁰⁹ Cfr. Dt 23, 2: «Non entrerà nella comunità del Signore chi ha il membro contuso o mutilato». Circa questo particolare aspetto, si veda soprattutto H. AVALOS – S.J. MELCHER – J. SCHIPPER (eds.), *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2007; S.M. OLYAN, *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

²¹⁰ Cfr. Is 56, 3c-5: «Non dica l'eunuco: 'Ecco, io sono un albero secco!'. Poiché così dice il Signore: «Agli eunuchi, che osservano i miei sabati, preferiscono le cose di mio gradimento e restan fermi nella mia alleanza, io concederò nella mia casa e dentro le mie mura un posto e un nome migliore che ai figli e alle figlie; darò loro un nome eterno che non sarà mai cancellato'».

²¹¹ A tal proposito, si veda anche S.M. OLYAN, *Purity Ideology in Ezra-Nehemiah as a Tool to Reconstitute the Community*, in JSJ 35 (2004) 1-16.

²¹² Esd 9, 1-3.10-12. Secondo Jonathan Klawans nel brano di *Esd* sarebbero presenti echi di *Lev* 18 e di *Ez* 36 (cfr. J. Klawans, *Impurity and sin in ancient Judaism*. Oxford University Press on Demand, 2004, p. 44). Per gli studi su *Esdra-Neemia*, cfr., in particolar modo, F.C. FENSHAM, *The Books of Ezra and Nehemiah*, Eerdmans, Grand Rapids 1982; H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, Word Books, Dallas 1985; ID., *Ezra and Nehemiah*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996; J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah. A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 1998; L.L. GRABBE, *Ezra-Nehemiah*, Routledge, London 1998; C. BALZARETTI, *Esdra-Neemia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1999; K.J. MIN, *The Levitical Authorship of Ezra-Nehemiah*, T & T Clark, London – New York 2004.

²¹³ 12 Sul problema dei matrimoni misti la bibliografia è molto ampia; in questa sede, ci si limita a segnalare M.L. EPSTEIN, *Marriage Laws in Bible and Talmud*, Harvard University Press, Cambridge 1942; D. BOSSMAN, *Ezra's Marriage Reform: Israel Redefined*, in «Biblical Theological Bulletin» 9 (1979) 32-38; D.L. SMITH-CHRISTOPHER, *The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13. A Study of the Sociology of the Post-Exilic Judean Community*, in T.C. ESKENAZI – K.H. RICHARDS (eds.), *Second Temple Studies*, vol. II: *Temple Community in the Persian Period*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, pp. 243-265; T.C. ESKENAZI – E.P. JUDD, *Marriage to a*

Malina, esaminando le strategie matrimoniali giudaiche, ha individuato lungo la storia israelitica tre tipologie diverse succedutesi tra loro: una «strategia conciliativa» (periodo patriarcale), una «strategia aggressiva» (periodo preesilico) e una «strategia difensiva» (periodo postesilico)²¹⁴. Nella prima tipologia, «i patriarchi concedono facilmente le proprie donne in cambio di protezione politica e/o vantaggi economici in seguito a matrimonio, pur preferendo, quando sia possibile, essere loro a sposarle»²¹⁵. In seguito, con il sorgere della strategia aggressiva nel periodo antecedente all'esilio, viene affermandosi il principio che «i padri cerchino di scegliere come partner per le figlie chi è più vicino e meglio conosciuto e che in qualche modo partecipa già dell'onore collettivo della linea paterna. [...] Nell'ottica aggressiva le figlie dovevano sposare parenti tanto vicini a casa quanto potevano consentire le leggi dell'incesto. I figli, al contrario, non dovevano sposare parenti ma portare la sposa nella comunità patrilocale»²¹⁶.

Dopo il ritorno da Babilonia e l'attuazione delle riforme di Esdra e Neemia, con il ripudio di mogli e figli di non piena ascendenza israelitica da parte dei rimpatriati, «le donne nate all'interno dell'alleanza devono essere trattenute e si deve fermamente evitare di immischiarsi con donne di un altro gruppo. [...] Questa strategia difensiva (a differenza dell'atteggiamento aggressivo adottato nel primo periodo israelita e più tardi nell'islam) mirava a condurre la chiusa comunità giudaica di nuova formazione alla monogamia. [...] Il periodo israelita postesilico potrebbe essere riassunto nel simbolo della progenie santa. Questa forma un popolo santo, guidato da sacerdoti, il cui culto si svolge nel tempio centrale della città preindustriale centrale d'Israele. Le norme per questo periodo sono fornite dalla legge sacerdotale, la quale tratta del comportamento sia dei sacerdoti sia di chi sacerdote non è»²¹⁷.

In questa prospettiva la sacertà diventa qualcosa che contraddistingue gli uomini tra di loro a seconda della quantità di sacro che ciascuno possiede. Si crea una scala di valori umani che va dal più sacro verso il meno sacro, a un estremo della quale c'è il sacerdote ebreo di grado più alto (il sommo sacerdote) e all'estremo opposto il pagano. La minore sacertà è considerata un'impurità, perché riduce la possibilità di contatto con Dio. Si tende a uno schema di pensiero, in base al quale i gradini inferiori della sacertà sono impuri verso quelli superiori: solo il sacerdote può ormai toccare l'altare, il laico deve stare a una certa distanza, il pagano è completamente escluso.

Stranger in Ezra 9-10, in T.C. ESKENAZI – K.H. RICHARDS (eds.), *Second Temple Studies*, cit., vol. II, pp. 266-285; G.N. KNOPPERS, *Sex, Religion, and Politics. The Deuteronomist on Intermarriage*, in «Hebrew Annual Review» 14 (1994) 121-142; M.I. GRUBER, *Matrilinear Determination of Jewishness. Biblical and Near Eastern Roots*, in Milgrom, Jacob. *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*. Eisenbrauns, 1995, pp. 437-444; C. HAYES, *Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources*, in HTR 92 (1999) 3-36; ID., *Gentile Impurities and Jewish Identity. Intermarriage and Conversion from the Bible to Talmud*, Oxford University Press, Oxford 2000; M.L. SATLOW, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 2001; D. JANZEN, *Witch-Hunts, Purity and Social Boundaries. The Expulsion of the Foreign Women in Ezra 9-10*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002; F. BIANCHI, *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo*, Città Nuova, Roma 2005.

²¹⁴ Cfr. B.J. MALINA, *Nuovo Testamento e antropologia culturale*, Paideia, Brescia 2008, pp. 164-180 [ed. orig.: *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001].

²¹⁵ *Ibidem*, p. 165.

²¹⁶ 15 *Ibidem*, pp. 166-167.

²¹⁷ *Ibidem*, pp. 170-174.

All'epoca di Gesù, questo schema di pensiero, elaborato dalla classe sacerdotale, comportò delle conseguenze assai rilevanti. In una misura forse a tutt'oggi non ancora ben valutata, esso si tradusse in una vera e propria ripartizione del corpo sociale ebraico, il quale risultò così suddiviso in fasce concentriche sulla base di un criterio fondamentale: la conservazione della purezza del sangue nel popolo.

In quanto guide sacre dell'organismo-popolo, i sacerdoti vigilavano meticolosamente sulla legittimità delle famiglie sacerdotali ed espellevano dal loro seno tutti i discendenti di sacerdoti nati da una unione illegittima. Ma non erano i soli: nella teoria e nella prassi della legislazione religiosa al tempo di Gesù, anche la comunità del popolo nel suo insieme era ripartita secondo la purezza della propria origine. Solo gli israeliti di origine legittima formavano l'Israele puro; dal nucleo della comunità del popolo venivano escluse tutte le famiglie nella cui origine era possibile individuare qualche contaminazione. Come per i sacerdoti, la ragione era di ordine religioso: la nazione era considerata come un dono di Dio e la sua purezza come volere di lui; le promesse della fine dei tempi valevano per il nucleo puro del popolo²¹⁸.

I gruppi della comunità del popolo

6.2 Una lista di fondamentale importanza per la ricerca che segue ci ragguaglia sui criteri con cui la comunità del popolo ebraico era ripartita al tempo di Gesù. Essa ci è pervenuta in tre diverse redazioni: la prima, riportata nel trattato *Qiddushin IV,1*, divide la società in tre gruppi:

A) le famiglie di origine legittima: sacerdoti, leviti e Israeliti a pieno titolo; solo queste famiglie avevano diritto di unirsi in matrimonio con dei sacerdoti²¹⁹;

B) vengono poi le famiglie di origine illegittima, ma contaminate soltanto da macchia leggera; non avevano il diritto di unirsi in matrimonio con dei sacerdoti; potevano tuttavia imparentarsi con leviti e Israeliti legittimi;

C) vengono infine le famiglie di origine illegittima contaminate da macchia grave; non potevano in alcun modo imparentarsi con famiglie legittime, altrimenti il matrimonio era considerato illegittimo, cioè concubinaggio;

A) 1. Sacerdoti

2. Leviti

3. Israeliti (a pieno titolo)

²¹⁸ Cfr. J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Dehoniane, Roma 1989 [ed. orig.: *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962], pp. 412-417. Per gran parte di quanto segue siamo debitori di questo dottissimo studio.

²¹⁹ "Sacerdoti, leviti e Israeliti [a pieno titolo] possono sposarsi tra loro. Leviti, Israeliti, figli illegittimi di sacerdoti, proseliti e schiavi affrancati possono sposarsi tra loro. Proseliti, schiavi affrancati, bastardi, schiavi del Tempio, figli di padre ignoto e trovatelli possono sposarsi tra loro" (Qidduschin IV,1).

B) 4. Figli illegittimi di sacerdoti

5. Proseliti

6 Schiavi affrancati

C) 7. Bastardi

8. Schiavi del Tempio

9. Figli di padre ignoto

10. Trovatelli

La seconda forma di questa lista ci viene fornita dalla *Tosefta* nel trattato *Megilla II,7 (223,23)*:

A) 1. Sacerdoti

2. Leviti

3. Israeliti (a pieno titolo)

B) 4. Proseliti

5 Schiavi affrancati

C) 6. Figli illegittimi di sacerdoti

7. Schiavi del Tempio

8. Bastardi

9. Castrati

10. *Tumtôm*²²⁰

11. Androgini

La terza redazione della lista è riportata in *Horayot III,8*:

A) 1. Sacerdoti

2. Leviti

3. Israeliti (a pieno titolo)

B) 4. Proseliti

5 Schiavi del Tempio

C) 6. Proseliti

7. Schiavi affrancati.

Questa divisione tripartita è alla base di ognuna delle tre forme della lista. Solo nella terza lista c'è inversione dei gruppi B e C; questa forma quindi giudica assai sfavorevolmente i proseliti e gli schiavi affrancati ponendoli socialmente al di sotto dei bastardi israeliti a causa della loro origine pagana e secondo Joachim Jeremias, potrebbe riflettere una situazione più tarda rispetto alle due precedenti²²¹.

Le differenze tra la prima e la seconda lista sono, al confronto, molto meno importanti. Se si fa astrazione dai dettagli privi di valore²²², esse si limitano alla differenza di valutazione circa i figli illegittimi dei sacerdoti: nella prima redazione infatti essi vengono giudicati in maniera più favorevole (e da questo Jeremias ne deduce l'origine dall'ambiente degli scribi), mentre la seconda, su questo aspetto assai più severa ed inflessibile, viene fatta risalire alla classe dei sacerdoti. In ogni caso, secondo lo studioso tedesco, occorre scorgere qui la presenza di una buona tradizione antica:

²²⁰ Colui le cui parti sessuali sono nascoste.

²²¹ Cfr. J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, cit., p.416.

²²² Per questi dettagli vedi J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, cit., p. 416.

secondo talune fonti, la stessa ripartizione in dieci gruppi, che si trova nella prima lista, risalirebbe addirittura ad Hillel²²³.

Abbiamo così definito il contesto sociale in cui deve essere inquadrato il problema posto da un figlio, come quello dell'emorroissa, il quale, poiché concepito e nato in stato di grave impurità dei genitori, sarebbe stato definito un *mamzer*, cioè un bastardo, e annoverato tra gli israeliti contaminati da macchia grave.

Nella tradizione ebraica l'atteggiamento speciale nei confronti del *mamzer* appare già nel Pentateuco. Deuteronomio 23,1-9 contiene una raccolta di leggi incluso quella sul *mamzer*:

“Nessuno sposterà una moglie del padre, né solleverà il lembo del mantello paterno. Non entrerà nella comunità del Signore chi ha i testicoli schiacciati o il membro mutilato. Il bastardo (=mamzer) non entrerà nella comunità del Signore; nessuno dei suoi, neppure alla decima generazione, entrerà nella comunità del Signore. L'Ammonita e il Moabita non entreranno nella comunità del Signore; nessuno dei loro discendenti, neppure alla decima generazione, entrerà nella comunità del Signore. Non vi entreranno mai, perché non vi vennero incontro con il pane e con l'acqua nel vostro cammino, quando uscivate dall'Egitto, e perché, contro di te, hanno pagato Balaam, figlio di Beor, da Petor in Aram Naharàim, perché ti maledicesse. Ma il Signore, tuo Dio, non volle ascoltare Balaam, e il Signore, tuo Dio, mutò per te la maledizione in benedizione, perché il Signore, tuo Dio, ti ama. Non cercherai né la loro pace né la loro prosperità; mai, finché vivrai. Non avrai in abominio l'Edomita, perché è tuo fratello. Non avrai in abominio l'Egiziano, perché sei stato forestiero nella sua terra. I figli che nasceranno da loro alla terza generazione potranno entrare nella comunità del Signore” (Dt 23,1-9).

Su questo specifico argomento gli studi di J. Jeremias²²⁴ mostrano che, nel I secolo d.C., erano considerati *mamzer* “tutti i discendenti di una unione vietata nella Torah”, un'interpretazione, che trovava i suoi massimi esponenti in Rabbi Aqiba e Rabbi Yoshua, e che risultava molto più rigorosa di quella che invece prenderà piede nel secolo successivo. Tra le unioni vietate c'era appunto quella di avere rapporti con una donna mestrata:

“Non ti accosterai a donna per scoprire la sua nudità durante l'immondezza mestruale” (Lv 18,19)

Se ne deduce che “il gruppo di popolazione che con i propri discendenti veniva designato da questo termine (*mamzer* ndr) era abbastanza importante. Le persone segnate dalla macchia grave del *mamzer* erano ben note, anche se, come è facilmente intuibile, cercarono di nascondere [...]. Qual era la *situazione giuridica* dei bastardi nella società? La prescrizione biblica era tassativa: «Il bastardo non entrerà nella comunità del Signore; nessuno dei suoi, neppure alla decima generazione, entrerà nella comunità Signore» (Dt 23,3). Ed ecco come l'esegesi rabbinica formulò successivamente questa stessa prescrizione: «I *mamzer* [...] sono esclusi [...] e la loro esclusione è una esclusione eterna (che vale) tanto per gli uomini che per le donne». Ai bastardi perciò era vietato contrarre matrimonio, anche quello leviratico, con membri delle famiglie di sacerdoti, di leviti e di Israeliti e con figli illegittimi di sacerdoti. Essi potevano sposarsi soltanto con membri di

²²³ Ibid., p. 417.

²²⁴ J. Jeremias, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, cit., pp. 508-515.

famiglie di proseliti, di schiavi affrancati e di Israeliti gravemente macchiati. Se la figlia di un sacerdote, di un levita o di un Israelita legittimo si univa con un bastardo, era per sempre inidonea a sposare un sacerdote. Se era figlia di un sacerdote, non poteva più cibarsi del prelevamento per i sacerdoti nella casa paterna. Il figlio nato da qualsiasi di queste unioni era bastardo. Lo stesso valeva per ogni discendente di bastardo [...]. Per quanto concerne il *diritto ad ereditare*, occorre rilevare che alla fine del I secolo si discuteva se tale diritto potesse essere riconosciuto al bastardo. Egli non aveva accesso alle dignità pubbliche; la sua partecipazione a una decisione del Sinedrio o di un tribunale di 23 membri rendeva invalida quest'ultima. Gli era soltanto consentito di essere giudice nelle decisioni di diritto civile in un tribunale di tre membri. Se si pensa che la macchia del bastardo colpiva tutti i discendenti maschi per sempre e in modo indelebile, e che si discuteva, persino vivacemente, per sapere se le famiglie dei bastardi avrebbero preso parte alla liberazione finale d'Israele, si comprende come la parola bastardo abbia costituito una delle ingiurie peggiori; chi la usava veniva punito con 39 colpi di frusta”²²⁵.

²²⁵ Cfr. J. Jeremias, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, cit., pp. 513-515.

CAPITOLO 7

Scheda identificativa dell'emorroissa

7.1 Dopo aver raccolto e analizzato tutti gli elementi storico-documentali necessari, è ora possibile passare alla stesura di un profilo, anagrafico, storico e psicologico dell'emorroissa dei vangeli.

Si tratta di una donna (γυνή)²²⁶, adulta²²⁷, nata tra il 7/6 a.C. e il 3 d.C. (ciò significa che al momento della guarigione, nel 29 d.C., essa aveva tra i 26 e i 36 anni di età), di religione ebraica²²⁸.

Non conosciamo il luogo di nascita dell'emorroissa. La tradizione apocrifa afferma che era nativa di Paneas (Cesarea di Filippo), ma c'è più di un motivo, come vedremo in seguito, per ritenere questa convinzione frutto di un equivoco. Un elemento, seppur negativo, è offerto invece dal nascondersi della donna in mezzo alla folla da cui si può dedurre che, dalla folla appunto, non è conosciuta e che pertanto non è certamente di Cafarnao, dove è localizzato l'episodio. Ciò è confermato indirettamente anche dal fatto che essa ha "udito parlare di Gesù", ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ, (Mc 5,27), lasciando immaginare una località diversa dal luogo dove poi sarà guarita. Del resto, poiché Gesù, dopo aver lasciato Nazareth, abitò per diversi mesi a Cafarnao (Matteo 4,12-17) e qui iniziò la sua predicazione compiendo anche numerosi miracoli, risulterebbe assai strano che l'emorroissa solo adesso ne avesse udito parlare.

Come per il luogo di nascita, non abbiamo elementi sufficienti per stabilire il luogo di residenza dell'emorroissa. Tuttavia le oggettive circostanze in cui si svolge l'episodio inducono a ritenere che la donna non dovesse provenire da una località troppo distante da Cafarnao. I mezzi di trasporto dell'epoca, le strade e non ultime, le condizioni fisiche della donna avrebbero sconsigliato uno spostamento su lunghe distanze.

La donna infatti era affetta, da ben dodici anni, da una grave forma di fibromatosi uterina sintomatica, responsabile di un'evidente alterazione del ciclo mestruale (metrorragia o menometrorragia). Naturalmente la perdita di sangue non era continua, perché questo le avrebbe causato in breve tempo la morte per dissanguamento, ma era associata a dolori pelvici (cfr. μάστιγος Mc 25,29), e ad altri disturbi fisici che sicuramente la prostravano nella salute. Giova a questo riguardo ricordare che la guarigione dell'emorroissa è l'unico racconto dei vangeli che si occupa specificamente di una malattia ginecologica.

²²⁶ La parola greca γυνή (*günè*), "donna", proprio come l'ebraica נִשְׂאָה (*ishàh*), "donna", indica una donna di qualsiasi età – vergine, sposata o vedova – oppure una moglie: è il contesto che le dà il senso.

²²⁷ Come anche si evince facilmente dal parallelismo antitetico tra la θυγάτριον (figlioletta) di Mc 5,23 e la θυγάτηρ di Mc 5,34 e tra la γυνή di Mc 5,25 e la κοράσιον di Mc 5,42.

²²⁸ La consapevolezza della donna di essere in uno stato di impurità, unito al tocco degli tzitzit (o zizzit, in ebr. צִיצִית), toglie ogni dubbio che si tratti di una donna ebrea.

Questa patologia, oltre alle note conseguenze sul piano delle norme di purità levitica che negavano l'accesso al culto pubblico di una donna con un flusso di sangue mestruale, poteva avere dei risvolti anche sul piano del suo stato civile. E' *communis opinio* che viste le condizioni in cui si trovava, resa cioè culturalmente e perciò anche socialmente impura (Lv 15,25), emarginata dalla comunità religiosa, esclusa dalle liturgie, per l'emorroissa sarebbe stato impossibile sposarsi, oppure, se lo fosse stata prima dell'insorgere della malattia, sarebbe stata sicuramente ripudiata o per lo meno legalmente disdegnata dal marito. Da ciò l'idea che fosse una donna tristemente nubile, sola e isolata, o peggio, abbandonata. Tuttavia a farci dubitare di questo tragico ed ineluttabile destino sta ora l'aver scoperto, dietro le criptiche, ma precise espressioni degli evangelisti Marco e Luca, una realtà ben diversa: l'emorroissa aveva partorito da poco un figlio e quindi, con ogni probabilità, era una donna sposata.

7.2 L'immagine nuova che ne deriva, conferma in qualche modo la tesi di Marla J. Selvidge, che vede nell'emorroissa una donna in diretto contrasto con la visione androcentrica che offrono gli autori levitici. La donna marciara è trasgressiva, dinamica. I suoi problemi ginecologici non l'hanno isolata dalla società, come invece avrebbe voluto il Codice di purità del Levitico. Con il suo gesto azzardato di toccare il mantello di Gesù, non esita a sfidare l'ordine stabilito. Come abbiamo già detto, anche il suo comparire in pubblico da sola, più che il segno di una solitudine e di un'emarginazione sociale, può essere riguardato, invece, come l'espressione di una libertà d'azione e di movimento che la stessa autonoma gestione delle proprie risorse economiche lascia intravedere. La presenza di un figlio da accudire: un figlio di circa un anno, giustifica e spiega assai meglio, in modo più naturale e comprensibile, l'iniziativa, il coraggio e la determinazione mostrata dall'emorroissa.

7.3 Altri elementi in grado di illuminare il carattere di questa donna emergono poi dal rapporto personalissimo che Gesù instaura con lei, dal confronto con la figlia di Giàiro e dai richiami biblici che l'evangelista Marco discretamente suggerisce. Riassumiamoli brevemente.

A Gerasa, cioè al di là del lago di Genesaret, in pieno territorio pagano, Gesù aveva guarito un indemoniato e aveva vinto la legione di demoni che lo tenevano in loro possesso, facendoli precipitare nell'acqua (Mc 5,1-20); i geraseni però gli ordinarono di lasciare il loro territorio. Quando Gesù rientra nella terra d'Israele, si raduna intorno a lui una grande folla, quasi gettandosi su di lui con grande entusiasmo, come se fosse mossa da una febbre messianica. Gesù compie altri due miracoli, intrecciati tra loro: quello della guarigione di una donna emorragica e quello della risurrezione figlia di Giàiro. Dopo aver operato un esorcismo nei confronti di una possessione diabolica, Gesù interviene nei confronti di due donne: violenza e follia emarginano il geraseno in un cimitero; l'infermità legata al genere femminile rovina la vita di una donna e conduce l'altra donna direttamente alla morte. I tre miracoli sono strettamente collegati tra loro: nei confronti di colui che era violento e folle c'era il fallimento dei compaesani; di fronte alla malattia delle due donne emerge ancora l'impotenza degli interventi umani. I tre miracoli si prestano molto ad una lettura psicologica e quelli delle due donne anche ad una lettura al femminile.

Il legame tra i miracoli operati nei confronti delle due donne emerge da diversi tratti comuni. Anzitutto la storia di Giàiro, che intercede angosciato per la malattia mortale di sua figlia, è interrotta da quella della donna emorroissa; la costruzione a incastro o a sandwich, ricorre altre

volte nel vangelo secondo Marco (Mc 3,20-35; 11,12-25; 14,53-72), ed è naturalmente un metodo narrativo che invita a leggere insieme e a confrontare i due episodi perché essi si illuminano a vicenda. Poi si tratta di due donne che stanno morendo. Una da dodici anni è in una malattia umiliante che lentamente le sta succhiando la vita, che le impedisce di essere pienamente donna; la figlia di Giairo ha dodici anni, sta perdendo la vita e rischia di non diventare mai pienamente donna; Giairo implora che sua figlia sia salvata e viva, l'emorroissa tocca Gesù certa che così sarà guarita. Il numero dodici aveva anche una importanza particolare per l'identità di Israele. Tutte e due le donne vogliono essere guarite e vivere e in entrambi i casi Gesù offre molto di più: la guarigione e il ritorno alla vita è espresso con il verbo "salvare" (vv. 23.28.34). Entrambe le donne ottengono il miracolo grazie al contatto fisico con Gesù. Il nome delle due donne non viene registrato. Però entrambe alla fine ricevono da Gesù un nome: una è chiamata figlia (Θυγάτηρ), l'altra viene chiamata ragazza (Ταλιθα, in aramaico, κοράσιον in greco). Al centro di entrambi i racconti c'è la maturazione nella fede: la donna emorroissa è salvata grazie alla sua fede; in quel momento a Giairo viene annunciato che la sua figlia è morta e Gesù gli chiede di avere fede. Giairo e la donna esprimono la loro fede buttandosi ai piedi di Gesù (vv. 22.33). Infine la donna emorroissa è presa dalla paura (v. 33) e il secondo si sente dire di non aver paura (v. 46).

7.4 Una donna anonima che ha perdite di sangue si accosta a toccare Gesù: come abbiamo già detto, è l'unico racconto dei vangeli che si occupa specificamente di una malattia ginecologica.

L'evangelista presenta la storia di questa donna, ricorrendo a sette participi, che compaiono anche nella traduzione italiana, anche se non sempre in forma di participio (colpita da perdite, che aveva sofferto, aveva speso, senza aver alcun vantaggio, peggiorando, avendo sentito parlare, venendo tra la folla). Cinque di questi participi presentano la situazione dolorosa di questa persona, affetta da una emorragia; l'assenza di precisazioni sul punto del corpo in cui si verificava la emorragia lascia pensare che essa fosse di origine vaginale. Marco infatti usa le stesse espressioni che nel Levitico indicano l'impurità della donna a causa delle sue mestruazioni (Mc 5,24.29 e Lv 15,19-33). Si tratta quindi di una donna adulta, toccata nella sua identità femminile, perché la sua malattia, che durava da dodici anni, le impediva di vivere veramente; per l'ebreo la vita risiede nel sangue che scorre attraverso il corpo; questa donna da dodici anni sta perdendo il sangue, la vita. La credenza sull'origine uterina di ogni disfunzione psicofisica della donna era molto diffusa ed ha lasciato tracce nel termine "isterismo".

7.5 Per comprendere la situazione di questa donna, occorre ricordare la concezione di purità nel giudaismo: la persona che si trova al posto giusto è pura, pulita, mentre quella che si trova fuori posto, quella che trasgredisce le leggi del sistema cui si appartiene diventa sporca, impura, contaminata e contaminante. Alla base dell'impurità sta anche tutto ciò che è ibrido, ciò che è mescolato (carne e latte), che passa le frontiere. Di conseguenza anche le cose che oltrepassano la frontiera del corpo umano in quanto escono da esso (come il seme maschile, il sangue, l'urina), contaminano. Il sangue ha un valore sacro per il suo inscindibile legame con la vita, della quale il Signore è la fonte inesauribile e inviolabile. Nel sangue si trova la vita e la vita è di Dio (Gen 9,4-5). L'impurità del sangue segna in modo particolare la donna: da un lato, cioè per l'ambito domestico, il sangue mestruale è un simbolo positivo di fecondità, dall'altro lato, cioè nell'ambito pubblico, il sangue rimane un tabù. La nozione di puro e impuro è parte integrante del giudaismo e spesso noi non la comprendiamo in maniera corretta. Questa mancanza di comprensione ha

contribuito a produrre l'antisemitismo. L'astenersi da determinati cibi e da determinati contatti era diventato un codice di vita, il simbolo concreto della identità e della integrità del popolo di Israele. Le leggi alimentari e i divieti di contatto con persone legalmente impure hanno per Israele lo scopo di sottolineare la sua separazione dalle nazioni, di salvaguardare la sua particolarità di popolo eletto e di garantire così la sua missione di testimone di Dio nel cuore dell'umanità. Quelle norme regolavano e assicuravano la santità d'Israele tra i popoli, insegnavano a riconoscere la sacralità della vita, gli ricordavano la presenza di Dio e il suo favore, salvaguardavano la identità di popolo eletto in mezzo gli altri popoli, gli garantivano il restare nell'ambito delle forze della vita, lo aiutavano a vincere la forza della morte, operante nelle cose o nelle persone impure. Per segnare la separazione del popolo eletto, Dio gli ha prescritto un'alimentazione e una vita sociale diverse da quelle di altri popoli. L'osservanza delle norme del puro e dell'impuro di solito non implica un significato morale, ma è una realtà di tipo rituale. Dopo aver assunto cibi proibiti o avere avuto contatti con persone legalmente impure non è necessario chiedere perdono, come dopo aver compiuto un peccato, ma basta compiere un rito riparatorio prescritto. Osservando le leggi del puro e dell'impuro venivano superate paure di pericoli incombenti, fobie radicate di fronte al diverso, vissuto come minaccioso, veniva praticata la vera difesa della propria identità. I pericoli venivano proiettati all'esterno, su alcune cose o persone che erano dichiarate impure o demonizzate, e veniva diminuita la necessità di una lotta nel foro interno, per restare nell'ambito della vita. Gesù non ha rispettato il sistema di impurità del giudaismo, anzi si è opposto apertamente ad esso: non ha rispettato il catalogo dei tempi (sabato), quello dei mestieri (pubblicani) e nemmeno quello delle persone (lebbrosi, donne con mestruazioni, cadaveri); ha permesso che i discepoli trascurassero le abluzioni prima dei pasti (Mc 7,1-13), ha consigliato ai suoi inviati di non osservare le regole relative al cibo (Lc 10,7-8), ha mangiato con gli esattori delle imposte e con i peccatori.

7.6 Non conosciamo il nome della emorroissa, come non conosciamo quello delle altre donne guarite da Gesù. Va però ricordato che i vangeli riportano anche molti casi di personaggi maschili senza nome; i più noti di tutti sono il discepolo amato (Gv 13,23) e dopo di lui il buon ladrone (Lc 23,40), l'uomo ricco (Mc 10,17-31) e il cieco di Gerico (Mc 10,46,52). L'evangelista non menzionando il nome a questa donna, ne magnifica il messaggio, e magnificando il messaggio si mette ancor più a servizio del lettore, facilitato così a identificarsi con il personaggio e a fruirne. Quella donna doveva scansarsi dagli altri per rispetto nei loro confronti e nello stesso tempo coltivava il desiderio di stare con gli altri, di essere come gli altri. Per rendere normale la sua esistenza ha affrontato una serie di speranza e di delusioni. Non si è mai accontentata della sua situazione, ma non riusciva a spezzare il cerchio che consisteva nel dare, nel pagare i medici per tornare a essere donna, per essere veramente se stessa. Ha provato a uscire dal cerchio dell'isolamento mediante la medicina, spendendo tutto il patrimonio, ma senza avere alcun beneficio: sapeva che ogni cosa ha il suo prezzo, anche riconquistare la salute, ma le spese sono state inutili. I molti medici l'hanno soltanto fatta soffrire molto a causa delle loro cure, risultate vane (Mc 5,26). Alcuni ritengono che Marco tratti con ironia i medici, ma lo scopo dell'evangelista è un altro: mettere in evidenza la gravità della situazione e l'efficacia istantanea del contatto con Gesù. Forse l'ironia ha di mira non i medici, ma le usanze orientali: per dimostrare il loro affetto verso il malato, i parenti si facevano il punto di onore di chiamare molti medici con un triplice risultato: prescrizioni contraddittorie, moltiplicazione delle sofferenze del malato, peggioramento della sua salute e prosciugamento del patrimonio. È quello che si è verificato per questa donna: ha

speso tutti i suoi averi e non ha ottenuto niente. Così si accorge che la vita le sfugge in due modi: perché finiscono le risorse economiche e perché si prolungano le sue perdite di sangue. Si accorge che non si può fare tutto con i soldi. Questa serie di informazioni ci fa dedurre che fosse una donna abbastanza agiata.

7.7 L'emoirroissa ha sentito parlare di Gesù e grazie a questo ascolto per lei tutto cambia. L'ascolto aveva impresso una svolta nella storia di Noemi e di Rut (Rt 1,6) e così avverrà anche in quella del cieco di Gerico (Mc 10,46-47). L'ascolto della donna è il punto di partenza dal quale il narratore presenta tutto il racconto. La folla che ha informato la donna è decisamente ambigua: da un lato è come una massa che protegge l'anonimato di quella persona malata, dall'altro lato è una barriera anonima, costituita solo da spalle, cioè da uomini e da donne senza sguardo, senza volto, incapaci di un incontro diretto. La donna ammalata è una persona che sa ascoltare. Ha consumato i soldi, ma non la speranza. Ha atteso uno che entrasse finalmente nella sua vita, uno cui potersi affidare senza riserve, senza che ci dovesse essere da parte di lei una paga. Aveva sentito dire che toccava anche i lebbrosi, ma una donna come lei, sanguinante, «panno immondo», come l'avrebbe trattata? Lui, il puro, il Santo di Dio, come avrebbe reagito al suo contatto? Sa che Gesù è un rabbì, che lei dovrebbe tenersi distante da lui, ma sa pure che egli ha abbattuto molte barriere; perciò in lui cerca non solo uno che la curi, ma uno che la salva, che la libera e che la restaura integralmente nel suo essere donna. Intuisce che Gesù non è un uomo, un rabbino, un profeta come gli altri, è uno che non esige niente, che è libero dalle questioni di dignità, di purità rituale, di prestazioni, di paga. La sofferenza legata al suo stesso essere donna, ha portato l'emoirroissa a una nuova comprensione di Dio e della salvezza. Ha capito che la salvezza non può essere solo per i buoni, per i ritualmente puri; la salvezza deve andare oltre tutte le barriere. Questa donna ha capito che Gesù parla di un Dio che non può essere ridotto a un datore di leggi; Gesù manifesta un Dio che ama, che entra nel nostro mondo; Gesù è una persona che ama, che ha cuore, che ha sensibilità, si interessa della vita di ciascuno. Sentendo che passa Gesù, l'emoirroissa ha compreso che il contatto con lui non doveva portargli impurità, ma doveva essere per lei fonte di guarigione. Questa donna ha capito che davanti a Gesù, vero uomo, anche lei può presentarsi come vera donna, con tutti i suoi problemi e i suoi limiti. Ha capito che toccando Gesù con fede tutto può cambiare, perché è uno che fa saltare gli ostacoli che gli uomini innalzano per isolarsi gli uni dagli altri e soprattutto per isolare chi in qualche modo crea un disturbo o un problema.

7.8 L'evangelista invita il lettore ad adottare il punto di vista di questa donna, a mettersi, attraverso di lei, in contatto personale con Gesù, restando fiduciosamente in attesa di quello che lui può operare. Questa donna viene da dietro e si mescola alla folla, manifestando così la sua volontà di arrivare fino a Gesù. Vuole raggiungere l'accesso alla potenza (δύναμις) che emanava da lui. Ma viene da dietro, per evitare di essere notata, riconosciuta e forse allontanata da qualcuno che la conosce. Non ha un contatto diretto con la folla, e a sua volta la folla non ha un volto e non vede nessun volto, nemmeno quello di questa donna. La donna è timorosa, non rivolge a Gesù direttamente nessuna parola, nessuna richiesta, ma è spinta dal desiderio di stabilire con lui un contatto fisico, di toccarlo, almeno nel lembo del mantello, in modo che il suo contatto esternamente apparisse non intenzionale, mentre in realtà era mossa dalla fiducia, che Gesù non esita a definire "πίστις", fede, e dalla speranza. Questa donna si accontenta di toccare almeno il lembo del mantello di Gesù, inteso da lei come una estensione vitale della sua persona. Marco ci fa

entrare profondamente nella sensibilità, nella fede e nelle percezioni fisiche di questa donna. Attività o passività dipendono dal momento in cui si incontra Gesù e dalla mediazione che ce ne viene fatta, ma l'incontro con lui in ogni caso è mediatore di vita. Tutto questo brano è un inno al giusto desiderio di toccare ed essere toccati da Gesù come espressione di un incontro personale e diretto con lui, dispensatore di salvezza. È bello che qui a questo desiderio dia voce una donna.

7.9 Marco introduce un piccolo discorso interiore con il quale indica al lettore una informazione privilegiata: la donna compie quel gesto con una speranza di salvezza; dice fra sé: «Se riuscirò anche solo a toccare le sue vesti, sarò salvata» (Mc 5,28). Queste parole, che in realtà non sono pronunciate tali e quali dalla donna, esprimono già una preghiera interiore, piena di certezza, e dal punto di vista narrativo caricano quel gesto di tensione drammatica: il lettore o la lettrice, infatti, sanno ciò che tutti i presenti continuano a ignorare. Sanno che questa donna, il cui destino sarebbe quello di essere emarginata dalla società, ragiona così perché è mossa da tanta fede e da tanta speranza e nello stesso tempo da un tocco di furbizia. Realizza così quello che nel cuore: essere toccata e salvata da Gesù, poter andare oltre le prescrizioni stabilite dalla legge di Mosè. In tal modo l'evangelista suscita simpatia o addirittura empatia del lettore e della lettrice verso questa donna e li invita a stare dalla sua parte, e come si è detto a identificarsi, in qualche modo, con lei.

7.10 Per quella donna il toccare veicola un desiderio di raggiungere la sorgente del dono, esprime una grande fiducia in Gesù, nella sua gratuità, si dispone ad accogliere non più una cosa pagata, come le cure dei medici, ma il dono della sua forza, della sua energia. Si accontenta di toccare discretamente qualunque parte del vestito di Gesù, qualsiasi cosa della sua persona. È convinta che i vestiti partecipano alle qualità della persona che li indossa, perciò pensa che toccando Gesù non con un semplice contatto fisico (tanti lo toccano o meglio semplicemente lo premono), ma con un contatto personalizzato, fondato sulla gratuità di un dono da accogliere, carico di attese e di intenzionalità, da Dio non viene solo guarita nel corpo, ma salvata in ogni sua aspirazione. Toccando Gesù (questo nome significa: Yahweh salva), è certa di venire salvata. Vuole essere guarita e questo suo desiderio è più forte della legge, della cultura, della tradizione. Questo desiderio la conduce a Gesù di cui ha sentito parlare. Il desiderio le conferisce una forza insolita, inaspettata. Il desiderio di essere guarita la fa diventare donna libera. Il desiderio va unito al tatto, alla pelle. Il desiderio della donna passa attraverso le sue mani: con le mani, e non con le parole, trasmette a Gesù il suo desiderio di vivere. Con il gesto di toccare il mantello la donna esprime fiducia in se stessa: vuole vivere e così non esita a sfidare l'ordine stabilito. Allungando la mano si apre all'esperienza dell'amore che finora le era stata negata. Questa donna ci insegna che Gesù non può donare la sua forza a coloro che non desiderano e non domandano, anche se lo premono da tutte le parti; questa donna ci insegna che ogni relazione per realizzarsi veramente ha bisogno di persone «desideranti».

7.11 Finalmente, dopo i sette participi (vv. 25-27a), che indicavano la situazione della donna, viene il verbo principale che segna l'atto decisivo: «toccò il suo mantello» (v. 27b). Matteo e Luca precisano che toccò la frangia (κράσπεδον) legale del mantello di Gesù, collocata ai quattro angoli del mantello (Mt 9,20; Lc 8,44). Marco parlerà di questa frangia più avanti (Mc 6,56). Si è così stabilito un contatto tra la donna e Gesù. In questo brano Gesù è toccato; in quello successivo è lui che tocca (Mc 5,41). La fiducia della donna non viene delusa: subito sente che il contatto con Gesù

l'ha risanata dal suo flagello, sente che lui è per lei il salvatore, sente il dono ricevuto, sente che in lei è passata la potenza dell'azione divina: usando un'espressione biblica (Lv 12,7), l'evangelista dice che la fonte del sangue immediatamente si secca. Poi aggiunge che la donna si rende perfettamente conto dell'esperienza vissuta, della sua guarigione, percepita come uno stato ormai acquisito (il verbo *iatai* è al perfetto). Dal corpo della donna usciva il sangue, la sua forza vitale, senza che lei potesse intervenire con un controllo cosciente. Da Gesù è uscita la sua forza personale, vitale che l'ha risanata. Alle spese che l'hanno ridotta in ristrettezze si oppone la gratuità, al processo prolungato e inutile per guarire si oppone la immediatezza. Il suo desiderio, canalizzato attraverso il tatto, l'ha guarita ed è proprio il corpo a comunicarle la guarigione. Il corpo della donna è menzionato dall'autore come fonte di conoscenza. Il suo corpo, prima della guarigione, esprime conflitti personali, relazionali; ora diventa trasparente, segno di salute ottenuta mediante la fede. Non si è visto né sentito nulla, però un grande cambiamento ha avuto luogo all'interno della donna: Gesù le ha trasmesso la sua energia vitale e sanante. Gesù sta andando nella casa di un personaggio importante a compiere un grande miracolo. Questa donna si accontenta di un miracolo compiuto quasi di corsa, senza fermarsi, senza che l'interessato se ne accorga. Non vuole fargli perdere tempo, con tutte le cose che ha da fare. Non pretende che si rechi nella sua abitazione, ascolti i suoi lagni. Le basta sfiorarlo, toccargli il mantello, le basta un miracolo afferrato al volo, senza tante cerimonie. Accostandosi furtivamente a Gesù, quasi gli chiede scusa di esistere, ma nello stesso tempo lo vuole avvertire che c'è anche lei.

7.12 Con la constatazione della guarigione della donna il racconto potrebbe sembrare concluso, però l'evangelista aggiunge alcuni versetti che non sono un doppione, ma contengono la spiegazione di tutto. Gesù poteva ignorare l'accaduto e continuare il suo cammino. Però anche in lui è avvenuto qualcosa: nello stesso momento in cui la donna si sente guarita nel suo corpo lui sente che una forza è uscita da lui: anche il corpo di Gesù entra in dialogo con quello della donna. La donna sente nel suo corpo di essere guarita da qualcuno che sta fuori, conosce nel suo corpo di essere guarita (*ègno*) e Gesù sente subito in sé, riconosce (*epignòs*) che una forza è venuta fuori, lo ha lasciato. Essere toccati è uno degli accadimenti emozionanti e importanti della vita. Dando attenzione al corpo dei suoi interlocutori, Gesù coinvolge anche il proprio corpo nel suo ministero di guarigione e di consolazione. Molti si chiedono come è possibile che una forza emani da Gesù, senza il suo permesso, senza il suo assenso. Siamo di fronte a un miracolo non intenzionale o addirittura contro la volontà di Gesù? L'accento del brano è sulla fiducia, sulla certezza della donna di essere guarita e sulla sorpresa che l'efficacia di quel toccare genera in Gesù stesso. Gesù è quasi spiazzato: non ha progettato quel miracolo, ma sente che esso entra nel progetto di Dio; la donna lo ha intuito e Gesù è d'accordo con l'intuizione di quella donna. Gesù prova gioia, sentendo di essere toccato con fede da questa donna, di essere da lei conosciuto, amato e apprezzato. Gesù è molto sensibile al gesto di fede di questa donna che vuole toccare la sua carne. Era molto sensibile anche, e con grande sofferenza, di fronte all'indifferenza, alle incomprensioni, alle derisioni e ai rifiuti degli uomini. Gesù si sente toccato in modo nuovo: chi ti tocca con fede, con fiducia, con speranza, è entrato in te e tu ormai lo ospiti in te. Mediante il contatto, il messaggio della donna impura arriva al destinatario, a Gesù, il quale subito avverte che una potenza è uscita da lui. La donna percepisce con il suo corpo la guarigione, Gesù conosce in se stesso che c'è stato un contatto diverso da quello collettivo della folla, conosce che qualcuno lo ha toccato nel suo intimo. Marco è un narratore che ci fa sentire ciò che ognuno dei due sperimenta. La donna ha toccato Gesù e Gesù si sente toccato,

avverte che qualcuno ha messo in moto le energie del suo corpo. Nel toccare c'è sempre qualcosa di attivo e di passivo. La forza che passa da uno all'altra apre uno spazio per un oltre. I due si conoscono nella loro rispettiva potenza: la potenza della fede da parte della donna, la potenza risanante da parte di Gesù. Va notato il paradosso: la potenza della donna consiste nella sua fede e questa a sua volta consiste nell'impotenza riconosciuta e accettata. La fede fa diventare potente l'impotenza.

7.13 Se la guarigione è stata istantanea, il dialogo avviene con una certa fatica. Gesù incomincia con il volgersi verso la folla che lo segue e si accalca e fa una domanda reiterata che alla lettera andrebbe tradotta: «Chi di me ha potuto toccare le vesti?» (v. 30). I discepoli che non erano più entrati in scena dopo l'attraversata del lago (Mc 4,35-41), esprimono ripetutamente (il verbo *èlegon*, è all'imperfetto), con un'altra domanda indispettita, che ha il senso di un rimprovero, il loro stupore, la loro confusione per la domanda di Gesù. Per loro c'è solo una folla che schiaccia il maestro e non sanno distinguere i vari tipi di contatto; così lasciano trasparire ciò che il lettore già sa, cioè che ci deve essere una differenza tra l'accalcarsi intorno a Gesù e il toccarlo veramente. Per il lettore che sa tutto la domanda dei discepoli è penosa, ma è un avvertimento a non diventare come loro. Gesù non risponde alla domanda dei discepoli e approfondisce la propria guardandosi attorno ripetutamente (il verbo *perieblèpeto* è ancora all'imperfetto) con un movimento circolare che è caratteristico in Marco (Mc 3,5.34; 10,23;11,11): vuole vedere e tirare fuori dalla folla colei che lo ha toccato. Gesù vuol vedere colei che lo ha toccato. Questo pronome al femminile risulta un po' strano: è come se Gesù già sapesse che a compiere quel gesto è stata una donna, ma forse intende sottolineare come il narratore partecipi alla conoscenza di quanto è accaduto. In mezzo a tanta gente, Gesù ha bisogno di un volto, domanda un contatto personale. Vuole sapere da chi è provenuto quel tocco personale, carico di fiduciosa speranza, vuole svelare il coraggio inaudito di questa donna davanti agli occhi di tutti. Egli non si vergogna di lei, del suo contatto e non vuole che lei continui a vergognarsi della sua malattia. Ciò che lei ha fatto non è una colpa, ma un segno della sua fiducia, del suo bisogno di vivere della sua fede in un Dio che vuole che noi viviamo.

7.14 Allora la donna esce dall'anonimato in cui si sentiva al sicuro e si avvicina a Gesù. Di lei sono date tre precisazioni: è impaurita, è tremante, è conscia di quanto le è avvenuto; poi si dice che compie tre cose: viene, si getta ai piedi di Gesù e gli dice tutta la verità. Terminata l'azione della mano della donna, del toccare e dell'essere toccato, incomincia l'incontro degli sguardi e delle parole tra Gesù e la donna. Marco dice che la donna è impaurita e tremante: questo evangelista parla più volte e con diversi vocaboli della reazione della paura di fronte all'esperienza di Dio, alla manifestazione della sua potenza: ricordando questo sentimento l'evangelista presenta la persona umana come inadeguata a comprendere l'azione divina che si manifesta nella missione di Gesù. Talvolta è il narratore che evidenzia la paura degli interlocutori di Gesù, talvolta è Gesù stesso che li invita a deporla. Così nel racconto della tempesta sedata si dice che i discepoli furono presi da grande timore dopo che le onde furono placate (Mc 4,41); nell'episodio dell'indemoniato di Gerasa la gente, che giunge dalla città e dalle campagne, dopo aver ricevuto la notizia del disastro economico, causato dall'affogamento dei maiali e vedendo guarito da Gesù l'uomo che era posseduto dal demonio, prova paura (Mc 5,15); la donna emorroissa, improvvisamente risanata, è impaurita (Mc 5,33). Subito dopo Gesù si rivolgerà a Giairo invitandolo a non temere (Mc 5,36); la paura prenderà i presenti dopo la risurrezione della fanciulla (Mc 5,42); Pietro, Giacomo e Giovanni

proveranno paura davanti a Gesù trasfigurato e Pietro farà una proposta inadeguata (Mc 9,6); i discepoli, dopo il secondo e il terzo annuncio della passione, morte e risurrezione, non capiranno e avranno paura a interrogare Gesù (Mc 9,32), oppure lo seguiranno impauriti (Mc 10,32); le donne avranno paura di fronte all'annuncio della risurrezione di Gesù (Mc 16,8). Va notato che i discepoli nella barca, i geraseni, la donna guarita hanno paura non mentre c'è il pericolo o la malattia, ma allorché sono nella calma, nel benessere, nella guarigione. La donna emorragica, decisa e forte quando cerca di liberarsi dai suoi tormenti, diventa paurosa e paralizzata quando si realizza la sua liberazione. Le tre esperienze di paura manifestano però tre situazioni diverse. Di fronte al potere di Gesù i discepoli hanno paura a causa della loro mancanza di fiducia, della pochezza della loro fede, della loro incomprensione di Gesù. I geraseni provano paura perché, di fronte al reinserimento nella società di quell'indemoniato guarito, dovrebbero rivedere i criteri della loro convivenza sociale ed economica. Nulla dice che Gesù sia irritato, minaccioso, severo perché è stato toccato, né che la donna guarita abbia la cattiva coscienza di aver infranto la proibizione di intrattenere contatti nel suo stato di impurità. Il timore della donna nasce solo dal fatto che sa ciò che le era accaduto, dalla straordinaria potenza di salvezza che ha sperimentato. Allora si prostra davanti a Gesù e gli dice «tutta la verità» (v. 33). A questo punto inizia il dialogo personale di Gesù con la donna: la relazione non verbale e quasi unilaterale della donna diventa verbale ed espressamente bilaterale. La donna dice «tutta la verità»: questa espressione ricorre solo qui in Marco. La donna si pone nella verità di ciò che ha fatto e di ciò che ha ottenuto, nella verità della sua relazione con colui che l'ha guarita. Il narratore non ritiene necessario riportare le parole della donna, dato che i lettori sono già messi al corrente di tutto quanto è avvenuto; dicendogli la verità, implicitamente la donna riconosce Gesù come il Signore della vita. Dicendogli tutta la verità, accede alla relazione personale con lui, allaccia un rapporto di confidenza con Gesù, riconoscendo chi è lei e chi è lui per lei. Lei si affida a lui, lasciando a lui l'ultima parola. Indirettamente la donna riconosce che ha infranto le regole della purità legale e che Gesù, invece di restarne infastidito, l'ha liberata dalla sua duplice infermità: quella del corpo e quella della esclusione dalla società. Gesù ha guarito la donna dall'anonimato, le ha fatto il dono di poter essere riconosciuta come donna, l'ha resa importante. Solo così la donna comincia a vivere veramente. Parlando, la donna può entrare a far parte della comunità: racconta il suo passato e testimonia la sua guarigione. Tutti ora possono darle accesso alla vita in comune. Con questo dialogo, più che mediante la guarigione fisica precedente, avviene la trasformazione più profonda. Gesù con la parola e con lo sguardo invita la donna a dialogare con lui. Senza l'incontro personale con Gesù non è possibile nessun cambiamento vero. L'incontro personale con Gesù non solo guarisce, ma dà la salvezza. Il dialogo avviene nel timore, nella profonda coscienza che la donna ha di parlare con un uomo divino.

7.15 Il racconto termina con una triplice parola di Gesù. Anzitutto nella sua frase conclusiva Gesù chiama affettuosamente la donna con il nome «figlia» (*thygater*). Nel momento in cui l'emorroissa è sanata ed è messa nella condizione giusta per portare avanti il suo essere donna, Gesù non la chiama donna, termine che evocherebbe un qualche tipo di maternità, ma la chiama figlia. La donna infatti è già madre, e l'evangelista non vuole correre il rischio di essere male interpretato: “*la potenza che era uscita*” da Gesù (ἐξ αὐτοῦ δύναντιν, Mc 5,30), non aveva messo incinta la donna, ma l'aveva generata, logicamente, non in senso biologico e sociale, ma spirituale. Del resto, il lettore sa già che Gesù ha ridefinito la realtà della famiglia, ha svincolato i rapporti familiari di sorella e madre dalla semplice interpretazione biologica e culturale tanto legata alla posizione

religiosa e sociale delle donne (Mc 3,31-35). Con il termine «figlia» Gesù assicura la donna del nuovo legame che nasce dalla fede e che ormai unisce quella donna a lui e agli altri discepoli, le dice che in lei è nato un essere nuovo, è iniziata una vita nuova; le dice che il superamento della paura e la fede rendono ogni uomo e ogni donna anzitutto figlio e figlia di Dio.

7.16 Poi Gesù dice che tutto questo (cioè la guarigione fisica e la filialità) è avvenuto grazie alla fede di quella donna. Forse quella fede, che si è espressa attraverso il gesto del toccare il mantello, potrebbe sembrare un po' superstiziosa, ma Gesù ci fa capire che lui ha visto quel qualcosa che c'era dentro quella donna e che lei ha espresso con l'uscire da casa, l'andare a cercarlo e con il toccare il suo mantello. La fede della donna è iniziata con il riconoscimento della sua impotenza, poi è diventata una iniziale fiducia nell'aiuto di quel maestro, la sua ricerca di un contatto personale con lui, la presa di coscienza di quanto è avvenuto in lei, il conseguente timore reverenziale, il suo iniziare un dialogo con lui e il confessargli la propria povertà, tutto questo percorso, favorito dalla parola, dallo sguardo di Gesù è stato un cammino di fede. In tal modo la fede che salva è presentata non tanto come un sistema di cose da credere, ma come un coinvolgimento personale e immediato (la «tua» fede). La donna che sperava di essere guarita da Dio o dal suo inviato si sente dichiarare che la sua fede l'ha salvata. Il verbo «salvare» era stato usato al passivo dalla donna («sarò salvata»), mentre da Gesù viene usato all'attivo («ti ha salvata»). La fede l'ha portata alla salvezza. Il verbo è al perfetto (*sésokén se*): la guarigione (*iàtai*) e la salvezza è ormai uno stato acquisito; viene lasciato imprecisato il momento esatto in cui lo stato di salvezza si è realizzato. La salvezza accade nel dialogo di un reciproco riconoscimento: la donna riconosce la potenza divina di Gesù e Gesù riconosce la potenza della fede nella donna. In questo incontro, in questo dialogo non solo il corpo, ma tutto l'essere della donna è stato ricostruito in una nuova apertura a Dio e alla realtà della vita. È inutile voler definire dove si trovi l'origine della guarigione. Secondo il racconto ognuno dei due riconosce nell'altro il potere di ciò che è accaduto tra loro.

7.17 Alla fine Gesù fa un doppio commiato. «Va' in pace» è una benedizione frequente nella Bibbia e nella liturgia: è l'augurio di una pienezza di vita derivante da un profondo rapporto con Dio. Possiamo considerare questo saluto come una risposta del Signore al timore della donna. L'espressione «Rimani guarita dal tuo male, dalla tua infermità, dal tuo flagello» (Mc 5,34) è l'augurio che la sanità ritrovata continui, come segno duraturo nel corpo della profonda trasformazione ricevuta dall'incontro con Gesù. In queste parole di commiato emerge l'ironia del racconto: la donna ha raggiunto la guarigione e la salvezza proprio perché ha trasgredito i precetti della legge che ipoteticamente avrebbero dovuto salvarla. Lasciandosi toccare da questa donna, Gesù annulla i codici sociali e religiosi del suo tempo e proclama che i corpi delle donne non sono un luogo impuro che ha bisogno di purificazione costante, ma sono un luogo di salvezza. Va anche notato che Gesù non ordina alla donna di andare dal sacerdote, come aveva fatto col lebbroso (Mc 1,40-45), seguendo le prescrizioni di Lv 15,28-30. Questo silenzio è molto significativo. L'autorità non va cercata fuori della donna, ma in lei stessa, nel suo proprio corpo: un corpo che rispecchia un nuovo rapporto con Dio. Con Gesù cade il tabù della impurità femminile e la salvezza si estende a molte altre donne che potranno vivere un rapporto di riconciliazione con il proprio corpo. Gesù introduce la donna nella pace della sua vita liberata, le permette di essere donna in salute e in autonomia. Gesù ci insegna che l'unico mezzo che può guarire le persone è l'amore.

7.18 Possiamo accostare questa donna alla sirofenicia, alla vedova nel tempio, alla donna di Betania che spezza il suo vaso di alabastro per ungere Gesù, alle donne che la mattina di pasqua si recano al sepolcro. Soltanto queste ultime hanno un nome. Tutte però hanno alcune caratteristiche: testimoniano la loro fede con un abbandono incondizionato, sono in contatto con Gesù e Gesù lo è con loro, più di una volta sono più vicine a lui di quanto lo siano i suoi discepoli, sono sempre esemplari: la loro grandezza consiste nella libertà della loro fede. Quando la donna emorroissa arriva accanto a Gesù, è come se lei portasse con sé non solo la propria impurità, ma anche quella di tutta la gente che le stava attorno e che lei aveva reso impura. La storia di questa emorroissa può essere quindi approfondita con una lettura intertestuale, che ci permette di vedere come in essa si riassume un ricco retroterra biblico. Nel corpo di questa donna che ha perdite di sangue si può vedere in trasparenza il corpo della trovatella Gerusalemme che nacque in aperta campagna e che appena partorita si dibatté a lungo nel suo sangue, finché non passò di là il Signore a purificarla e a farla sua sposa. Si può capire la storia della emorroissa facendo un confronto con il dramma di Israele, narrato in Ez 16. In questo racconto non c'è moralismo, ma lo spaccato di una storia, di un'esperienza di amore che Dio fa con Israele. Narrando quel dramma si parla di sangue che poi viene lavato, di mantello che viene steso da Dio sopra la ragazza: si tratta di un matrimonio, di una fecondità ridonata, ma alla fine c'è anche per l'emorroissa l'avvertimento a rimanere nella salvezza, perché non si ripeta la storia di Israele.

7.19 All'inizio del brano di Ezechiele c'è una bambina che viene alla luce, ma la sua nascita è destinata alla morte, non alla vita. È una bastarda, di padre amorreo e di madre ittita; è una bambina ibrida, nata da più razze. Non le venne tagliato il cordone ombelicale e non fu lavata con acqua, non fu purificata. Si nasce da un taglio, ma per questa bambina non è avvenuto ed è rimasta coperta di sangue. È rifiutata dai propri genitori naturali che non guardano con occhio pietoso, non la avvolgono in fasce, ma la espongono in aperta campagna. Il verbo ebraico usato (*salàh*) significa gettare: è gettata come un cadavere, come un aborto, come se fosse nata per morire. Nascita e morte quasi coincidono per questa bambina, perché non è accolta in un grembo con un atto di amore. Ma il Signore passa da lei, volontariamente. Dio passa e vede: un conto è passare e un conto è vedere. A differenza degli altri, ha compassione, prova un fremito di fronte alla sofferenza di chi sta morendo. Dio reagisce alla vita che sta morendo e le dice: Vivi nel tuo sangue. In questo momento quella bambina è chiamata alla vita e nasce veramente. Per vivere ci vuole qualcuno che passi, veda, chiami alla vita, creda cioè che noi possiamo vivere, lo creda per noi e con noi. Questo è il significato di adottare quella bambina. È chiamata a vivere nel suo sangue: non le toglie la fatica di vivere e di crescere nel sangue, non la lava subito, ma le dà la forza di andare avanti. La trovatella ora non è più orfana e può crescere nell'amore.

La bambina cresce, diventa ragazza. Il Signore passa di nuovo da lei e si innamora di lei. Adesso la donna è grande, perciò è libera. Non si può proporre un legame di amore a una fanciulla che non sia adulta, capace di scegliere. Questa è Israele. Dio non impone mai la sua volontà a Israele. Dio ha bisogno di lei perché la ama. E anche lei ora può amare. Lui stende il lembo del suo mantello su di lei e la rende sua sposa. La nudità per la donna significa non avere uno sposo; la nudità dice che la vita viene dalla coppia. Il mantello simboleggia il fatto che in quella coppia, che sotto il manto, è il grembo caldo che fa germogliare i frutti. Il gesto di stendere il mantello è rituale nella celebrazione ebraica del matrimonio.

Dio sposo compie azioni concrete per rendere Israele sua sposa. Prima di tutto agisce come un medico, compie azioni sanitarie. La lava con acqua, la ripulisce dal suo sangue, la unge con olio per rimarginare ogni ferita. La libera dal sangue, cioè dal legame con la morte e la consacra regina. La fa bella dentro e fuori; prima guarisce il corpo dandole la possibilità di essere feconda, poi la rende bella, luminosa. Infine la copre, adornandola con vesti e gioielli preziosi. I gioielli sono una cosa superflua e più una cosa è superflua più è pura. In una parola, la costituisce regina. La donna è regina perché è libera; la bellezza la rende libera perché la bellezza è lo specchio della gloria dello sposo; la bellezza non è stata la causa dell'amore, ma è il frutto dell'amore. Questa donna, coperta e protetta, resa fontana sigillata, è la sposa del Signore. Egli ferma il suo sangue di morte e la rende fonte di vita; interrompe il suo isolamento di abbandono e la rende una vigna carica di pace.

Ma l'amore non è mai garantito. La fede diventa condizione per le nuove nozze. Tradire è impossessarsi dell'amore dell'altro, farne una cosa propria, cosificarlo, ridurlo a una cosa commerciale, svenderlo. Dove non c'è più la percezione della gratuità, non c'è più l'esperienza dell'amore. Si va a morire quando si mercifica anche un solo segno dell'amore. Israele non ha saputo amministrare il dono gratuito della bellezza, il dono gratuito di un Altro. Usa la bellezza per tradirlo, per svendersi a padroni occasionali; usa i doni di nozze per intrecciare rapporti con altri. Israele vende le vesti e immola perfino i figli che non sono del tutto suoi, ma anche del Signore; abusa dei figli innocenti che Dio le ha dato. Ma questo non è il peccato più grande; esso consiste nel dimenticare, nel non ricordare come era, non ricordare i doni ricevuti.

Dio non riesce a trovare le ragioni della fine di un amore. Si interroga, si rammarica di non essere riuscito a conoscere l'anima della sua fidanzata, di non essere riuscito a penetrare nel suo cuore, di averle fatto troppi doni ma senza capirla. Il suo dolore diventa più lancinante, quando vede che lei lo ha lasciato non per avere un vantaggio, ma per cadere in una condizione di schiavitù. A questo punto ci si aspetterebbe la punizione, ci si aspetterebbe che il marito scacci la sposa e non voglia più sentire parlare di lei. Ma se Israele dimentica, Dio non può dimenticare la sua alleanza e decide di dare a Israele una nuova occasione di amore, perché Israele comprenda ciò che è bene per lei (Ez 16,60-62). L'infedeltà della sposa ha cambiato il volto dello sposo. Neppure Dio è quello dell'inizio. Egli diventa trasgressore della sua stessa legge e torna a sposare colei che lo aveva tradito (Ger 3). Egli non teme di essere considerato paradossalmente un Dio ingiusto.

Vedremo in seguito, come molti degli elementi simbolici che compaiono in questo racconto parabolico di Ezechiele, attraverso l'identificazione dell'emorroissa con Cipro, troveranno un sorprendente riscontro concreto. Così come troveranno una spiegazione logica e comprensibile anche le tradizioni che, come abbiamo visto, la connettono con la città di Paneas, con il nome Berenice e con una famosa immagine di Cristo. Sono tre elementi che la tradizione trasmette fedelmente, ma che mostra chiaramente di non comprendere. L'unico modo che la tradizione possiede di spiegare il legame emorroissa/Paneas è ipotizzare che la donna vi sia nata, sebbene altre fonti apocrife sostengano che sia originaria di Tiro, o addirittura di Edessa. Da un lato quindi la tradizione conferma che l'emorroissa non era oriunda di Cafarnao, dall'altro però oscilla, propendendo infine per ritenerla nata in quella stessa città dove era ubicata la statua di Cristo. Allo stesso modo viene trattata la connessione con il nome Berenice. Identico da un lato a quello della figlia della donna siro-fenicia, ma anche uguale a quello di una principessa Edessena.

CAPITOLO 8

Le coordinate spazio-temporali di Cipro in Palestina

8.1 Per determinare le coordinate geografiche e cronologiche della presenza in Palestina di Agrippa e Cipro, durante il ministero svolto da Gesù, abbiamo la possibilità di basarci su un'interessante notizia che ci viene fornita da Giuseppe Flavio²²⁹.

In *Ant.* 18,149 egli ci informa che Agrippa, il quale, a seguito di un grave dissesto finanziario, si trovava in Idumea, in grandi ristrettezze economiche e sull'orlo del suicidio, fu aiutato a risollevarsi da Erodiade, sua sorella, e dal secondo marito di lei: il Tetrarca di Galilea e Perea, Erode Antipa.

Questi: *“gli assegnarono come abitazione Tiberiade, gli garantirono una pensione per vivere e lo elevarono all'ufficio di commissario dei mercati di Tiberiade”*²³⁰.

Questo breve, ma importante versetto si trova inserito in una più vasta pericope caratterizzata da due ben precisi limiti cronologici: il primo costituito dalla partenza di Agrippa da Roma, pressato dai creditori, dopo la morte di Druso Cesare²³¹; il secondo costituito dal suo ritorno nella capitale dell'impero mentre ne è ancora prefetto Pisone²³².

“(143) Poco prima della morte del re Erode, Agrippa viveva a Roma. Era cresciuto e aveva grande familiarità con Druso, figlio dell'imperatore Tiberio; si guadagnò anche l'amicizia di Antonia, madre di Druso il Vecchio, perché sua madre Berenice godeva di alta stima tra gli amici di lei e le aveva domandato di promuovere gli interessi di lui. (144) Agrippa aveva uno spirito naturalmente nobile e munifico; fino a quando visse la madre, tenne celato la sua naturale inclinazione, per non incorrere nello sdegno che avrebbe provocato in sua madre. (145) Ma quando Berenice morì, e fu lasciato in balia dei suoi capricci, spese molto del suo denaro per il lusso quotidiano nel quale viveva, per le spese che faceva a dismisura in regali offrendo senza misura; ma la maggior parte

²²⁹ Flavio Giuseppe – generale e scrittore ebreo vissuto dal 37/38 al 100 d.C. – rappresenta un'autentica miniera per entrare nel dettaglio dei fatti di questo periodo storico. Quando il generale Vespasiano discese in Galilea con tre legioni per domare la rivolta (67 d.C.), l'armata giudaica guidata dallo stesso Giuseppe si diede alla fuga. Catturato dai romani si arrese e fu portato prigioniero a Roma. Qui profetizzò che Vespasiano sarebbe diventato imperatore. Quando la profezia si avverò (69 d.C.), Giuseppe fu liberato e aggiunse al proprio nome quello del suo protettore imperiale: Flavio (in quanto Vespasiano era della dinastia dei Flavi). Tornò in Giudea a fianco di Tito e durante l'assedio di Gerusalemme ebbe il compito di convincere i difensori alla resa. Tra il 70 e il 100 d.C. si stabilì a Roma. È da notare tuttavia che, nonostante l'eccellente qualità delle fonti impiegate da Flavio Giuseppe per questo periodo, molti particolari rimangono oggetto di discussione.

²³⁰ “ἀγορανομία τε τῆς Τιβερίადος ἐτίμησαν”(Testo greco ed. Niese).

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0145>

²³¹ Druso Cesare (detto “minore”; lat. *Drusus Iulius Caesar*)(13 aC – 23 dC): figlio dell'imperatore Tiberio e di Vipsania Agrippina; nel 14 dC domò le legioni della Pannonia insorte, nel 15 fu console, nel 18 ricevette la resa di Maroboduo. Nel 22, morto Germanico, fu designato alla successione, ma un anno dopo morì, si disse, avvelenato dalla moglie Livilla per istigazione di Seiano. (<http://www.treccani.it/enciclopedia/ricerca/Lucio-Calpurnio-Pisone/>, URL consultato 12/03/2015).

²³² Flavio Giuseppe , *Antichità Giudaiche* 18,169.

delle spese le faceva per i liberti dell'imperatore, sperando nel loro aiuto. E così si ridusse in povertà, e ciò era un impedimento per mantenersi a Roma. (146) A questi si aggiunse il divieto di Tiberio agli amici del figlio morto, di fargli visita, perché la loro presenza gli ricordava il figlio inasprendo il suo ricordo. (147) Per tutte queste ragioni Agrippa salpò per la Giudea. Era malinconico e triste sia per la perdita dei denari, che prima aveva, sia perché non trovava i mezzi per soddisfare i suoi creditori, che erano molti e non gli consentivano un momento di respiro. E così non sapendo cosa fare e per la vergogna che sentiva, si ritirò in una torre a Malata, in Idumea, ove pensava di suicidarsi. (148) Ma sua moglie, Cipro, lesse i suoi pensieri e studiava ogni via per impedirne l'esecuzione. Tra l'altro scrisse a Erodiade sorella di lui, moglie di Erode, tetrarca, spiegandole la determinazione presa da Agrippa e la necessità che lo aveva spinto a un tale passo e pregava Erodiade di volere soccorrere un suo congiunto: "Tu vedi, le diceva, quanta cura ho di sollevare in ogni modo il marito, benché le mie risorse non siano proprio come le tue". (149) Così Erodiade e il marito mandarono da lui, gli assegnarono come abitazione Tiberiade, gli garantirono una pensione per vivere e lo elevarono all'ufficio di commissario dei mercati di Tiberiade. (150) Ma Erode non resse per molto tempo in questa sistemazione, sebbene anche questa assistenza fosse insufficiente. Una volta che si trovavano in compagnia a Tiro, sotto l'influsso del vino si scambiarono reciproci sarcasmi, Erode gli rinfacciò la sua povertà e la dipendenza dalla sua carità per il pane quotidiano; rimproverò che Agrippa trovò impossibile da sopportare; così ricorse a Flacco, proconsole, che prima, a Roma, gli era stato molto amico ed era allora governatore della Siria. (151) Fu ben accolto da Flacco e stette da lui, presso il quale viveva già Aristobulo, che, quantunque fosse fratello di Agrippa, non andava d'accordo con lui. Questa loro differenza non era tale che dall'amicizia del proconsole non ritraessero entrambi l'onorevole trattamento dovuto. (152) Ma Aristobulo non addolcì la propria animosità verso Agrippa fino a che non lo mise in lite con Flacco. L'occasione che colse per mostrare la sua ostilità fu la seguente. (153) Vi era una contesa tra il popolo di Damasco e quello di Sidone a proposito dei confini: quando Flacco era in procinto di sentire il caso dei Damasceni, saputo che Agrippa avrebbe avuto una notevole influenza su di lui, pregarono Agrippa di favorire la loro causa e gli promisero una notevole somma di denaro. (154) Egli dunque si adoperava con tutti i mezzi per aiutare i Damasceni; Aristobulo, per il quale non era un segreto che gli fosse stato promesso del denaro, lo denunciò a Flacco; quando, disaminato il caso, Flacco trovò che era proprio così, infranse l'amicizia con Agrippa. (155) Precipitato nella più oscura miseria, Agrippa andò a Tolemaide e, sprovvisto di mezzi per andare a vivere da qualche parte, decise di navigare verso l'Italia. Ma trovandosi fermo per mancanza di fondi, ricorse a Marsia, suo liberto, che con qualche artificio gli facesse, comunque, un prestito. (156) Marsia, dunque, ricorse a Proto, liberto di Berenice, madre di Agrippa e ora, per testamento di lei, sottoposto ad Antonia; e lo pregò di darglielo sotto obbligazione scritta. (157) Proto, tuttavia, si doleva che Agrippa l'avesse defraudato di non so qual somma, e obbligò Marsia a sottoscrivere una cedola di ventimila dracme attiche, ma, (accontentarsi) di riceverne duemilacinquecento in meno; e quello cedette non avendo alternative. (158) Ricevuto questo denaro, Agrippa si rifugiò ad Antedone, dove impegnò una nave ed era sul punto di partire, quando Erennio Capitone, procuratore di Jamnia, saputo ciò, mandò dei soldati a esigere da lui trecentomila dracme d'argento delle quali era debitore al tesoro imperiale a Roma e lo obbligarono a restare. (159) Egli simulò di obbedire agli ordini, ma, calata la notte, tagliò gli ormeggi e si diresse ad Alessandria; qui pregò Alessandro, l'alabarca, di fargli un prestito di duecentomila dracme. Alessandro rifiutò di accordargli questo prestito, ma non lo rifiutò a Cipro,

perché si stupiva dell'amore di lei verso suo marito e di tante altre sue buone qualità. (160) Lei promise che avrebbe restituito; e così Alessandro diede loro cinque talenti in Alessandria e promise di fargli avere il restante quando sarebbero arrivati a Dicearchia (Pozzuoli ndr), poiché non si fidava della sfrenata prodigalità di Agrippa. Cipro lasciò partire suo marito per l'Italia e lei ritornò in Giudea con i suoi figli. (161) Agrippa, sbarcato a Pozzuoli, scrisse una lettera a Tiberio che allora viveva a Capri, comunicandogli di essere venuto per incontrarlo, rendergli omaggio e domandargli grazia di recarsi a Capri. (162) Senza esitare, Tiberio gli scrisse una risposta cortese esprimendo il proprio piacere per il suo ritorno a Capri. Quando Agrippa arrivò, Tiberio gli attestò una benevolenza non minore di quella dimostrata nella lettera e lo ospitò presso di sé. (163) Il giorno appresso l'imperatore ricevette una lettera da Erennio Capitone che l'informava come Agrippa avesse avuto un prestito di trecentomila dracme e, giunto il tempo di restituirle, se n'era sottratto fuggendo dalle terre soggette alla sua giurisdizione, togliendo così a lui ogni mezzo per riaverle. (164) Letta questa lettera, l'imperatore ne fu addoloratissimo e diede ordine che Agrippa non fosse introdotto alla sua presenza fino a che non avesse pagato il suo debito. Agrippa non ebbe paura dell'ira dell'imperatore, e ricorse ad Antonia, madre di Germanico e del futuro imperatore Claudio, per un prestito di trecentomila dracme affinché potesse non perdere l'amicizia di Tiberio. (165) Antonia, ricordandosi sia di Berenice, madre di lui, con la quale aveva stretto una grande amicizia, sia del fatto che egli era stato educato col suo Claudio, gli diede la somma; estinto così il suo debito, non aveva più alcuno ostacolo all'amicizia con Tiberio. (166) In seguito l'imperatore Tiberio lo raccomandò a suo nipote ingiungendogli che, qualora uscisse di casa, gli fosse sempre a fianco. Quando Agrippa fu ricevuto da Antonia come amico, si volse a Gaio, nipote di lei e da lei tenuto in grande onore per la popolarità goduta da suo padre. (167) Ora, c'era un certo Samaritano di origine e liberto dell'imperatore. Agrippa si adoperò per avere da lui il prestito di un milione di dracme per restituire il denaro avuto da Antonia; il denaro restante lo spese al servizio di Gaio, dal quale, di conseguenza, ottenne un favore sempre più grande. (168) L'amicizia di Agrippa con Gaio fece grandi progressi. Una volta, mentre erano insieme in carrozza, il discorso cadde su Tiberio, e Agrippa esprese la preghiera, i due infatti erano soli, che Tiberio abbandonasse al più presto il suo ufficio in favore di Gaio, più competente di lui sotto ogni aspetto. Queste parole furono udite dal cocchiere Eutiche, liberto di Agrippa, che per il momento le tenne per sé. (169) Ma quando egli fu accusato di avere rubato alcuni abiti ad Agrippa, ed era proprio lui che aveva compiuto l'azione, si diede alla fuga ma fu preso. Portato dinanzi a Pisone, prefetto della città, gli domandarono il perché della fuga; rispose che aveva un messaggio segreto per l'imperatore che riguardava la sua sicurezza personale. Pisone lo inviò in catene a Capri, dove risiedeva Tiberio secondo la sua abitudine, poiché non c'era re o tiranno che prolungasse le ferie più di lui, e lo tenne prigioniero. (170) Non aveva, infatti, alcuna premura di ricevere ambasciate né rimpiazzava governatori o procuratori posti da lui, a meno che morissero nei loro posti. Così non dimostrava diligenza nell'udire le cause dei prigionieri: (171) e, interrogato dai suoi amici, perché tali cose andavano così a rilento, rispose che le ambasciate le lasciava attendere perché, se sbrigava presto i loro affari, potevano venire eletti i nuovi ambasciatore e passare da lui, obbligandolo a ricevere e licenziare ambasciate con molta seccatura da parte sua”²³³ .

²³³ Flavio Giuseppe, a cura di Luigi Moraldi, *Antichità Giudaiche*, Vol. II, Libri XI-XX, UTET, Torino, 2006, XVIII, 143-171.

8.2 Fissare il limite cronologico per la partenza di Agrippa da Roma, non pone particolari problemi: Giuseppe Flavio dice che Agrippa era caduto in disgrazia presso Tiberio, perché l'anziano imperatore non poteva più sopportare di vedere i vecchi amici di suo figlio Druso, da poco deceduto²³⁴. Agrippa, in effetti, frequentatore della corte imperiale, era amico di Druso (*Ant.* 18.143, 18.191). Druso morì per avvelenamento il 14 settembre 23²³⁵, in seguito alla congiura di Seiano, per cui si può ritenere che la partenza di Agrippa da Roma avvenne non molto tempo dopo questa data, visto che una delle cause fu il lutto proclamato da Tiberio. Ciò implica che il 24 dC costituisce il *terminus a quo* per l'incarico di ἀγορανόμος (*agoranomos*), assunto da Agrippa a Tiberiade.

L'ordine con cui procede la narrazione di Giuseppe può suggerire che Agrippa chiese aiuto ad Antipa subito dopo il suo arrivo in Giudea. Tale sequenza, tuttavia, non è imperativa. Si deve infatti tenere conto che il racconto di Giuseppe su Agrippa è ben lungi dall'essere completo e che si basa piuttosto su una serie di episodi ritenuti, da lui o dalla sua fonte, degni di nota. Sarebbe alquanto strano infatti che Agrippa tornasse in Palestina solo per ritirarsi in un luogo remoto dell'Idumea e lì contemplarvi il suicidio. Da quello che sappiamo di lui, era una persona sanguigna ed inventiva, ed è quindi più probabile che egli avesse avuto alcuni piani per migliorare la sua situazione e che, al suo ritorno in patria, avesse cercato di mettere in pratica questi piani stessi. Giuseppe Flavio (o la sua fonte) potrebbe aver omesso la descrizione dei primi anni di Agrippa in Palestina o per ignoranza o perché non li trovava sufficientemente interessanti. In ogni caso la cronologia del primo periodo trascorso da Agrippa nella regione non può essere risolta con maggiore precisione.

²³⁴ Tacito negli *Annales* non menziona un simile divieto di far visita all'imperatore in seguito alla morte di Druso. Se la notizia riferita da Flavio Giuseppe è corretta, siamo in presenza di un provvedimento di estensione di durata limitata nel tempo, non eclatante, che Tacito non ritenne di dover inserire negli *Annales*. Un divieto protrattosi per numerosi anni, molto probabilmente, avrebbe attirato l'attenzione dello storico romano. Che Flavio Giuseppe intenda riferirsi a Druso, nato da Agrippina, e non all'altro figlio di Tiberio, avuto da Giulia, è confermato dal fatto che quest'ultimo morì prematuramente, infante (cfr. Svetonio, Vita Tiberio, 7.2), per cui non poteva certo definirsi un amico di Agrippa o più in generale avere "amici", contrariamente a quanto richiesto da *Ant.* 18,146. La morte prematura di Druso, erede designato alla successione dell'imperatore in seguito alla morte di Germanico (19), fu certamente un evento decisivo della vita di Tiberio che decise di ritirarsi in Campania per non fare mai più ritorno stabilmente a Roma (Tacito, *Ann.* 4,67; Svet. Vita Tib. 39). La data del matrimonio tra Agrippa ed Erodiade viene collocata non molto lontano dal 23 sulla base della datazione della morte di Druso in F.J. Foakes-Jackson, K. Lake, J. Hardy Ropes, H.J. Cadbury, *The Acts of the Apostles*, Macmillan and Co., Limited, 1920.

²³⁵ CIL VI 32493.

Se il *terminus a quo* di questa vicenda è dunque facilmente definibile, più delicato invece il discorso per quanto concerne il suo *terminus ad quem*, legato come si è detto alla prefettura di Lucio Calpurnio Pisone. A questo riguardo occorre tenere ben distinti il prefetto Pisone di Ant. 18,169²³⁶ dall'omonimo Pisone di Ant. 18,235²³⁷ se non si vuole incappare in un serio fraintendimento dei fatti²³⁸. Si tratta infatti di due personaggi completamente diversi che hanno ricoperto l'incarico di *praefectus urbis* a distanza di alcuni anni l'uno dall'altro.

Nel primo caso, che è quello che ci interessa, si tratta di Lucio Calpurnio Pisone Frugi, Lucius Calpurnius Piso Frugi *Pontifex*, nato nel 48 aC e morto nel 32 dC. Figlio di Lucio Calpurnio Pisone Cesonino (console nel 58 aC), fu pontefice e quattro volte maestro del collegio degli Arvali, console nel 15 aC, poi governatore della Panfilia e della Cilicia; tra il 11 e il 9 aC circa, soffocò la ribellione dei Bessi, meritando le insegne trionfali; poi dal 13 al 32 dC, ricoprì con scrupoloso senso del dovere la carica di *praefectus urbi*, guadagnandosi la stima e l'amicizia di Tiberio²³⁹.

Nel secondo caso, si tratta invece di Lucio Calpurnio Pisone (in origine Gnaeus Calpurnius Piso, figlio omonimo di Gneo Calpurnio Pisone (console nel 7 aC) e di Munatia Plancina, nato probabilmente prima del 16 aC, poiché avendo ricoperto il consolato nel 27 dC, a questa data doveva avere un'età minima di 43 anni. Il padre di Lucio Pisone, Gneo Calpurnio Pisone, nel 20 dC, fu accusato di alto tradimento per la morte di Germanico, con il quale aveva avuto gravi divergenze, ma prima della condanna, si tolse la vita. Chiese però all'imperatore Tiberio di risparmiare i propri figli adducendo a loro difesa, tra le altre motivazioni, che non avendo mai lasciato Roma per tutto il periodo in questione, non potevano essere stati coinvolti in alcun crimine²⁴⁰. La richiesta fu accolta e la condanna venne mitigata sotto vari aspetti dall'imperatore; tuttavia la successiva risoluzione del Senato, il cosiddetto *Senatus consultum de Gnaeo Pisone Patre* suggerì al figlio maggiore di cambiare persino il proprio nome: “*eumque, cum tanto beneficio obligaretur, recte atque ordine facturum, si praenome patris mutasset*”. Ufficialmente, questa era solo una raccomandazione del Senato, ma Gneo l'accolse come un ordine e cambiò il proprio nome in “Lucius”²⁴¹. Nonostante questi trascorsi, la carriera di Lucio Pisone non subì alcuna ripercussione dalla condanna di suo padre: nel 18 d.C. era “questore”, e ciò probabilmente spiega anche il fatto che egli non accompagnasse il padre in Siria, e quindi perché non venne direttamente coinvolto nelle drammatiche circostanze che seguirono la morte di Germanico. Nel 27 d.C. ottenne il pieno consolato. Dal 36 fino a al 38/39 dC fu finalmente prefetto, Molto probabilmente nel 39/40 era proconsole di Africa. L'imperatore Caligola temette però che con l'acquisizione di questo ufficio,

²³⁶ “ὄς ἦν φύλαξ τῆς πόλεως”, (Testo greco ed. Niese).

²³⁷ “τὸν φύλακα τῆς πόλεως”, (Testo greco ed. Niese).

²³⁸ Vedi infra.

²³⁹ cfr. Dione Cassio, *Storia Romana* 58, 19, 5 e Tacito, *Annali* 6,27.

²⁴⁰ Tacito, *Ann.*, 3,17,4.

²⁴¹ Cfr. J. Plaschek, *Römisches Recht in Bronze, Der Senatsbeschluss de Cn. Pisone patreals Quelle des römischen Familien-und Erbrechts*, in *Forum Historiae iuris*, 6 februar 2009, III,8.

(<http://www.forhistiur.de/zitat/0902platschek.htm>, URL consult. 02/02/2015).

Pisone potesse assumere una posizione troppo forte, dandogli la possibilità di organizzare qualche rivolta contro di lui²⁴². Egli intraprese, quindi, una riforma amministrativa che comportò di fatto la divisione della provincia: il comando della Legio III Augusta fu rimosso dal proconsole e trasmesso ad un legato imperiale, che assunse anche compiti di amministrazione civile nel territorio occupato delle sue truppe, ed era indipendente da Pisone e dai suoi successori²⁴³.

8.3 Chiarito questo punto è necessario fare ora una breve, ma importante digressione sulla cronologia seguita da Giuseppe Flavio in connessione con i due prefetti appena citati. In primo luogo, bisogna tenere presente la particolare modalità con cui Giuseppe costruisce il proprio racconto. Si tratta di una tecnica narrativa che prevede spesso il ricorso a dei veri e propri flash-back nel tempo. Per esempio in Ant. 18.89 si racconta l'episodio dei Samaritani a causa dei quali Vitellio, il governatore della provincia romana di Siria, destituì Pilato e mise al suo posto Marullo: Giuseppe afferma che Pilato, obbligato a rientrare a Roma, al suo arrivo trovò Tiberio già morto, quindi siamo nel 37 dC. La narrazione seguente che, da un punto di vista scritturale, si riferisce al periodo successivo alla procura di Pilato in Giudea, ritorna spesso a fatti accaduti prima della sua destituzione. Per esempio in Ant. 18.96ss (accordo con Artabano re dei Parti) Tiberio è ancora in vita, così come in Ant. 18.106 parla della morte di Filippo, avvenuta nel “ventesimo anno di Tiberio”, dunque nel 34, tre anni prima che Tiberio morisse. Si tratta di una tecnica narrativa certamente più difficile da seguire di quella strettamente cronologica utilizzata, ad esempio, da Tacito, ma anche molto più affascinante e coinvolgente per il lettore, che peraltro consente a Giuseppe di mostrare la profonda interconnessione dei fatti narrati e in ossequio alla sua formazione sacerdotale, di dar “prova della Provvidenza divina” che per vie misteriose guida la storia (Ant. 18,127).

È esattamente ciò che possiamo cogliere nel racconto della vita di Agrippa che Giuseppe svolge, a partire dalla sua infanzia (Ant. 18,143), per terminare con la sua morte (Ant. 19,359).

Questo lungo brano narrativo, che inizia “*poco prima della morte del re Erode*” (4 a.C.), è preceduto da una specie di introduzione in cui il nostro autore presenta, per così dire, i personaggi che saranno gli attori, o che comunque compariranno, nei fatti che sta per narrare. Si tratta della pericope dedicata alla descrizione dell'albero genealogico dei discendenti di Erode il Grande: Ant. 18,127-141. Il versetto (142) che chiude questa introduzione e la lega alla successiva biografia di Agrippa costituisce come una sorta di titolo in cui viene esplicitato, quasi in modo solenne, il protagonista del racconto seguente :

”Ora che ho esposto quali furono i discendenti di Erode, ancora vivi allorché Agrippa il Grande ricevette la carica regia, procederò nella narrazione di tutte le vicissitudini sperimentate da

²⁴² Dione Cassio, *Storia Romana*, LIX,20,7.

²⁴³ A chiarire gli equivoci nati dall'aver confuso questi due *Praefectis Urbis*, aveva già provveduto, verso la fine dell'ottocento, il Borghesi in un dotto studio dedicato specificamente all'argomento: B. Borghesi, *Praefecti Urbis Romae*, in *Œuvres Complètes de Bartolomeo Borghesi*, tome neuvième, 2^e partie, les préfets de Rome, Paris, 1893, p. 260-261.

Agrippa, come ne uscì e pervenne al grado più alto della dignità e del potere.”

Sinteticamente abbiamo dunque:

- Un'introduzione genealogica: Ant. 18,127-141;
- Un titolo programmatico: Ant. 18,142;
- La biografia di Agrippa: Ant. 18,143-379; 19,1-359.

Di questo blocco narrativo formato da oltre 600 versetti, concernenti fatti accaduti tra il 4 a.C. e il 44 d.C., seguiremo ora lo svolgersi dei primi 97, quelli cioè relativi all'intervallo 4 a.C. – 38 d.C. (2° anno di Caligola) che riguardano specificamente il nostro discorso:

- 143 – 146: infanzia e giovinezza di Agrippa a Roma;
 - 147 – 148: soggiorno, in ristrettezze economiche, in Palestina;
 - 149: Agrippa è nominato agoranomo di Tiberiade al servizio di Antipa;
 - 150 – 154: dopo un litigio, rompe con Antipa e passa al servizio di Flacco, governatore di Siria;
 - 155 – 160: Agrippa disperato in cerca di denaro, lo troviamo prima a Tolemaide poi ad Antedone e infine ad Alessandria;
 - 161: Agrippa torna in Italia e sbarca a Dicearchia (Pozzuoli);
 - 162 – 163: visita Tiberio a Capri, ma è insolvente verso il fisco imperiale;
 - 164 – 165: si rivolge ad Antonia per ottenere un prestito e lo ottiene;
 - 166: estingue il debito, Tiberio lo riaccoglie e gli affida il nipote Tiberio Gemello;
 - 167: riesce ad ottenere una grossa somma in prestito, da un non meglio identificato liberto samaritano di Tiberio, che impiega per rinsaldare l'amicizia con Caligola;
 - 168: l'amicizia di Agrippa con Caligola fa progressi, ma un loro discorso riservato viene udito da Eutiche, liberto di Agrippa;
 - 169: Eutiche, resosi colpevole di furto ai danni di Agrippa, viene arrestato dal prefetto Pisone a cui rivela del discorso riservato che aveva udito, e questi lo invia a Capri da Tiberio il quale però, senza neppure ascoltarlo, lo lascia in prigione;
 - 170 – 178: la detenzione di Eutiche si prolunga nel tempo a causa della prassi dilatoria di Tiberio che viene esemplificata con aneddoti;
 - 179: Agrippa prega Antonia minore di intervenire presso Tiberio perché apra l'udienza sul caso di Eutiche;
-

-
- 180 – 185: Antonia, che è tenuta in grande stima da Tiberio a causa della lealtà dimostrata durante la congiura di Seiano, viene ascoltata;
 - 186 – 191: Tiberio apre l'udienza sul caso Eutiche, le cui accuse vengono credute e accolte, e di conseguenza Agrippa finisce in catene (settembre 36);
 - 192 – 204: la detenzione di Agrippa dura sei mesi fino alla morte di Tiberio;
 - 205 – 224: mentre Agrippa sta scontando la pena Tiberio si ammala, nomina Caligola come suo successore e muore (16 marzo 37 d.C.);
 - 225 – 227: reazioni del popolo e dell'aristocrazia romana alla morte di Tiberio;
 - 228 – 235: anche Agrippa riceve l'annuncio della morte di Tiberio, sue ansie, e lettera del nuovo imperatore Caligola al prefetto Pisone in cui gli si ordina di trasferire Agrippa agli arresti domiciliari;
 - 236 – 237: Caligola celebra a Roma i solenni funerali di Tiberio e dopo qualche giorno ordina la scarcerazione definitiva di Agrippa e lo nomina re della tetrarchia di Filippo e della tetrarchia di Lisania, mentre invia Marullo a comandare la cavalleria in Giudea
 - 238 – 239: nel secondo anno di Caligola (38/39 d.C.) Agrippa chiede il permesso di visitare i suoi possedimenti. Stupore dell'opinione pubblica per il repentino cambio della fortuna di Agrippa.

8.4 Questo lungo brano viene inserito da Giuseppe dopo il racconto dell'intervento di Vitellio nella guerra tra Areta e Antipa, un intervento che si concluderà con un nulla di fatto a sfavore di Antipa, a causa della morte di Tiberio (37 d.C.). Siamo dunque di fronte ad un altro di quei flash-back di Giuseppe a cui abbiamo accennato. L'anello che congiunge i due brani è costituito da un versetto, (Ant. 18, 126), che annuncia l'inizio di un nuovo racconto e il nome del suo protagonista, ma che è anche un preciso elemento cronologico, dato che si riferisce senz'altro all'anno 36 dC:

“Intanto Agrippa, figlio di Aristobulo, quando si presentarono i mezzi, andò a Roma per trattare certi suoi affari con l'imperatore, un anno prima della morte di Tiberio, per avere qualche promozione a corte.”

Ora la domanda è: dove si colloca questo riferimento temporale nella sequenza narrativa che abbiamo appena descritto?

Osserviamo innanzitutto che se fissiamo questo riferimento al versetto 161, quindi ponendo il ritorno di Agrippa in Italia nell'anno 36 dC, allora non solo il prefetto che arresta Eutiche (v. 169) non può essere il Pisone citato da Tacito (Ann. 6,27) morto nel 32 dC, ma siamo anche costretti a

posticipare la morte di Flacco che Tacito pone nel 33 dC²⁴⁴. Infatti quando Agrippa viene licenziato da Flacco questi naturalmente è ancora vivo, quindi delle due una: o accettiamo la testimonianza di Tacito secondo cui Flacco muore nel 33 d.C. e di conseguenza Agrippa torna in Italia prima di questa data; oppure la rifiutiamo e poniamo la morte di Flacco in un tempo successivo. Secondo alcuni autori²⁴⁵, certe osservazioni di Tacito e Cassio Dione²⁴⁶ sembrano implicare che il predecessore di Flacco, Elio Lamia, sia stato sollevato dal suo incarico nel 32 d.C., mentre il successore di Flacco, L. Vitellio, è citato da Tacito tra gli eventi del 35 d.C.²⁴⁷. Sulla base di queste indicazioni il governatorato di Flacco viene posto talvolta tra il 32 e il 35 d.C.²⁴⁸ (con qualche incertezza su quest'ultima data) e quindi in aperta contraddizione con Ann. 6,27. La possibilità che Flacco sia morto nel 33 dC di solito viene respinta con la motivazione che Tiberio non avrebbe lasciato l'importante provincia di Siria senza un governatore dalla fine del 33 all'inizio del 35 d.C., quando vi venne inviato Vitellio. Ma l'obiezione non può essere del tutto vincolante. Tiberio infatti aveva una tendenza ben nota a procrastinare quando si trattava di nominare i governatori provinciali. Tacito, sempre in Ann. 6,27, ci racconta come, dopo aver ricevuto la notizia della morte di Flacco, l'imperatore avesse lamentato la scarsità di candidati idonei all'incarico, il che sembrerebbe confermare proprio questo tipo di dilazione. Inoltre la necessità di risolvere il problema della tetrarchia di Filippo può aver contribuito, in questo frangente, a dilatare i tempi di attesa. Filippo morì nel 33/34 d.C., e anche se il suo territorio fu annesso alla provincia di Siria, Tiberio "ordinò tuttavia che i tributi raccolti nella tetrarchia quivi si ritenessero"²⁴⁹. Se si presuppone che l'imperatore abbia ricevuto la notizia della morte di Filippo mentre stava ancora meditando sulla nomina del futuro governatore della Siria, il carattere dilatorio della sua decisione sarebbe più facile da spiegare²⁵⁰.

8.5 Alcune interessanti osservazioni di Glen Warren Bowersock²⁵¹ a proposito delle circostanze in cui si svolse il conflitto tra Antipa ed Areta, forniscono un'ulteriore prova che la morte di Flacco non può andare oltre il 33 d.C.. In relazione all'importanza di questo evento é deplorabile, afferma il Bowersock, che vi sia confusione per quanto concerne sia la data che la località in cui tale battaglia ebbe luogo. Il testo trasmesso da Giuseppe stabilisce che la vittoria occorse nel territorio di Gamala (Γαμαλική), a nord dello Yarmuk. Ora questa regione era parte della tetrarchia di Filippo

²⁴⁴ Ann. 6,27: "Sul finire dell'anno fu onorata con solenni funerali di stato la morte di Elio Lamia che, esonerato finalmente dall'incarico onorario di governatore della Siria, era stato prefetto di Roma. Di nobile famiglia, questo vecchio pieno di energia vide aumentata la sua dignità personale proprio dal non aver avuto il comando effettivo della provincia. In seguito, alla morte del propretore della Siria Pomponio Flacco, venne letto un messaggio di Tiberio, con cui incolpava gli uomini più valenti e adatti ai comandi militari di declinare tali incarichi, dicendosi perciò costretto dalla situazione a pregarli, per indurre qualche consolare ad assumersi il governo delle province, dimenticandosi di Arrunzio, cui proprio lui impediva, da dieci anni, di recarsi in Spagna."

²⁴⁵ Cfr. ad esempio M.Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976, p. 188, nota 29.

²⁴⁶ Tacito, *Annali* 6,27; Cassio Dione, *Storia Romana* 58,19.

²⁴⁷ Tacito, *Annali* 6,32; Svetonio, *Vitellio* 2,4: "ex consulatu Syriae praepositus". Vitellio fu console nel 34 dC.

²⁴⁸ E.Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. I (revised and edited by G.Vermes and F.Millar), Edinburgh 1973, 262; cf. W.Eck, RE, Suppl. XIV, 439-440; PIR² P 538.

²⁴⁹ Flavio Giuseppe, *Ant.* 18,108.

²⁵⁰ Cfr. M.Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976, p. 182.

²⁵¹ Cfr. G. W. Bowersock, *Roman Arabia*, Harvard University Press, 1994, pp. 65-67.

fino alla sua morte nel 34, e non é immediatamente evidente il motivo per il quale Areta avrebbe dovuto invadere il dominio di Filippo al fine di punire Antipa. Dopo la morte di Filippo (34 d.C.), Tiberio annesse la regione – Jebel Druz, Leja e Hawran – alla provincia di Siria, e sussiste qualche ragione per credere che la campagna di Areta avvenne proprio in quel momento, infatti Antipa, dopo la sua sconfitta, inviò una protesta ufficiale proprio a Tiberio, il quale ordinò a Vitellio, il governatore di Siria di entrare in azione. Vitellio non arrivò in Siria prima del 35, un anno dopo la morte di Filippo (L. Vitellius console nel 34, andò in Siria l'anno seguente quale legato della provincia, cfr. Tacito Ann. 6.32) Mentre é possibile ovviamente emendare il testo di Giuseppe in modo da situare l'invasione di Areta più a sud che era noto appartenere ad Antipa²⁵², é probabilmente più logico seguire le indicazioni cronologiche offerteci dal governatorato di Vitellio e assumere che Areta, il quale sapeva benissimo che il momento era quello più propizio, essendo i Romani contemporaneamente impegnati nella guerra (terminata solo nel 36 d.C.) contro Artabano III re di Persia, marciò verso lo Yarmuk, nei vecchi territori di Filippo, in modo da approfittare della nuova instabilità creatasi nell'area e per minacciare il territorio specifico di Antipa attraverso il controllo del Golan e delle regioni ad est di esso. Antipa non avrebbe certamente gradito un potere ostile ai suoi confini nel Golan che ha sempre offerto un territorio strategico per il controllo sulla Galilea. Una volta che Areta si mosse al nord, non solo nella speranza di minacciare Antipa ma anche in attesa di recuperare siti con tradizioni nabatee (come Suweida, Qanawat, e Si nel Hawran), Antipa si sarebbe sentito costretto ad intervenire nell'area con le sue truppe. Una buona indicazione che questi movimenti ebbero luogo dopo la morte di Filippo é la presenza attestata da Giuseppe di "fuoriusciti" (Ant. 18,114) dalla tetrarchia di Filippo nell' esercito di Erode²⁵³. Nella battaglia che ne seguì, l'esercito di Erode fù distrutto quando alcuni fuoriusciti venuti dalla tetrarchia di Filippo si unirono all'esercito di Erode e tradirono il loro comandante passando dalla parte degli arabi. Probabilmente furono allettati dalla prospettiva di ritornare nella loro madrepatria sotto il benevolo regno del sovrano nabateo. Sembra dunque che Areta avesse calcolato molto attentamente l'occasione per prendere la sua vendetta su Antipa, colpevole di aver ripudiato sua figlia. Sebbene sia possibile avanzare solo delle ipotesi sul momento in cui ella rientrò da suo padre, è chiaro comunque che Areta non agì immediatamente. L'opportunità giunse con la morte di Filippo, l'annessione della sua tetrarchia alla provincia di Siria, e l'esistenza di fuoriusciti scontenti nell'esercito di Antipa. La rottura con Antipa procurò ad Areta un'opportunità ideale per tentare di recuperare le aree di passata influenza nabatea al nord. Dopo un regno così lungo e pieno di successi, egli avrebbe potuto realmente tentare di recuperare non solo la tetrarchia di Filippo, ma anche Damasco stessa, dove l'ultimo re di nome Areta aveva una volta battuto moneta. È facile

²⁵² È stato suggerito di correggere la parola con Gabalitis, una regione che si suppone estendersi a sud della Perea Giudaica, ma si tratta, secondo Bowersock, di una emendazione non necessaria. Infatti la presenza di fuoriusciti della tetrarchia di Filippo nel territorio della Gamalitime (come parte della Gaulanitime) durante la battaglia si spiega benissimo se questi soldati, un tempo mercenari al soldo di Filippo e quindi 'disoccupati' dopo la sua morte, fossero stati assoldati dall'Antipa *in loco* per la battaglia contro Areta.

²⁵³ Ant. 18.114 "καὶ μάχης γενομένης διεφθάρη πᾶς ὁ Ἡρώδου στρατὸς προδοσίας αὐτῷ γενομένης ὑπ' ἀνδρῶν φυγάδων, οἷοντες ἐκτῆς Φιλίππου τετραρχίας Ἡρώδη συνεστράτευον". Il testo greco porta la parola φυγάδων (fugades). Tali fuoriusciti (o esuli, esiliati) non avrebbero molto senso nell'esercito di Erode durante l'esistenza di Filippo, suo alleato e parente, ma potevano ragionevolmente figurarvi una volta che la loro madrepatria era stata annessa alla provincia di Siria. Questi fuoriusciti furono in ogni caso la causa della sconfitta di Antipa.

ipotizzare che Areta avesse sempre in mente i risultati raggiunti dai suoi predecessori, quali Obodas I e Malichus I, ed in particolare di Areta III, i cui domini, anche se non completamente organizzati, erano certamente stati i più estesi di quelli di qualunque altro re nabateo. Quando Filippo morì nel 34, non c'era probabilmente nessun governatore in Siria, e noi sappiamo che nessun governatore dopo Flacco è conosciuto prima che Vitellio entri in carica nel 35²⁵⁴.

8.6 Come si può evincere da tutte queste argomentazioni, l'ipotesi che Agrippa torni in Italia nel 36 a seguito della rottura dei suoi rapporti con Flacco, sottoposta ad un'attenta analisi, non trova alcun valido riscontro. Inoltre, stante questa ipotesi, non si comprende più perché Giuseppe Flavio avrebbe dovuto dilungarsi così insistentemente sulle pratiche dilatorie usate da Tiberio, anche nell'amministrazione della giustizia, visto che Eutiche, fatti i debiti calcoli, non avrebbe dovuto restare in attesa di giudizio più di qualche settimana o tutt'al più un paio di mesi. Infine, considerando che, sempre restando nell'ipotesi in discussione, di "*un anno prima della morte di Tiberio*", gli ultimi sei mesi Agrippa li avrebbe trascorsi in carcere, non è verosimile concentrare nei restanti mesi precedenti tutte le vicissitudini legate ai suoi debiti pregressi, al recupero dell'amicizia con Tiberio che sfocerà nell'affidamento del nipote Tiberio Gemello (Ant. 18,166), al crescere dell'amicizia con Caligola e alla vicenda di Eutiche: tutte cose che richiedono un congruo periodo di tempo.

In realtà il riferimento a "*un anno prima della morte di Tiberio*" (v.126) non è relativo al viaggio intrapreso da Agrippa dopo la rottura con Flacco, ma deve essere fissato in un tempo successivo, non troppo distante dal momento in cui Tiberio, su richiesta di Antonia, decide di aprire finalmente l'udienza del caso Eutiche, quindi al (v.179). Vedremo nel seguito come questa conclusione troverà ulteriori e importanti conferme.

8.7 Stabiliti dunque con precisione i limiti temporali entro i quali collocare l'incarico di agoranomo ricoperto da Agrippa, cioè tra il 24 e il 32 dC, vediamo ora come raffinare ulteriormente questo dato cronologico.

Osserviamo innanzi tutto che Agrippa aveva assunto questa carica grazie all'intervento di Erodiade e del suo secondo marito Erode Antipa. Ciò implica ovviamente una successione temporale tra i due eventi, di modo che stabilire l'epoca in cui Erodiade e Antipa iniziarono a vivere insieme ci permetterà di restringere l'intervallo di tempo durante il quale Agrippa è stato commissario dei mercati di Tiberiade.

Flavio Giuseppe, anche in questo caso, è la nostra unica fonte d'informazione: sarà quindi utile leggere integralmente la sua relazione dei fatti.

“Libro XVIII:106 – 6. Ora fu in questo tempo che morì Filippo, fratello di Erode, nel ventesimo anno di Tiberio, dopo avere governato per trentasette anni la Traconitide, la Gaulanitide e la tribù detta dei Batanei. Nel governo si dimostrò moderato, amante della modestia e della pace. (107) In verità egli passò tutto il tempo nel territorio a lui soggetto. Quando si muoveva lo faceva con poche

²⁵⁴ W. Orth, *Die Provinzialpolitik des Tiberius*. Dissertationsdruck Novotny, Munich, 1970, pp. 82-85.

e scelte persone. Il trono sul quale sedeva quando giudicava lo accompagnava ovunque andasse; così, se lo incontrava uno bisognoso della sua assistenza, subito, senza alcun indugio, veniva eretto il trono, ovunque si trovasse. Si sedeva e dava udienza: accordava castighi a chi li meritava, e rilasciava quanti erano ingiustamente accusati. (108) Morì in Giudea. Il suo corpo fu portato nella tomba che egli si era preparata; ebbe sontuosissimi funerali. Tiberio annesse il suo territorio alla provincia di Siria; ordinò tuttavia che i tributi raccolti nella tetrarchia quivi si ritenessero. (109 – V, D) Intanto ebbe luogo una lite tra Areta re di Petra ed Erode; cercherò di raccontarne l'origine. Il tetarca Erode aveva sposato la figlia di Areta e già da molto tempo viveva con lei. Nel viaggio che fece a Roma, albergò presso Erode suo fratello, nato da una madre diversa, cioè la figlia di Simone sommo sacerdote. (110) Il tetarca si invaghì di Erodiade, moglie di suo fratello, lei era figlia del loro fratello Aristobulo e sorella di Agrippa il Grande, e osò parlarle di matrimonio; lei accettò, e convennero che tornando da Roma sarebbe passata da lui; tra queste convenzioni v'era pure quella che egli licenziasse la figlia di Areta. (111) Concluso l'accordo, egli navigò verso Roma. Compiuti gli affari che aveva a Roma, la moglie di lui, informata minutamente dei patti tra lui ed Erodiade, senza che lui fosse a conoscenza che a lei era già noto tutto, chiese di andare a Macheronte, posto ai confini tra gli stati di Erode e di Areta, senza svelarne il motivo. (112) Erode, persuaso che ella nulla sapesse, acconsentì. Tempo prima lei aveva disposto ogni cosa e inviato messi al Macheronte, che in quel tempo era soggetto a suo padre, sicché allestito tutto l'occorrente per il viaggio di lei dal governatore, lei era pronta a partire per l'Arabia e non appena arrivò passò da un governatore all'altro che provvedevano al trasporto. Così giunse presto da suo padre e gli disse quello che Erode progettava di fare. (113) Areta partì di qui per una querela. C'era anche una lite a proposito del distretto di Gabala, e da una parte e dall'altra vi era stata la rassegna dei soldati, ed ora erano in guerra, ma essi mandavano altri come comandasti invece di andare essi stessi. (114) Nella battaglia che ne seguì, l'esercito di Erode era distrutto quando alcuni fuorusciti venuti dalla tetrarchia di Filippo si unirono all'esercito di Erode e tradirono. (115) Erode inviò un resoconto di questi eventi a Tiberio, il quale, sdegnato dall'arroganza di Areta, ingiunse a Vitellio di marciare contro di lui, inviarglielo in catene, qualora lo catturasse vivo, e, se morto, mandargli la testa. Queste furono le istruzioni che Tiberio inviò al governatore della Siria. (116 – 2) Ma ad alcuni Giudei parve che la rovina dell'esercito di Erode fosse una vendetta divina, e di certo una vendetta giusta per la maniera con cui si era comportato verso Giovanni soprannominato Battista. (117) Erode infatti aveva ucciso quest'uomo buono che esortava i Giudei a una vita corretta, alla pratica della giustizia reciproca, alla pietà verso Dio, e così facendo si disponessero al battesimo; a suo modo di vedere questo rappresentava un preliminare necessario se il battesimo doveva rendere gradito a Dio. Essi non dovevano servirsene per guadagnare il perdono di qualsiasi peccato commesso, ma come di una consacrazione del corpo insinuando che l'anima fosse già purificata da una condotta corretta. (118) Quando altri si affollavano intorno a lui perché con i suoi sermoni erano giunti al più alto grado, Erode si allarmò. Una eloquenza che sugli uomini aveva effetti così grandi, poteva portare a qualche forma di sedizione, poiché pareva che volessero essere guidati da Giovanni in qualunque cosa facessero. Erode, perciò, decise che sarebbe stato molto meglio colpire in anticipo e liberarsi di lui prima che la sua attività portasse a una sollevazione, piuttosto che aspettare uno sconvolgimento e trovarsi in una situazione così difficile da pentirsene. (119) A motivo dei sospetti di Erode, (Giovanni) fu portato in catene nel Macheronte, la fortezza che abbiamo menzionato precedentemente, e quivi fu messo a morte. Ma il verdetto dei Giudei fu che la rovina dell'esercito

di Erode fu una vendetta di Giovanni, nel senso che Dio giudicò bene infliggere un tale rovescio a Erode.” (Ant. 18,106-119).

Secondo i vangeli sinottici, Erode Antipa fece arrestare Giovanni Battista “a causa di Erodiade” (Mt 14,3; Mc 6,17), o comunque “a motivo di Erodiade” (Lc 3,19-20), e dal loro resoconto si evince che i due amanti vivevano insieme all’epoca dell’omicidio²⁵⁵. Giovanni Battista infatti fu imprigionato, e successivamente giustiziato, in quanto osò denunciare pubblicamente il comportamento dell’Antipa che aveva sposato Erodiade moglie di un suo fratello²⁵⁶.

Anche Giuseppe Flavio, sebbene non citi direttamente la denuncia del Battista, ammette che Antipa, per sposare Erodiade, dovette divorziare da sua moglie, la figlia di Areta (cfr. Ant. 18,136). Questo recò delle conseguenze politiche. La protesta di Giovanni contro Antipa fu vista anche come un pericolo di sommossa contro il capo dello stato. Nessuna contraddizione, quindi, tra i Vangeli e Giuseppe Flavio.

Seguendo questa logica, occorre ipotizzare che la relazione tra Antipa ed Erodiade fosse diventata di dominio pubblico non molto tempo prima che Giovanni ne denunciasse lo scandalo e ne

²⁵⁵ Molto acutamente E. Lupieri in *Storia del Cristianesimo*, ed. Laterza, pag. 50, fa notare come sia strano che Flavio Giuseppe non abbia affatto accennato alla predicazione del Battista contro lo scandaloso matrimonio nel passaggio delle *Ant. Giud.* sul Battista. Può darsi che, semplicemente, Flavio Giuseppe non ne fosse a conoscenza: cosa che appare inverosimile. Ma Lupieri ipotizza che Flavio Giuseppe, sebbene a conoscenza della posizione del Battista contro il matrimonio illegale, tuttavia ne abbia taciuto, non volendo presentare Giovanni come un agitatore di popolo e preferendo dare maggiore risalto all’ipotesi che l’Antipa lo avesse ucciso per altri motivi, legati al suo carisma e al pericolo del raduno di molte persone sospette. Questa potrebbe essere una prova ulteriore della genuinità della versione sul Battista contenuto nelle Antichità Giudaiche. Un eventuale interpolatore cristiano non avrebbe avuto alcun problema ad inserire la storia del Battista che denuncia pubblicamente lo scandaloso matrimonio: essa, infatti, si trova già nel vangelo. Cfr. G.Bastia, *Morte di Giovanni Battista*, 2009, p. 6, nota 24.

(http://digilander.libero.it/Hard_Rain/Morte%20di%20Giovanni%20Battista.pdf; URL consultato 17/03/2015).

²⁵⁶ Cfr. Lv 18,16. Anche il Talmud (letteratura rabbinica) contempla il divieto del matrimonio con la moglie del proprio fratello, se questo è in vita oppure se è morto ma ha lasciato una discendenza alla propria moglie. L’unico caso in cui si può sposare la moglie del fratello è quello del levirato: è possibile infatti sposare la moglie del fratello se questa rimane vedova e senza figli (cfr. Mc 12,19). Secondo Flavio Giuseppe, Erodiade era moglie di un certo “Erode” che risiedeva a Roma, fratello dell’Antipa da parte di padre ma non di madre (Ant. 18.109-110). Mt 14,3 e Mc 6,17 lo chiamano invece “Filippo”, Lc 3,19, invece, non specifica il nome del marito legittimo di Erodiade se non in alcuni mss. (tra cui A). L’ipotesi che si trattasse della moglie di Filippo il tetrarca è del tutto inverosimile: ciò avrebbe immediatamente causato l’ostilità tra i due tetrarchi e una probabile alleanza tra Filippo ed Areta IV, contro l’Antipa. Poiché infatti il tetrarca Filippo morì senza lasciare figli (Ant. 18,137) egli doveva essere ancora in vita affinché suo fratello Antipa potesse sposarne la moglie violando la legge ebraica, altrimenti l’Antipa non avrebbe fatto altro che assolvere i suoi doveri nei confronti del levirato. Che tale matrimonio fosse illegittimo è chiaro non solo dai vangeli sinottici, ma dallo stesso Flavio Giuseppe (Ant. 18.136). Va anche osservato che questo Filippo non è mai chiamato “tetrarca” dai sinottici, in nessun manoscritto (cfr. NA27), mentre l’Antipa viene correttamente menzionato col suo titolo regale. G.W. Bowersock in *Roman Arabia*, Harvard University Press, 1994, sostiene invece che l’Antipa sposò proprio la moglie del tetrarca Filippo, attorno al 27. Si noti, come corollario, che sia i vangeli sinottici che Flavio Giuseppe chiamano “fratello” (ἀδελφός) questo Erode/Filippo, sebbene lo fosse solo da parte di padre ma non di madre (cfr. Ant. 17.20-21, 17.189, 18.106, 18.109): ciò dovrebbe far riflettere sull’uso di questo termine nel Nuovo Testamento greco, per i “fratelli” e le “sorelle” di Gesù, la cui esistenza non implica necessariamente che Maria ebbe più figli prima e/o dopo Gesù. Cfr. G.Bastia, *Morte di Giovanni Battista*, cit. p.6, nota 25.

ammonisse il tetrarca della Galilea: “Non ti è lecito tenere la moglie di tuo fratello” (Mc 6,18).

I vangeli a questo proposito non offrono alcun elemento cronologico utile per stabilire con precisione l’inizio di questa relazione, ma è un fatto che, se essa fosse iniziata diversi anni prima, lo scandalo si sarebbe ormai spento da tempo, o quanto meno le denunce del Battista, probabilmente, non avrebbero avuto né la risonanza né le conseguenze che invece ebbero.

Inoltre l’odio di Erodiade e il suo rancore nei confronti di Giovanni si comprendono assai meglio a partire da una situazione che la vede insediata solo di recente in una corte che era stata dominata per anni dalla figlia di Areta. Si possono dunque intuire facilmente i timori nutriti da Erodiade circondata, come probabilmente era, dall’ostilità dei cortigiani di origine nabatea, e soggetta ad una pericolosa instabilità politica che, se non tenuta sotto stretto controllo, avrebbe potuto portare ad un eventuale ripudio da parte dell’Antipa, motivato dalla “ragione di Stato”. Un’eventualità non così remotase pensiamo a quanto accadde a sua nipote Berenice, cinquant’anni dopo, nel contrastato rapporto con l’imperatore Tito: questi infatti, nel 79 dC, fu costretto a separarsene proprio a causa di una fortissima opposizione da parte dell’opinione pubblica: “*Berenicen statim ab urbe dimisit, invitus, invitam*”²⁵⁷.

Dunque l’inizio della relazione tra Antipa ed Erodiade non dovette precedere di molto l’arresto di Giovanni Battista e poiché questo evento, secondo la cronologia comunemente accettata, deve essere collocato poco dopo la Pasqua del 28 dC, che quell’anno cadeva il 31 marzo, possiamo ragionevolmente ritenere che la relazione sia iniziata durante l’anno precedente: il 27 dC²⁵⁸. Il dato è ancora indiziario, ma come vedremo subito, può essere supportato con altri importanti elementi di prova.

8.8 All’interno della narrazione del processo intentato a carico di Gesù, soltanto l’evangelista Luca riporta l’episodio in cui Ponzio Pilato²⁵⁹, accertata l’origine galilaica dell’accusato, lo invia ad Erode Antipa, presente in quel momento a Gerusalemme per partecipare alle celebrazioni pasquali:

”⁸*Vedendo Gesù, Erode si rallegrò molto. Da molto tempo infatti desiderava vederlo, per averne sentito parlare, e sperava di vedere qualche miracolo fatto da lui*⁹. *Lo interrogò, facendogli molte domande, ma egli non gli rispose nulla*¹⁰. *Erano presenti anche i capi dei sacerdoti e gli scribi, e insistevano nell’accusarlo*¹¹. *Allora anche Erode, con i suoi soldati, lo insultò, si fece beffe di lui, gli mise addosso una splendida veste e lo rimandò a Pilato*¹². *In quel giorno Erode e Pilato diventarono amici tra loro; prima infatti tra loro vi era stata inimicizia*”. (Lc 23,8-12).

La motivazione del procuratore romano non è esplicitata, ma è probabile che Pilato, convinto

²⁵⁷ Svetonio, *Tito*, 7.

²⁵⁸ Su questa data conveniva anche la cronologia fornita in appendice da *La Bibbia di Gerusalemme* ed. 1999, con note e commenti di *La Bible de Jerusalem* ed. 1984, p. 2675: “27 ca.: Erode Antipa, già ammogliato con la figlia di Areta, sposa Erodiade, moglie di Erode suo fratello (figlio di Mariamme II)”. Nell’edizione del 2008 invece, con note e commenti di *La Bible de Jerusalem* ed. 1998, a p. 17 dell’Appendice, la data fornita è il “23 ca.”.

²⁵⁹ Dei trascorsi di Pilato anteriori all’incarico in Palestina non sappiamo nulla, ma la sua nomina, della quale fu debitore a Seiano, personaggio cui Pilato era molto vicino, suggerisce che fosse membro dell’ordine degli *equites* romani, in cui si veniva ammessi solo se in possesso di almeno 400.000 sesterzi.

dell'innocenza di Gesù, cercasse una conferma in tal senso anche dal tetrarca della Galilea e con ciò egli avrebbe avuto un nuovo argomento per ridurre al silenzio gli accusatori, e per infliggere loro una legalissima umiliazione. Inoltre il caso di quell'imputato offriva al procuratore un'ottima occasione per riavvicinarsi al tetrarca, col quale egli da tempo era in cattivi rapporti²⁶⁰.

Una notizia del tutto occasionale, di fonte evangelica (Luca, 13, 1), secondo cui Pilato fece uccidere certi Galilei – quindi sudditi di Erode Antipa – mentre offrivano sacrifici nel Tempio di Gerusalemme, ci permette di sospettare che l'ostilità fra Pilato e Antipa, attestata da Lc 23, 12, avesse come parziale motivo questa strage di sudditi del tetrarca; ma abbiamo ragione di credere che anche un altro motivo fu, probabilmente, alla base del loro contrasto: la parte di spia che Antipa faceva presso Tiberio a carico dei magistrati romani d'Oriente²⁶¹.

L'Antipa infatti, che con Augusto dovette incontrare poca fortuna, ne incontrò invece molta con Tiberio, giacché avendo capito dov'era il lato debole del nuovo imperatore, sospettoso e ombroso, sembra che lo servisse come informatore: naturalmente la spia era odiata dai magistrati, ma al delatore stava più a cuore il Tiberio lontano che questo o quel magistrato romano vicino. La cosa poté continuare finché continuò Tiberio, ma la fine di costui segnò naturalmente anche la fine di Antipa.

È verosimile quindi immaginare che la natura del viaggio di Erode Antipa a Roma, che abbiamo ipotizzato nel 27 d.C., riguardasse anche il suo ufficio d'informatore segreto dell'imperatore ed in questo ruolo il tetrarca non dovette mancare di riferire a Tiberio del drammatico episodio di cui si era reso protagonista proprio Ponzio Pilato, nel tardo autunno dell'anno precedente il 26 d.C.: l'anno stesso della sua nomina a *procurator Iudaeae*²⁶².

Di Pilato parlano, oltre ai vangeli, anche Filone e Flavio Giuseppe, e da tutte e tre le fonti il minimo che risulti è che Pilato era uno scontroso e un ostinato; ma quello stesso Erode Agrippa di cui stiamo discutendo, che ne sapeva parecchie cose per esperienza personale, lo dipinge anche come venale, violento, rapinatore, angariatore e tirannico nel suo governo²⁶³. Forse queste accuse

²⁶⁰ Così G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, cit., par. 583, pag. 664.

²⁶¹ Cfr. G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, cit., par. 26, 583.

²⁶² Il titolo proprio di un governatore di provincia equestre era *procurator* (TMp...tropoj), con funzioni prevalentemente civile e amministrativa; con tale termine, ad esempio, Flavio Giuseppe chiama Coponio (*BJ* II,117) e Pilato (*BJ* II,169). Nell'iscrizione di Pilato a costui viene però attribuito il titolo di *praefectus*(e[parco~), connesso a funzioni prevalentemente militari. Se ne è dedotto che all'epoca del principato di Claudio sia subentrata la designazione di *praefectus*; congettura che sembra ricevere conferma dal fatto che in Ios., *AJ* XIX,363 Cuspio Fado (44-46) è chiamato e[parco~; d'altro canto, sempre in Giuseppe, a governatori di età Claudia (e successiva) come Cuspio Fado, Tiberio Alessandro, Ventidio Cumano è attribuito il titolo di eppivtropo~, cfr. *Guerra Giudaica* II,220; *Ant.* XX,2.14.132. Flavio Giuseppe adopera anche termini piuttosto generici, come TMpimelht»j (*curator*): è il caso di Marcello (*AJ* XVIII,89). Generica è la designazione di hgemwvn (*praeses*) che troviamo nel Nuovo Testamento. Molto probabilmente questa confusione nelle fonti è indotta anche dalla identità di funzioni connesse all'una e all'altra carica. Cfr. Giancarlo Rinaldi, *Pagani e cristiani a Cesarea Marittima* in O. Andrei, "Atti dell'XI Convegno del GIROTA: Caesarea Marittima e la scuola origeniana: multiculturalità, forme di competizione culturale ed identità cristiana." (2013), p. 30, nota 43.

²⁶³ Secondo Filone, Agrippa scrisse una lettera all'imperatore Caligola, nella quale descrive il carattere di Pilato: "A questo riguardo si potrebbe parlare della sua corruttibilità, della sua violenza, dei suoi furti, maltrattamenti, offese, delle

formulate da Agrippa sono esagerate; ad ogni modo è certo che Pilato, come procuratore, dette cattiva prova nell'interesse stesso di Roma. Per i suoi governati egli ebbe un cordiale disprezzo, non fece nulla per guadagnarsene l'animo, cercando piuttosto ogni occasione per stuzzicarli ed offenderli, ma c'era di mezzo l'imperatore, e anche il legato di Siria che sorvegliava e riferiva all'imperatore, e perciò il cavaliere Ponzio Pilato doveva frenarsi e imporre dei limiti agli sfoghi del suo astio. Tuttavia anche questo timore servile ebbe il suo contrapposto; infatti già nel 19 d.C. Tiberio, avendo espulso i Giudei da Roma²⁶⁴, sembrava essere entrato in un periodo d'ostilità contro il giudaismo in genere, e proprio durante questo periodo Pilato era stato inviato a governare la Giudea: egli quindi, specialmente nei primi anni, poté stimare che la sua avversione contro i propri governati ricalcasse, con opportuna piaggeria, gli esempi che venivano dall'Italia. Egli quindi, fin dal principio del suo mandato, accoppiando i due sentimenti di cortigianeria verso l'imperatore e di disprezzo verso i Giudei, dette ordine ai soldati che da Cesarea Marittima salivano a presidiare Gerusalemme di entrarvi portando con sé, per la prima volta, i vessilli con l'effigie dell'imperatore²⁶⁵; tuttavia, astutamente, fece introdurre i vessilli di notte, per non suscitare resistenze e per mettere la città davanti al fatto compiuto. Il giorno appresso, costernati da tanta profanazione, molti Giudei corsero a Cesarea e per cinque giorni e cinque notti di seguito rimasero a supplicare il procuratore di rimuovere i vessilli dalla città santa²⁶⁶. Pilato non cedette; anzi al sesto giorno, seccato dall'insistenza, li fece circondare in pubblica udienza dalle sue truppe, minacciando di ucciderli se non tornavano subito alle loro case. Ma qui, quei magnifici tradizionalisti, vinsero il

esecuzioni capitali da lui decise senza processo, nonché della sua ferocia incessante e insopportabile" (Filone, *Legatio ad Caium* XXXVIII, 302).

²⁶⁴ Tacito (*Ann.* II 85) parla di addetti ai riti egizi e giudaici; di Giudei fanno solo menzione Flavio Giuseppe *Ant.* XVIII 3, 5 e Svetonio *Tib.* 36. Da Svetonio *Tib.* 36: *Iudaeorum iuventutem per speciem sacramenti in provincias gravioris coeli distribuit, reliquos gentis eiusdem vel similia sectantes urbe summovit*, si ricava che la Sardegna non fu sola ad accogliere codesti Giudei e si conferma il passo di Tacito (*Annali* II 85) che parla di gente inviata per servizi militari.

²⁶⁵ Flavio Giuseppe, *Guerra Giudaica* II, 9, 2; *Antichità Giudaiche* XVIII, 3, 1. Gli standardi dei legionari romani, i *signa* (greco, shmaiai, semaiai) riportavano quasi sempre immagini dell'imperatore. I legionari adoravano i loro *signa*, che costituivano i *propria legionum numina* (Tacito, *Ann.* II, 17). Inoltre, gli standardi recavano come simbolo identificativo delle raffigurazioni animali. La legione permanentemente di stanza in Siria, alcuni distaccamenti della quale accompagnarono Pilato durante il trasferimento del *praetorium* (l'ufficio o residenza del governatore) da Cesarea a Gerusalemme, era la *Legio X Fretensis*, i cui standardi esibivano l'immagine di un maiale. Per i giudei, vedere delle truppe straniere occupare la città santa, contrassegnate dall'immagine di un animale impuro, non deve essere stato uno spettacolo gradito. L'altra legione siriana, alcune divisioni della quale seguirono Pilato a Gerusalemme, era la *Legio III Gallica*, in Giudea dal governatorato di Ponzio Pilato (26) e aggregata alla *Legio X Fretensis*, che aveva sulla propria insegna un toro, visto dai giudei come l'odiato segno dell'idolatria e del dominio romano. Su queste caratteristiche insegne dell'esercito romano di età imperiale (*imagines*), ved. J. Kromayer-G. Veith, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, München, 1928, p. 520.

²⁶⁶ L'avversione dei giudei per le immagini, quantunque incomprendibile ai romani, era stata fino a quel momento tenuta in considerazione: i predecessori di Pilato a Gerusalemme avevano utilizzato standardi senza ornamenti, nel rispetto della legge e della religione giudaica. La politica generale dei romani era di non intralciare i culti dei popoli conquistati, e la misura in cui i governatori romani rispettarono gli scrupoli giudaici a questo proposito è evidenziata anche dal fatto che sulle monete romane coniate in Giudea, che erano tutte in bronzo, non ci fu nessuna effigie prima della guerra scoppiata durante il principato di Nerone (54-68 d.C.). Circolavano tuttavia anche monete d'oro e d'argento che recavano la riprovata immagine, che però erano state coniate fuori della Giudea. Sull'avversione per la rappresentazione iconografica, cfr. C. Roth, *An Ordinance against Images in Jerusalem, A.D. 66*, *Harvard Theological Review*, XLIX 1956, p. 169 sgg.

cinico romano; quando si videro circondati dai soldati, essi si prostrarono a terra, si denudarono il collo, e si dichiararono pronti a farsi uccidere piuttosto che rinunciare ai propri principii. Pilato, che non si aspettava tanto, cedette e fece rimuovere i vessilli²⁶⁷. L'Antipa che da quando Ponzio Pilato era stato mandato in Giudea, ne seguiva con cauta vigilanza le azioni, non mancò evidentemente di riferire all'imperatore la violenta e gratuita umiliazione che il procuratore romano aveva inflitto ai Giudei: da qui l'inimicizia tra i due, che in seguito, solo la diplomatica "cortesia" usata da Pilato, durante il processo di Gesù, fu in grado di cancellare.

Ecco dunque, secondo la ricostruzione del Ricciotti, come si svolsero i fatti:

«Poco prima dell'anno 28 Antipa fece un viaggio a Roma, probabilmente attirato dal suo ufficio d'informatore segreto, e ivi fu ospitato da un suo fratello, per parte di padre soltanto, che da Flavio Giuseppe è chiamato Erode, mentre è chiamato Filippo in Marco, 6, 17; questo Erode Filippo, che menava a Roma vita privata, aveva in moglie Erodiade la quale gli era anche nipote, essendo figlia di quell'Aristobulo figlio di Erode il Grande ch'era stato ucciso dal padre. La donna era ambiziosissima, e non riusciva a rassegnarsi a quella vita privata che menava a fianco a suo marito Erode Filippo; l'arrivo dell'ospite Antipa confermò un precedente progetto, perché l'autorevole fiduciario di Tiberio si era già mostrato molto tenero per la donna. Veramente gli ostacoli per una stabile unione erano parecchi e gravi: in primo luogo l'ospite non era più un giovincello, giacché doveva essere sulla cinquantina, e inoltre aveva per legittima moglie la figlia di Areta IV re degli arabi Nabatei; e poi la donna era maritata – bene o male secondo la legge giudaica – con un suo zio, e nessuna interpretazione cavillosa le avrebbe permesso di passare ad un altro zio, vivente ancora il primo marito. Ma la passione da parte di lui e l'ambizione da parte di lei superarono tutti gli ostacoli: si promisero che egli ritornato nei suoi territori avrebbe ripudiato sua moglie, e che ella avrebbe abbandonato il vecchio marito a Roma per convolare presso il nuovo che l'aspettava assiso sul trono. Ma la legittima moglie di Antipa ebbe notizia in Palestina di quanto si era confermato a Roma; perciò, onde evitare l'umiliazione di un ripudio, si fece inviare da suo marito con un pretesto nella sontuosa fortezza di Macheronte, situata sui confini tra il territorio di suo marito e quello di suo padre, e da lì fuggì presso il padre. Rimosso questo ostacolo, Erodiade venne da Roma presso Antipa trascinandosi appresso la figlia che aveva avuto dal suo primo marito, certa Salome, una ragazzetta di pochi anni ma che a Roma aveva imparato a ballare assai bene. Compiuto il misfatto, il re Areta non pensò che a vendicare l'oltraggio fatto alla propria figlia, mentre i sudditi di Antipa non fecero che mormorare sdegnati per la sfacciata violazione delle leggi nazionali e religiose: ma, sebbene cordiali e diffuse, le mormorazioni erano soltanto segrete, perché nessuno ardiva affrontare direttamente la tracotanza del monarca e specialmente il geloso furore della sua adultera e incestuosa concubina. Una sola persona ebbe questo ardimento, e fu Giovanni il Battista, che godeva d'altissima autorità presso il popolo (Antichità giud., XVIII, 116 segg.) e anche d'una certa venerazione superstiziosa da parte d'Antipa. Giovanni fu messo in prigione a Macheronte: questo

²⁶⁷ L'episodio, narrato in *Guerra Giudaica*, II, 169-174 e *Antichità Giudaiche* 18,55-59, si sarebbe verificato nel tardo autunno dell'anno 26: cfr. C. H. Kraeling, *The episode of the Roman Standards at Jerusalem*, *Harvard Theological Review*, XXXV 1942, p. 262 sgg.

provvedimento fu causato sia dalla sua franca riprovazione dello scandalo di corte, come apprendiamo dai vangeli, sia dalla sua autorità popolare che aveva destato sospetti in corte, come apprendiamo da Flavio Giuseppe; ma non è escluso che una spinta venisse anche da parte dei gelosi Farisei (§ 292)²⁶⁸. Giovanni rimase in prigione parecchi mesi, circa una decina. Questa prolungata permanenza non poteva esser gradita ad Erodiade, che avrebbe voluto disfarsi subito dell'austero e inflessibile censore: ma Antipa, avendolo ormai in catene, non era propenso a macchiarsi del suo sangue, sia per quel timore reverenziale ch'egli personalmente ne aveva, sia per paura che il popolo insorgesse alla notizia che quell'uomo venerato era stato ucciso così ingiustamente e vigliaccamente. Ma Erodiade spiava l'occasione per ottenere il suo desiderio: l'occasione venne, la ballerina sua figlia le ottenne la testa mozzata del prigioniero, e quando l'incestuosa e adultera madre poté afferrare e palpeggiare quella testa si giudicò vendicata e vittoriosa. E invece cominciava la sua disfatta, giacché anche il re Areta spiava l'occasione per vendicarsi. Nel 36 una contestazione di frontiere fra i due monarchi portò alla guerra, e Antipa rimase totalmente sconfitto. Allora il burbanzoso tetrarca supplicò umilmente il lontano Tiberio che l'aiutasse, e l'imperatore ch'era molto sensibile verso la sua spia di Galilea ordinò al legato di Siria, Vitellio, di muovere contro Areta e di mandare a Roma o l'audace arabo incatenato vivo, oppure la testa di lui morto (Ant. 18,115). Ma Areta non era Giovanni, né Vitellio era disposto a far la parte già fatta dalla figlia ballerina. Vitellio, che aveva vecchi rancori contro Antipa per le sue delazioni a Roma, si mosse a malincuore cercando tutti i pretesti per mandare la spedizione per le lunghe; la fortuna poi l'aiutò, perché quando giunse con l'esercito a Gerusalemme gli pervenne la notizia che Tiberio era morto (16 marzo del 37). Naturalmente la spedizione finì lì, Areta non fu disturbato, e la sconfitta di Antipa rimase invendicata»²⁶⁹.

8.9 Tornando ora al problema di datare l'incarico di agoranomo di Tiberiade che Agrippa aveva

²⁶⁸ E' difficile che i Farisei fossero del tutto estranei a questo imprigionamento, e non vi avessero una parte occulta e indiretta. I Sinottici attribuiscono l'imprigionamento alla riprovazione dello scandalo, Flavio Giuseppe alla malvista popolarità di Giovanni, ma ambedue i motivi sono giusti e si assommano insieme benissimo; tuttavia il IV vangelo ci fa intravedere anche un terzo motivo: *Udirono i Farisei che Gesu' fa discepoli e battezza piu' che Giovanni (Giov., 4, 1)*, e allora Gesù abbandona la Giudea e fa ritorno in Galilea. Cosicché Gesù teme che la sua popolarità, maggiore di quella di Giovanni, lo esponga alle gelose insidie dei Farisei; per questo motivo s'allontana. Era dunque Giovanni già caduto in quelle insidie? Nessuno ce lo dice espressamente, ma in equivalenza i Sinottici ci comunicano che Gesù si allontanò dalla Giudea appena si riseppe dell'imprigionamento di Giovanni. Questa, dunque, fu l'insidia in cui era caduto Giovanni per colpa dei Farisei, oltretutto per il suo merito d'aver censurato lo scandalo di corte. I Farisei, volendo disfarsi dal fastidioso e vigilato riformatore, astutamente si sarebbero serviti del rancore che Erodiade e la corte di Erode Antipa avevano contro di lui, aizzando il tetrarca ad imprigionare l'austero censore dello scandalo e il popolare dominatore di turbe. E' significativa a questo proposito l'espressione usata dai Sinottici, secondo i quali Giovanni fu *consegnato* (παρεδόθη Mt 4,12; cfr. παρεδόθηνα, Mc 1,14), ossia tradito. Se Giovanni si tratteneva ancora ad Amon presso Salim, non era sul territorio del tetrarca Antipa, ma su quello della città libera di Scitopoli che faceva parte della Decapoli, e quindi non poteva essere arrestato colà dal tetrarca. Ma Scitopoli s'incuneava fra i due tronconi del territorio di Antipa, la Galilea e la Perea; fu dunque facile attirare Giovanni sul territorio di Antipa con qualche pretesto presentato abilmente da compiacenti mediatori. Più tardi i Farisei tenteranno una mediazione inversa, perché fingendosi protettori di Gesù vorranno che egli si allontani spontaneamente dal territorio di Antipa: probabilmente anche questa nuova mediazione fu sollecitata dallo stesso Antipa, il quale perciò in questa occasione fu chiamato *volpe* da Gesù (Lc13, 31-32). Cfr. G.Ricciotti, *Vita di Gesù*, cit., prg. 292, p. 318-319 e nota 1.

²⁶⁹ Ricciotti, *Vita di Gesù*, cit., §§ 16-18.

ricevuto da Erode Antipa e da Erodiade, ciò che dalle argomentazioni precedenti possiamo dedurre è che se il viaggio di Antipa a Roma si svolse nel 27 d.C., allora: 1) la fuga della figlia di Areta da suo padre, che diede origine al conflitto con il regno nabateo; 2) il successivo matrimonio con Erodiade e 3) la denuncia che ne seguì del Battista, sono fatti che debbono essersi svolti prima della Pasqua del 28 d.C. (31 marzo), e pertanto nelle primissime settimane dell'anno. Questo ovviamente perché poco tempo dopo Giovanni Battista sarà arrestato.

Questa concatenazione dei fatti può trovare riscontro in una singolare coincidenza che cercheremo di illustrare. Abbiamo visto in precedenza che la moglie nabatea di Antipa:

«informata minutamente dei patti tra lui ed Erodiade, senza che lui fosse a conoscenza che a lei era già noto tutto, chiese di andare a Macheronte, posto ai confini tra gli stati di Erode e di Areta, senza svelarne il motivo. Erode, persuaso che ella nulla sapesse, acconsentì. Tempo prima lei aveva disposto ogni cosa e inviato messi al Macheronte, che in quel tempo era soggetto a suo padre, sicché allestito tutto l'occorrente per il viaggio di lei dal governatore, lei era pronta a partire per l'Arabia e non appena arrivò passò da un governatore all'altro che provvedevano al trasporto. Così giunse presto da suo padre e gli disse quello che Erode progettava di fare» (Ant. 18,111-112).

Lasciando da parte i problemi sollevati dall'affermazione di Giuseppe riguardo la soggezione della roccaforte di Macheronte ad Areta²⁷⁰, ciò che colpisce in questo brano è il fatto che Antipa non

²⁷⁰ L'informazione fornita da Flavio Giuseppe, secondo cui il Macheronte, in un periodo non meglio definito, ma precedente al 36 d.C., fu soggetto all'autorità del re dei Nabatei, non trova alcun riscontro. La fortezza del Macheronte fu costruita dal re asmoneo Alessandro Ianneo intorno al 90 aC. Distrutta una prima volta da Gabinio, generale di Pompeo, nel 57 aC, venne ricostruita da Erode il Grande verso il 30 aC, con la funzione di assicurare il controllo militare dei territori ad est del Giordano, soprattutto in funzione anti-Nabatea. Alla morte di Erode il Grande, nel 4 aC, passò al figlio Erode Antipa fino alla sua destituzione, nel 39 d.C.. È molto improbabile che la dinastia erodiana abbia temporaneamente perso il controllo di un caposaldo così determinante per la sicurezza dei propri possedimenti e che la dominazione nabatea non abbia lasciato alcun reperto archeologico a testimonianza della sua presenza al Macheronte. È altresì altrettanto improbabile che un politico scaltro come Erode Antipa ("quella volpe", lo definisce Gesù in Lc 13, 32), sia pur ignaro delle informazioni in mano alla consorte, abbia potuto commettere la leggerezza di permettere alla moglie di recarsi presso una delle fortezze del padre, privandosi di un valido ostaggio ed esponendosi ad una immediata ritorsione da parte di Areta. Bisogna pertanto interpretare la frase di Flavio Giuseppe in senso lato, intendendo che il Macheronte, nonostante non rientrasse tra i suoi domini, era tuttavia soggetto ad una certa influenza da parte del re Nabateo, dovuta alla posizione di confine tra i due Stati. Inoltre è lecito pensare che ad Areta IV non doveva mancare la "collaborazione" di qualche funzionario, compiacente o prezzolato, in servizio presso la fortezza. Queste considerazioni rendono plausibile il Macheronte come teatro degli eventi narrati da Mc 6. 17-29, compresa la festa di compleanno dell'Antipa. L'archeologia fornisce ulteriori conferme. Campagne archeologiche eseguite a più riprese a partire dal 1968, tra le quali spiccano, per importanza, quelle eseguite da Virgilio Corbo, Stanislao Loffreda e Michele Piccirillo, dell'Istituto Biblico Franciscano di Gerusalemme, nel periodo 1978-1981, hanno portato alla luce, all'interno dell'area fortificata del Macheronte: le rovine del palazzo erodiano, con un ampio cortile (il peristilio, dotato di cisterna centrale) ed un ricco bagno decorato con mosaici, le cosiddette "terme erodiane" Il triclinio del palazzo, composto da due locali, dove probabilmente si svolse il ballo della figlia di Erodiade; i resti di un acquedotto che riforniva di acqua la fortezza; la torre ad est; la torre a nord con i resti della "città bassa". Questi ritrovamenti confermano che in epoca erodiana il Macheronte non era solamente una piazza d'arme, ma comprendeva un lussuoso palazzo, nel quale il tetrarca poteva indire ricevimenti, banchetti e feste. Cfr. V. Corbo e S. Loffreda, 1981, *Nuove scoperte alla fortezza di Macheronte. Rapporto preliminare alla quarta campagna di scavo: 7 settembre-10 ottobre*, *LiberAnnuus* 31, 1981, pp. 257-286; M. Piccirillo, *Le monete della fortezza di Macheronte (El-Mishnaqa)*. *Liber Annuus* 30, 1981, pp. 403-414.

sembra nutrire alcun sospetto sulla richiesta avanzata da sua moglie, nonostante che i preparativi del viaggio avessero coinvolto numerosi funzionari (governatori) del tetrarca. Questo ci consente di avanzare l'ipotesi che il viaggio della figlia di Areta non fosse un evento estemporaneo, cosa che certamente avrebbe suscitato più di qualche domanda in quella "volpe" di suo marito, ma che si trattasse invece di una consuetudine a cui l'Antipa era già abituato: un appuntamento tradizionale come può essere il ricorrere di un'annuale festa religiosa.

Recenti studi di archeoastronomia²⁷¹ hanno mostrato come gli allineamenti solari in particolari momenti dell'anno, abbiano determinato le modalità di costruzione di molti importanti monumenti nabatei del I sec. dC, sia a Petra, la capitale del regno, sia in altre città nabatee, come del resto accadeva in molte culture di altre regioni della Terra. Le analisi statistiche sulla posizione spaziale di palazzi, templi e tombe, effettuate da scienziati spagnoli in collaborazione con colleghi italiani dell'Università di Perugia, indicano che i grandi edifici furono eretti tenendo conto degli equinozi, dei solstizi e di altri eventi astronomici su cui si basava la religione nabatea. Un chiaro esempio lo si può vedere in Ad Deir, il cosiddetto 'monastero' di Petra: un edificio interamente scavato nella roccia, largo 50 metri e alto 45.

Durante il solstizio d'inverno, la luce del sole al tramonto che penetra attraverso l'ingresso del monumento illumina il sacro *motab*²⁷², una sorta di podio connesso al culto del dio Dushara (o Signore della montagna), la divinità principale dei Nabatei.

Questi risultati confermano in qualche modo quanto afferma Epifanio di Salamina (ca. 315-403) nel suo *Panarion* (51,22,11) dove menziona il culto nabateo di Dushara, una divinità solare, nel contesto di una rinascita da una vergine, celebrato in prossimità del solstizio d'inverno²⁷³.

Con queste premesse, è ragionevole allora pensare che la moglie nabatea di Antipa possa aver approfittato delle celebrazioni in onore del dio nazionale Dushara – protettore peraltro della stessa dinastia al potere – che si svolgevano intorno al 21-25 dicembre (solstizio d'inverno) per tornare da suo padre Areta IV, senza destare alcun sospetto e con il massimo conforto durante il viaggio. Questo conferma che l'inizio della convivenza effettiva di Erode Antipa con Erodiade va posta al principio del 28 d.C., quando Giovanni Battista sta predicando alle folle già da alcuni mesi e il movimento creatosi intorno a lui comincia a destare qualche preoccupazione.

È dunque a far data da questo momento che possiamo collocare la lettera che Cipro scrive ad Erodiade prospettandole le difficoltà economiche ed esistenziali di Agrippa, il quale, in preda

²⁷¹ J. A. Belmonte, A. César González-García, and Andrea Polcaro. "Light and Shadows over Petra: astronomy and landscape in Nabataean lands." *Nexus Network Journal* 15.3 (2013): 487-501, (<http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1209/1209.1540.pdf>, URL consult. 15/03/2015).

²⁷² Sul sacro *motab* cfr. Wenning, Robert. "The betyls of Petra in" *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (2001): 79-95, in particolare pp. 88-90.

²⁷³ Sul culto nabateo di Dushara vedi: S. Bowers Peterson, *Cult of Dushara and the Roman Annexation of Nabataea*. Diss. McMaster University, 2006; per le connessioni con il solstizio d'inverno cfr. J.F. Healey, *The religion of the Nabataeans: A conspectus*. Vol. 136. Brill, 2001, p. 103. J. P. Monferrer, *Petra, la città multietnica*, in *Storica* (National Geographic), n. 79, settembre 2015, pp. 32-43; per un commento al testo citato di Epifanio cfr. J. H. Mordtmann, *Dusares bei Epiphanius*, *ZDMG* 29 (1876), pp. 99-106.

evidentemente ad una profonda crisi depressiva, meditava di togliersi la vita:

«Ma sua moglie, Cipro, lesse i suoi pensieri e studiava ogni via per impedirne l'esecuzione. Tra l'altro scrisse a Erodiade sorella di lui, moglie di Erode, tetrarca, spiegandole la determinazione presa da Agrippa e la necessità che lo aveva spinto a un tale passo e pregava Erodiade di volere soccorrere un suo congiunto: "Tu vedi, le diceva, quanta cura ho di sollevare in ogni modo il marito, benché le mie risorse non siano proprio come le tue"» (Ant18,148).

Questa corrispondenza epistolare tra Cipro ed Erodiade è l'ultimo evento citato da Giuseppe Flavio, prima che Agrippa venga nominato agoranomo di Tiberiade. Si tratta quindi di una circostanza che deve essere datata a non prima del 28 d.C. e naturalmente dobbiamo pensare avvenisse dopo qualche tempo dall'insediamento di Erodiade presso la corte di Antipa. A questo proposito, abbiamo già visto in precedenza come il clamore sollevato dalle denunce del Battista non potesse che nuocere ad Erodiade in vista di una veloce e stabile presa di possesso del suo nuovo ruolo politico a fianco dell'Antipa. Cipro avrà dovuto senz'altro tenerne conto prima di inoltrare le sue richieste a favore di Agrippa. Per ottenere un riscontro positivo, dovette quindi aspettare che le acque si calmassero intorno al matrimonio illegale di sua cognata e questo non si sarebbe verificato prima dell'arresto di Giovanni che, lo ricordiamo, secondo la cronologia tradizionale che abbiamo adottato, deve essere datato successivamente alla Pasqua del 28 d.C.²⁷⁴. In questo modo il *terminus a quo*, per l'incarico di Agrippa ad agoranomo di Tiberiade, può essere spostato a dopo il 31 marzo di quell'anno e dobbiamo ritenere che il provvedimento di nomina non dovette farsi attendere a lungo viste le condizioni di estrema precarietà, soprattutto psicologica, attraversate da Agrippa.

8.10 Passando ora all'esame del *terminus ad quem* di questo incarico, che abbiamo fissato al 32 dC, anche a questo riguardo c'è la possibilità di procedere ad un suo ulteriore raffinamento²⁷⁵. In un interessante articolo pubblicato nel 1992, sulla prestigiosa rivista *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, A. Stein ha infatti avanzato l'ipotesi che Agrippa abbia ricoperto la carica di agoranomo di Tiberiade nel 30/31 dC²⁷⁶. In questo lavoro, l'autrice fa riferimento ad un peso di piombo ritrovato proprio nella zona di Tiberiade prima del 1965, proveniente da una collezione privata, ed edito nel 1986²⁷⁷. Il peso reca un'iscrizione greca su sei righe (i riferimenti sono reperibili nello stesso articolo della Stein) sulla cui lettura, a parte l'ultima riga, non c'è sostanzialmente alcuna incertezza:

²⁷⁴ L'arresto di Giovanni è la dimostrazione, nei fatti, che Erodiade è ora saldamente insediata a corte e che ha iniziato ad influire su Antipa, collaborando probabilmente con i Farisei (cfr. nota 27), anche sul piano delle scelte politiche. Tuttavia quest'ultimo non è ancora così succube della moglie, né dei Farisei, da lasciarsi convincere ad eliminare definitivamente il Battista: occorrerà per questo attendere ancora diversi mesi e sarà necessaria una spinta ulteriore per forzare il tetrarca a questo gesto estremo. Ricciotti ritiene che l'arresto di Giovanni sia avvenuto probabilmente nel Maggio del 28 dC, cfr. G. Ricciotti, *Vita di Gesù*, cit., prg. 192, p. 192.

²⁷⁵ Siamo debitori per molte delle argomentazioni di questo paragrafo a G. Bastia, *Morte di Giovanni Battista*, 2009, (http://digilander.libero.it/Hard_Rain/Morte%20di%20Giovanni%20Battista.pdf, URL consultato il 21/03/2015).

²⁷⁶ A. Stein, *Gaius Julius, an agoranomos from Tiberias*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 93 (1992), pp. 144-148.

²⁷⁷ S. Qedar, *Two Lead Weights of Herod Antipas and Agrippa II and the Early History of Tiberias*, in *Israel Numismatic Journal* 9, 1986-7, pp. 29-30.

EPI HRW DOU | TETRARXOU | L DL AGORA | NOMOU GAI | OU IOULIOU| ÈTALENTO

Ad attirare l'attenzione è la presenza del termine AGORANOMOU (al genitivo), che in greco significa, come sappiamo, "ispettore del mercato", quindi lo stesso incarico ricoperto da Agrippa a Tiberiade citato in *Ant.* 18,149. Il peso riporta un nome romano e questo non è del tutto incompatibile con la persona di Agrippa. Dalle iscrizioni citate dalla Stein, si apprende infatti che Agrippa veniva chiamato col nome latino di *Iulius* e che il figlio, noto alla storia come Agrippa II, veniva anche chiamato *Marcus Iulius*. Proprio la conoscenza del prenome latino di Agrippa II escluderebbe, assieme ad altre incompatibilità cronologiche, la possibilità che l'iscrizione della medaglia faccia eventualmente riferimento ad Agrippa II, al suo regno o a una carica da lui esercitata. Del resto l'iscrizione menziona il tetrarca Erode, il cui regno finì attorno al 39 dC, una data perfettamente compatibile con Agrippa I ma non con il figlio Agrippa II a quel tempo ancora troppo giovane²⁷⁸. A questo punto, la questione della data riportata sul peso diventa cruciale. Le cifre numeriche greche corrispondono a 34²⁷⁹. Che si tratti del trentaquattresimo anno dalla fondazione della città di Tiberiade, luogo dove è stato rinvenuto questo reperto, appare improbabile, poiché si arriverebbe agli anni '50 del I secolo: troppo tardi perché il peso plumbeo sia stato coniato al tempo del tetrarca Erode Antipa. Invece è perfettamente possibile, come supposto dalla Stein, che la data faccia riferimento all'anno della costituzione della tetrarchia di Erode Antipa, il 4 a.C., quando morì Erode il grande e gli succedettero i tre figli Archelao, Antipa e Filippo. Dopotutto la moneta proviene da Tiberiade, città di una tetrarchia ebraica, e reca il nome di un sovrano di uno stato ebraico. Il collegamento con altre date storiche, per esempio quelle di Roma, appare fuorviante. Se questa ipotesi fosse corretta, non resterebbe che concludere che questo ἀγορανόμος fu in carica nel 34° anno di regno del tetrarca Erode Antipa, che per la Stein corrisponde al 30/31 d.C., e che potrebbe trattarsi proprio di Agrippa, chiamato col suo nome romano di *Gaius Iulius*. Purtroppo, vi sono due punti deboli nella teoria della Stein: il primo consiste nel fatto che non abbiamo prove letterarie o archeologiche dirette, che possano dimostrare che Agrippa si chiamasse effettivamente *Gaius Iulius*. Poiché, nel corso degli anni, si sono succeduti più *agoranomoi* e la carica a Tiberiade non fu certo detenuta dal solo Agrippa I, quel nome latino potrebbe anche riferirsi ad un qualunque altro cittadino di origini romane o di cittadinanza romana che sia stato in carica a Tiberiade come *agoranomoi* prima o dopo di Agrippa²⁸⁰. Il secondo punto debole della teoria

²⁷⁸ La data di nascita di Agrippa II sulla base di *Ant.* 19.354 viene fissata dagli storici al 28 d.C. Egli ebbe un regno in Palestina dalla metà degli anni '50 del I secolo d.C. fino al 100 d.C. circa, anno in cui morì. Nel 39 era dunque un fanciullo di undici anni appena.

²⁷⁹ Il simbolo "L" che precede le due cifre numeriche dl indica che si tratta di un anno di emissione (oetouj) e compare frequentemente in questo genere di iscrizioni.

²⁸⁰ Ci si potrebbe meravigliare di trovare un nome romano in un simile contesto. Tuttavia, una moneta del regno di Agrippa II, figlio di Agrippa I, menziona per *agoranomoi* due nomi tipicamente romani, *Ρούφο[v]* e *Ιουλί[ο]v*. L'oggetto è stato pubblicato per la prima volta in A. Stein, *Two Inscribed Lead Weights of Agrippa II*, ZPE, 141 (2002), pp. 295-297. È vero che la data riportata, essendo posteriore al 70, conduce a un periodo storicamente molto particolare e drammatico per la storia ebraica, molto diverso dal tempo di Erode Antipa. D'altra parte la stessa Tiberiade, appena costruita, veniva evitata accuratamente dagli ebrei che si rifiutavano di abitarla, essendo stata costruita sui resti di un antico sito cimiteriale (cfr. *Ant.* 18.36-38). Le abitazioni degli ebrei secondo la letteratura rabbinica dovrebbero trovarsi ad almeno 50 ammot (22 metri circa) di distanza dalle tombe più vicine (cfr. *Baba*

risiede nella datazione del peso proposta dalla Stein, cioè il 30/31 d.C. Nel suo articolo (cfr. la nota 2 a p. 144), la ricercatrice afferma che l'editore ha commesso un errore assegnando il peso all'anno 29/30, ma oggi, a distanza di oltre vent'anni da questo lavoro, nuove prove numismatiche ci permettono di datare il peso di *Gaius Julius* proprio in questo anno, recuperando così la datazione originale. A partire infatti dalla datazione di una serie di monete, emesse nel 24° anno del regno di Antipa per celebrare la fondazione di Tiberiade nel 19/20 dC, è possibile dedurre che il peso recante la data del 34° anno di Erode Antipa, sia stato coniato in occasione del decimo anniversario della nascita della città cioè nel 29/30 d.C.²⁸¹.

Così, sebbene suggestiva, l'ipotesi della Stein su una formale identità tra *Gaius Julius*, agoranomo di Tiberiade nel 29/30 d.C., ed Agrippa non può contare su un riscontro decisivo e dirimente. Tuttavia, che si accetti o meno la proposta della Stein, resta da verificare in ogni caso la coerenza con quanto sappiamo del periodo in cui Flacco fu governatore della Siria. Infatti, poiché la perdita dell'incarico di Agrippa a Tiberiade coincide con l'inizio della sua collaborazione con Flacco, è importantissimo conoscere i dati cronologici del suo governorato.

8.11 Abbiamo già visto in precedenza come Agrippa, dopo aver ricevuto la nomina ad agoranomo, non rimase per molto tempo nel nuovo incarico. L'espressione usata da Giuseppe Flavio non è molto precisa: οὐ μὴν ἐπὶ πλεῖόν, alcune traduzioni rendono "non per molto tempo": l'espressione potrebbe anche indicare un arco di tempo di qualche anno nel complesso di un racconto che era iniziato ai tempi di Erode il grande²⁸².

L'occasione di un diverbio col suo protettore Antipa lo obbligò ad andarsene per cercare un'altra sistemazione presso Flacco (Ant. 18,150-151). Flavio Giuseppe scrive in Ant. 18.150 che "allora Flacco stava governando la Siria" (Συρίαν δὲ ἐν τῷ τότε διεῖπεν)²⁸³. La data della morte di Pomponio Flacco viene stabilita sulla base di un passaggio di Tacito:

Batra 2,9 – folio 25a). Agrippa, comunque, non si fece alcuno scrupolo nell'andare ad abitarvi per qualche tempo e ricoprire la carica di agoranomo.

²⁸¹ M. H. Jensen, *Herod Antipas in Galilee: the literary and archaeological sources on the reign of Herod Antipas and its socio-economic impact on Galilee*. Vol. 215. MohrSiebeck, 2010 (pag. 136). Sull'argomento vedi anche: M. Avi-Yonah, *The foundation of Tiberias*, in *Israel Exploration Journal* 1.3 (1950-1951): 160-169, che a pag. 168 ipotizza che la fondazione di Tiberiade sia in relazione con il 20° anniversario della concessione della Tribunicia Potestas di Tiberio; L. Levine, *R. Simeon b. Yohai and the Purification of Tiberias: History and Tradition*, *Hebrew Union College Annual* (1978): 143-185; in questo articolo l'autore afferma, a pag. 143, che Flavio Giuseppe parla dell'impurità di Tiberiade in connessione con la sua fondazione nel 19/20 dC, e quindi accogliendo questa data.

²⁸² In Ant. 20.153 è scritto che Nerone "non molto tempo dopo" (οὐκ εἰς μακρὰν) la cospirazione per uccidere Britannico, fece uccidere la madre Agrippina. Ora, Britannico morì nel 55, Agrippina nel 59, così quell' οὐκ εἰς μακρὰν, di fatto, si riferisce a un intervallo di tempo di ben quattro anni che, per Flavio Giuseppe, nell'occasione, corrispondono a quello che in italiano viene tradotto con "non molto tempo".

²⁸³ La forma verbale utilizzata è l'imperfetto διεπο, che aumenta in ετ-. Flavio Giuseppe chiama Flacco soltanto Υπατικός che significa ex-console (Ant. 18,150 e 151). Solitamente per altri governatori o legati della Siria usa titoli diretti riferiti alla Siria, come ηγεμῶν (Titio, Ant. 16.270; Saturnino, Ant. 16.344; cfr. Ant. 16.357 e 361; Petronio, Ant. 19.301; Marso, Ant. 19.326 e 340), επιτροπος (Sabino, Ant. 17.221 e 252), στρατηγος (Saturnino, Ant. 17.24; Varo, Ant. 17.250; Silano, Ant. 18.52; Vitellio, Ant. 18.115), επιμελητης (Saturnino, Ant. 17.6), αρχον

«Alla fine dell'anno [33 d.C.] furono celebrati solennemente a spese dello stato i funerali di Elio Lamia, che, esonerato finalmente dall'incarico puramente nominale di governatore della Siria, era divenuto prefetto di Roma. Nobile di nascita, vigoroso ed energico nonostante l'età avanzata, aveva visto crescere la propria reputazione allorché non gli era stato concesso di esercitare l'effettivo governo della provincia. Quindi, alla morte di Pomponio Flacco, governatore della Siria [Syriae pro praetore], ... »²⁸⁴.

L'anno di riferimento è il 33 d.C., come si evince dal contesto, e in quell'anno morirono Elio Lamia, il cui incarico di governatore di Siria non fu mai materialmente esercitato, e lo stesso Pomponio Flacco che concretamente governava la Siria²⁸⁵. Sia Tacito che Flavio Giuseppe riportano come fosse pratica di Tiberio quella di assegnare cariche trattenendo però a Roma anche per molti anni coloro che dovevano concretamente esercitarle, lasciando dunque continuare l'amministrazione delle province ai vecchi governatori²⁸⁶. La carica di Elio Lamia rimase così puramente formale ed egli non si recò mai in Siria per rilevare Saturnino o lo stesso Flacco²⁸⁷. Naturalmente se Flacco morì nel 33, è necessario che Agrippa sia risieduto presso di lui al più nel corso di quell'anno. Sull'anno esatto in cui Pomponio Flacco si recò ad amministrare la Siria non si può dire molto. Pare che almeno fino al 21 d.C. un certo "Saturnino" (lat. *Saturninus*) detenesse ancora la carica di governatore della Siria come legato. Ciò è confermato in particolare da una iscrizione epigrafica che lo menziona scoperta a Nikopolis²⁸⁸. Questo personaggio si ritiene essere lo stesso che viene citato da Tacito col nome di Gn. Senzio (lat.: Cn. Sentium) come legato della Siria appena nominato nel 19 d.C.²⁸⁹. Secondo Svetonio:

«Più tardi, quando [Tiberio] già era imperatore, nel momento stesso in cui si dava a riformare i costumi pubblici, passò due giorni e una notte a mangiare e bere in compagnia di Pomponio Flacco e L. Pisone, poi, immediatamente dopo, diede all'uno la provincia della Siria e all'altro la prefettura

(Saturnino, *Ant.* 17.89), δικαιοδοτης (Quirinio, *Ant.* 18.1), πρεσβευτης (così è anche chiamato Petronio in *Ant.* 18.261 e 19.303, il titolo significa ambasciatore, inviato dell'imperatore Claudio), προεστηκοτα (Quadrato, *Ant.* 20.125).

²⁸⁴ *Annales*, Mondadori, 1994-2007, vol. I, pag. 513, con testo latino a fronte.

²⁸⁵ L'edizione degli *Annales* citata nella nota precedente, riferisce a pag. 607 che Pomponio Flacco "morì nel 33, quando era propretore della Siria (cfr. VI, 27)".

²⁸⁶ Cfr. Tacito, *Ann.* I, 80 e lo stesso passaggio di VI, 27. Cfr. Flavio Giuseppe, *Ant.* 18,170-178. Anche Svetonio nella Vita di Tiberio scrive che "Tenne la Spagna e la Siria parecchi anni senza mandarvi, secondo il solito, a governo i legati consolari".

²⁸⁷ Così in M. Sordi, *Scritti di storia romana*, Vita e Pensiero, 2002, ISBN 8834307348, 9788834307342, pag. 449.

²⁸⁸ La pietra con l'iscrizione fu scoperta a Nikopolis (frontiera Siria-Cilicia) nella seconda metà del XVIII sec. La parte sinistra dell'iscrizione è descritta nell'*Ephemeris Epigraphica (Corporis inscriptionum latinarum supplementum*, Vol. V, 1884). La parte destra è descritta nel *Corpus Inscriptionum Latinarum* di Mommsen, Hirschfeld e Domaszewski (3, *Supplementum*, n° 6703, 1902). L'iscrizione menziona Saturnino e reca la data del quarto consolato di "Augusto figlio dell'imperatore Augusto" (Caesa]r. Imp. Divi .Aug. F. Augustus. Divi. Iuli), data che corrisponde al 21. La parola "Siria" non è citata nell'epigrafe. Il luogo di ritrovamento, la data e il nome portano a ritenere che si tratti della provincia romana di Siria.

²⁸⁹ Tacito, *Annali* 2,74.

della città (*praefecturam urbis*), giungendo perfino a proclamarli nelle sue lettere gli amici più cari e di tutte le ore»²⁹⁰.

L'attendibilità di questa notizia riportata da Svetonio non è certo priva di ombre. Tacito, negli *Annales*, non menziona mai un simile fatto. In *Annales* 6,10 Tacito scrive: “Nello stesso tempo morì di morte naturale il pontefice L. Pisone” (anno 32 d.C.). Poco dopo aggiunge: “Ma la gloria maggiore gli venne dal mirabile equilibrio con cui, divenuto prefetto di Roma (*praefectus Urbis*), seppe far valere una autorità da poco divenuta permanente e allora più difficile da esercitare perché non si era ancora acquisita l'abitudine all'obbedienza”²⁹¹. Da queste frasi, si deduce che L. Pisone fu nominato prefetto di Roma molto tempo prima, quando questa istituzione era ancora agli inizi. Infatti ciò è precisato subito dopo. In *Annales* 6,11 Tacito si lancia in un excursus sulla prefettura della città di Roma, dicendo che fu istituita da Augusto. Ci informa che L. Pisone fu il terzo prefetto di Roma e che “tenne quell'ufficio per vent'anni”. Ne segue che siamo proprio attorno al 12 dopo Cristo o al massimo al 14, quando entrò in carica (cfr. con il citato passo di Svetonio). Se l'informazione di Svetonio è corretta, allora già attorno al 14, proprio all'inizio del suo regno, Tiberio incaricò Pomponio Flacco del governo della Siria. L'incarico, di fatto, non fu esercitato per un cospicuo numero di anni, rimanendo in carica Saturnino fino ad almeno il 21, come attesta l'iscrizione di Nikopolis e come sembra coerente con le pratiche di Tiberio. Svetonio, dunque, pare confermare che il diretto successore di Saturnino fu proprio Pomponio Flacco anche se sembra impossibile ritenere che sia stato presente in Siria fin dal 14. Elio Lamia sarebbe dovuto succedere a Flacco – e non a Gn. Senzio (Saturnino) – ma in pratica non ebbe mai modo di governare concretamente la provincia di Siria. Parlando di lui, Dione Cassio scrive:

«Quando Pisone, il prefetto della città, morì [32 d.C.], egli fu onorato con il funerale di stato. Al suo posto egli scelse Lucio Lamia, a cui da tempo era stata assegnata la Siria, ma veniva trattenuto a Roma»²⁹².

D'altra parte, Tacito non menziona mai le circostanze in cui Flacco iniziò a governare la Siria oppure quando ricevette l'incarico formale di governare quella provincia. Egli è citato, oltre che in *Ann.* VI, 27 anche in *Ann.* II, 32, in II, 41 dove è console designato per l'anno 17 e in II, 66-67 dove è inviato da Tiberio ad esercitare la carica di legato della Mesia, in seguito alla morte di Latinio Pandusa (anno 19). Dopo queste citazioni di lui non si parla più fino al passaggio di VI, 27 riguardante la sua morte, dove è detto essere a quel tempo legato di Siria, “*Syriae pro praetore*” (33 d.C.). Per quanto concerne l'archeologia, è stata ritrovata una moneta di Flacco coniata nell'anno 82

²⁹⁰ “*Postea princeps in ipsa publicorum morum correctione cum Pomponio Flacco et L. Pisone noctem continuumque Biduum epulando potando que consumpsit, quorum alteri Syriam prouinciam, alteri praefecturam urbis confestim detulit, codicillis quoque iucundissimos et omnium horarum amicos professus*”. Svetonio, *Vita dei Cesari*, III (Tiberio), 42,1.

²⁹¹ Giudizio sostanzialmente positivo sull'operato di Pisone come prefetto di Roma è espresso anche da Seneca, *Lettere a Lucilio*, X, 83, 15. Il Cosso citato da Seneca non è il diretto successore di Pisone.

²⁹² Dione Cassio, *Hist.*, 58, 19, 5. Cfr. Tacito, *Ann.*, 6,27.

dell'era cesariana, che corrisponde al 32 o al più al 33 dopo Cristo, l'ultimo anno in cui Flacco fu in carica in Siria in accordo con *Ann.* VI, 27²⁹³. Attorno alla data che questa moneta reca è stato sollevato un problema da parte di J. Vardaman, secondo cui la moneta sarebbe stata originariamente coniatata nel 25 e non nel 33. La tesi sostenuta da Vardaman, tuttavia, è ben lungi dall'aver un qualche consenso presso gli storici e si basa su una ipotesi difficilmente verificabile²⁹⁴. In un periodo di tempo compreso tra il 21 e il 33, dunque, Pomponio Flacco, con ogni probabilità, si trovava in Siria e da ciò si può concludere che l'intero periodo di permanenza di Agrippa in Palestina, dal 24 al 32 dC, nel corso del quale ricoprì l'incarico di *agoranomo*, si svolse durante il suo governatorato.

8.12 Il problema che affronteremo in questo paragrafo sarà quello di determinare il momento e le circostanze in cui Agrippa fu licenziato da Flacco.

Si è visto come, secondo Giuseppe Flavio, l'accordo tra Agrippa ed Antipa non durò a lungo e si concluse a causa dell'intemperanza di quest'ultimo. Durante un banchetto nella città di Tiro, il tetrarca rimproverò il cognato di essere un "parente povero" e ciò era più di quanto Agrippa poteva sopportare. Si dimise dall'incarico a Tiberiade e ricorse a Flacco, in quel tempo governatore della Siria, con il quale aveva stretto amicizia durante gli anni della sua permanenza a Roma.

Una descrizione di questa moneta si può trovare in J. Eckhel, *Doctrina Numorum Veterum Conscripta*, Vol. III, ediz. del 1838, pp. 279-280. E' scritta in caratteri greci e reca la data $\beta\pi$, il cui valore numerico è pari a 82. Se si prende come riferimento l'era aziaca (che decorre dal settembre del 31 al settembre del 30 a.C.) si ottiene un assurdo, ovvero la moneta indicherebbe il 50-51 d.C. (regno di Claudio). In realtà l'era aziaca, usata quasi esclusivamente sotto Augusto, cadde in disuso già nei primi anni del regno di Tiberio. Così la moneta con tutta probabilità fa riferimento all'era cesariana, che decorre dal 49-48 a.C., da cui la data del 32-33 d.C. che coincide straordinariamente con la data della morte di Pomponio Flacco secondo *Ann.*, VI, 27. Questa stessa moneta è citata anche in J. Finegan et. al., *op. cit.*, pag. 60, oltre che in E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, 1891, che cita proprio il catalogo di J. Eckhel.

²⁹³ Una descrizione di questa moneta si può trovare in J. Eckhel, *Doctrina Numorum Veterum Conscripta*, Vol. III, ediz. del 1838, pp. 279-280. E' scritta in caratteri greci e reca la data $\beta\pi$, il cui valore numerico è pari a 82. Se si prende come riferimento l'era aziaca (che decorre dal settembre del 31 al settembre del 30 a.C.) si ottiene un assurdo, ovvero la moneta indicherebbe il 50-51 d.C. (regno di Claudio). In realtà l'era aziaca, usata quasi esclusivamente sotto Augusto, cadde in disuso già nei primi anni del regno di Tiberio. Così la moneta con tutta probabilità fa riferimento all'era cesariana, che decorre dal 49-48 a.C., da cui la data del 32-33 d.C. che coincide straordinariamente con la data della morte di Pomponio Flacco secondo *Ann.*, VI, 27. Questa stessa moneta è citata anche in J. Finegan et. al., *op. cit.*, pag. 60, oltre che in E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, 1891, che cita proprio il catalogo di J. Eckhel.

²⁹⁴ Vardaman considera che le cifre riportate sulla moneta siano state incise una seconda volta, da un originale *digamma* + *ni* (valore numerico 56) si sarebbe passati a *beta* + *pi* (valore numerico 82). Ma il numero 56, se riferito all'era cesariana, porterebbe al 7-8 d.C., una datazione evidentemente troppo alta per Pomponio Flacco, così Vardaman è ostretto a reintrodurre l'ipotesi della datazione secondo l'era aziaca, che porterebbe al 25. La tesi di Vardaman è che la moneta sia stata originariamente stata coniatata nel 25, attestando che Flacco era governatore della Siria a quel tempo, quindi in seguito re-incisa in occasione della commemorazione della sua morte avvenuta nel 33 in accordo ad *Ann.* 6,27. Si veda J. Vardaman, *Winter of A.D. 25 as the Time of Paul's Conversion*, Lecture 3, Hong Kong Baptist Theological Seminary, 1998. Nell'articolo è riportato un disegno ingrandito della moneta. Le tesi proposte da Vardaman sulla cronologia paolina non hanno riscontrato il consenso degli altri studiosi.

Dopo aver trascorso qualche tempo al seguito di Flacco, Agrippa fu di nuovo costretto a partire. In questa occasione, Aristobulo, fratello di Agrippa, è indicato da Giuseppe Flavio come il principale artefice delle disavventure subite da Agrippa. Il governatore Flacco doveva ascoltare, in sede giudiziaria, il dibattito relativo ad una controversia tra le città di Sidone e Damasco. Agrippa, che durante il suo incarico di *agoranomo* doveva aver avuto senz'altro intensi e normali rapporti commerciali con i Damasceni²⁹⁵, accettò da questi ultimi una “notevole somma di denaro” come tangente per influenzare il legato in loro favore. Aristobulo rivelò al governatore i termini dell'accordo e questi dopo aver esaminato i fatti ed appurato che le accuse erano vere, interruppe ogni rapporto con Agrippa. Privato di tutti i mezzi di sussistenza e senza alcun'altra prospettiva, Agrippa decise allora di tentare di nuovo la fortuna a Roma. Riguardo a questa decisione di Agrippa, Giuseppe non ne esplicita le ragioni, ma abbiamo buoni motivi per credere che non fosse del tutto occasionale e dettata dalle sole avversità del momento. In realtà da Roma, verso la fine del 31 d.C., dovette giungere anche in Siria (Antiochia) una notizia che rappresentava un vero e proprio terremoto politico ai vertici dell'impero: la caduta dell'onnipotente Prefetto del Pretorio Lucio Elio Seiano, il 18 ottobre del 31 d.C. A svolgere un ruolo fondamentale in questa drammatica vicenda che tenne in ansia per lungo tempo la classe dirigente romana, fu proprio quell'Antonia Minore²⁹⁶ che da sempre era stata la benevola protettrice di Agrippa (cfr. Ant. 18,180-182).

È ad Antonia infatti che Berenice, la madre di Agrippa, aveva domandato di promuovere gli interessi di suo figlio (cfr. Ant. 18,143), e saranno proprio il nipote e il figlio di Antonia, Caligola e Claudio, con i quali Agrippa era stato allevato ed aveva stretto amicizia, i due imperatori che faranno la sua fortuna. La caduta di Seiano dunque dovette rappresentare per Agrippa un momento assolutamente cruciale: l'occasione imperdibile, attesa da anni, per rimettersi in gioco e recuperare quello status sociale che sembrava irrimediabilmente perduto.

Vi è pertanto ragione di credere che l'accordo di Agrippa con i Damasceni sia successivo al 18

²⁹⁵ Per Tiberiade passava la famosa *Via maris*, ricordata in Mt 4,15, che partiva da al-Qantara, in Egitto, e giungeva a est di Pelusium, seguendo la costa settentrionale del Sinai attraversando el-Arish e Rafah. Da lì seguiva la costa di Canaan passando per Gaza, Ashkelon, Ashdod, Joppa e Dor. All'altezza di Dor, la moderna Hadera, la Via si divideva in due tronchi: uno diretto lungo la costa mediterranea in direzione di Tiro e dell'Anatolia, mentre l'altro piegava verso l'interno, attraversando la catena del Carmelo e la valle di Jezreel nei pressi della città di Megiddo e proseguendo verso il Mar di Galilea fino a giungere a Tiberiade. Costeggiava poi la sponda occidentale del lago passando attraverso Migdal, Capernaum e Hazor. Da Hazor s'inerpicava bruscamente sulle Alture del Golan e sviluppava serpeggiando il suo tracciato verso nordest in direzione di Damasco. Qui i viaggiatori potevano proseguire lungo la Via Regia e dirigersi verso il fiume Eufrate oppure procedere verso nord in direzione dell'Anatolia.

cfr. Anson F. Rainey and R. Steven Notley's *Carta's New Century Handbook and Atlas of the Bible* (2007), p.76: “The coastal trunk route (popularly and wrongly called *Via Maris*),...”. Per Tiberiade passava anche uno dei percorsi che univano Gerusalemme a Damasco, lo stesso probabilmente utilizzato da Paolo poco prima della sua conversione (*Atti* 9,1-9). Dotato di una comoda strada romana, toccava in primo luogo Sichem, poi piegando alquanto a destra (senza toccare la città di Samaria) passava per Beisan-Scitopoli; di qui risaliva lungo la vallata del Giordano fin sotto il lago di Genazareth (o di Tiberiade): a questo punto si biforcava, e mentre un braccio si inoltrava ad oriente del lago passando per Hippos e puntando attraverso il deserto direttamente su Damasco, l'altro braccio circonvolgeva il lago ad occidente, toccava la città di Tiberiade e quella di Magdala, e attraverso il Giordano a sud del lago el-Hule puntava su Damasco. Cfr. G.Ricciotti, *Paolo Apostolo*, Mondadori, Milano, 1991, p. 209.

²⁹⁶ Sulla figura di Antonia minore cfr. C. Cavasin, *La novitas di una matrona tradizionale: Antonia Minore*, Tesi di laurea (2013).

Ottobre 31 e che anzi la forte somma di denaro pattuita dovesse propriamente servire a finanziare il suo ritorno a Roma. Un riscontro del ruolo determinante che la caduta di Seiano dovette avere nelle decisioni di Agrippa lo possiamo dedurre da un passo della Guerra Giudaica 2,178 che costituisce un sintetico parallelo di Ant. 18,161-168:

«In quel tempo Agrippa, figlio di Aristobulo, che era stato ucciso da suo padre Erode, si presentò a Tiberio per muovere accuse contro Erode il tetrarca. Tiberio non diede corso all'accusa, e Agrippa rimase a Roma cercando d'ingraziarsi i potenti e soprattutto Gaio, il figlio di Germanico, che era ancora un privato».

Quali tipi di accuse Agrippa avrebbe potuto muovere sul conto di Antipa sperando, nel 32 d.C., di essere creduto da Tiberio, se non quella esiziale, qualora fosse stata accolta, di una connivenza del tetrarca con Seiano?²⁹⁷ E in base a quali prove avrebbe potuto formulare questa accusa se non richiamando quel famoso viaggio di Antipa a Roma in cui il tetrarca, oltre Erodiade, aveva sicuramente incontrato anche Seiano a proposito delle imagines imperiali introdotte a Gerusalemme da Pilato?

Probabilmente, in quell'occasione, fu proprio Tiberio, disgustato dalla vita politica attiva e ritiratosi a Capri²⁹⁸, ad invitare Antipa a rivolgersi a Seiano per risolvere i problemi con Pilato. Racconta infatti Svetonio, che Tiberio avendo vietato con un editto di essere disturbato, "si disinteressò degli affari pubblici"²⁹⁹. Per questo di fronte alla delazione di Agrippa non diede corso all'accusa: Tiberio sapeva benissimo perché Antipa aveva incontrato Seiano.

La conclusione che se ne trae è che Agrippa nel 31 dC era sicuramente al servizio di Pomponio Flacco governatore della provincia di Siria.

Di conseguenza, tenendo conto della proposta avanzata dalla Stein, ferma restando la corretta datazione al 29/30 del peso di Gaius Julius, possiamo formulare due ipotesi:

A) Gaius Julius viene identificato con Agrippa e quindi, poiché l'intervento umanitario di Erodiade per aiutare il fratello è inverosimile che si faccia attendere fino al 29, ciò implica che

²⁹⁷ Queste medesime accuse sul conto di Antipa, Agrippa evidentemente le ripropose a Caligola, unendole ad altre su sue connivenze con i Parti, in Ant. 18,250: "E proprio mentre stava salutando Erode (Antipa ndr), che era giunto primo, Gaio scorreva le lettere di Agrippa composte come un'accusa contro di lui. Le lettere accusavano Erode di cospirazione con Seiano contro il governo di Tiberio, e ora con Artabano, il Parto, contro il governo di Gaio (...)".

²⁹⁸ I motivi che spinsero l'imperatore ad abbandonare l'Urbe non sono chiari: Svetonio (Svet. Tib. 51) ritiene che la causa sia da cercare in alcune lettere scritte da Augusto a Livia, nelle quali il *princeps* denunciava il brutto carattere del figliastro, e che vennero mostrate a Tiberio solamente una volta diventato imperatore. Livio invece (Liv., Ann. 4, 57) ricollega la scelta alle "male arti di Seiano" (*ad Seiani artes*).

²⁹⁹ Svet., Tib. 40- 42: *urbe egrediens ne quis se interpellaret edixerat; (...) rei publicae quidem curam (...) Usque ad eo abiecit; (...) cuncta simul vitia male diu dissimulata tandem profudit.*

Agrippa ha rivestito la carica di agoranomo di Tiberiade per circa due anni, dal 28/29 al 29/30, per poi passare al servizio di Flacco e rimanervi per tutto il 30/31 d.C.

B) Gaius Julius è un personaggio diverso da Agrippa ed allora il servizio di agoranomo si riduce al 28/29 e quello presso Flacco al periodo 29/30 e 30/31 d.C.

In definitiva però, in ambedue le ipotesi, ed è questo il risultato essenziale, Agrippa tra il 28 e il 29 d.C. è al servizio di Erode Antipa come agoranomo di Tiberiade e questo ci permette anche di conoscere le coordinate geografiche e cronologiche di Cipro che, come dimostrano i fatti, coincidono con quelle dell'Emorroissa.

CAPITOLO 9

Cipro: il matrimonio con Agrippa

9.1 Nel capitolo precedente abbiamo visto come Agrippa e Cipro, tra il 28 e il 29 d.C., si trovassero verosimilmente, a Tiberiade, la capitale della tetrarchia di Erode Antipa. L'incarico di agoranomo che Agrippa era stato chiamato a svolgere comportava un controllo sulle merci dei mercati, sui prezzi e sulle misure e prevedeva l'assegnazione di un alloggio e ovviamente di uno stipendio. Dobbiamo ritenere che se per Antipa non era stato facile popolare la sua nuova città³⁰⁰, tanto più difficile dovette essere reperire del personale competente da impiegare nella sua nuova capitale: Tiberiade, costruita *ex nihilo* sui resti di un antico sito cimiteriale (Ant. 18,38), veniva evitata accuratamente dagli ebrei osservanti poiché chi vi avesse abitato contraeva un'impurità rituale per sette giorni (cfr. Nm 19,11-16)³⁰¹. Lo stesso Gesù, stando alla testimonianza dei vangeli, sembra non vi avesse mai messo piede. Agrippa e Cipro invece vi si stabilirono regolarmente e dal silenzio di Giuseppe Flavio, non pare avessero sollevato alcun tipo di problema.

9.2 Ci si può chiedere se nel trasferirsi dall'Idumea nella nuova dimora i due coniugi avessero già sentito parlare di quel predicatore itinerante chiamato Gesù. A questa domanda abbiamo ragione di credere che si possa rispondere in modo affermativo. L'evangelista Marco infatti, iniziando una nuova sezione del suo Vangelo, inserisce il seguente breve sommario redazionale: “[7] Gesù intanto si ritirò presso il mare con i suoi discepoli e lo seguì molta folla dalla Galilea.[8] Dalla Giudea e da Gerusalemme e dall'Idumea e dalla Transgiordania e dalle parti di Tiro e Sidone una gran folla, sentendo ciò che faceva, si recò da lui.[9] Allora egli pregò i suoi discepoli che gli mettessero a disposizione una barca, a causa della folla, perché non lo schiacciassero.[10] Infatti ne aveva guariti molti, così che quanti avevano qualche male gli si gettavano addosso per toccarlo. [11] Gli spiriti immondi, quando lo vedevano, gli si gettavano ai piedi gridando: “Tu sei il Figlio di Dio!”.[12] Ma egli li sgridava severamente perché non lo manifestassero.”(Mc 3,7-10). Il

³⁰⁰ “(36) Il tetrarca Erode aveva conquistato un posto così eminente tra gli amici di Tiberio che nella più bella regione della Galilea, sulla riva del lago di Genezareth, edificò una città alla quale diede il nome di Tiberia; non lungi da essa, in un paese detto Ammato, vi è una sorgente di acqua calda. (37) I nuovi abitanti erano gente promiscua, un contingente non piccolo era galileo; con costoro vi erano altri tratti dal territorio a lui soggetto e portati a forza alla nuova fondazione; alcuni di costoro erano magistrati. Erode accolse tra i partecipanti anche povera gente che era portata a unirsi agli altri, qualunque fosse la loro origine; vi era pure il dubbio se fossero veramente liberi.” (Ant. 18,36-37).

³⁰¹ “[11] Chi avrà toccato un cadavere umano sarà immondo per sette giorni.[12] Quando uno si sarà purificato con quell'acqua il terzo e il settimo giorno, sarà mondo; ma se non si purifica il terzo e il settimo giorno, non sarà mondo.[13] Chiunque avrà toccato un cadavere, cioè il corpo di una persona umana morta, e non si sarà purificato, avrà profanato la Dimora del Signore e sarà sterminato da Israele. Siccome l'acqua di purificazione non è stata spruzzata su di lui, egli è in stato di immondezza; ha ancora addosso l'immondezza.[14] Questa è la legge per quando un uomo muore in una tenda: chiunque entrerà nella tenda e chiunque sarà nella tenda sarà immondo per sette giorni.[15] Ogni vaso scoperto, sul quale non sia un coperchio o una legatura, sarà immondo.[16] Chiunque per i campi avrà toccato un uomo ucciso di spada o morto di morte naturale o un osso d'uomo o un sepolcro sarà immondo per sette giorni.”(Nm 19,11-16).

sommario come si può vedere ha valore anticipatorio³⁰². Accennando alle folle, alla barca e agli indemoniati, prepara la strada per (Mc 4,1 ss), per il racconto cioè dell'insegnamento lungo il lago di Tiberiade, e per le storie di miracoli (Mc 4,35-5,43), soprattutto dell'indemoniato di Gerasa. L'allusione al desiderio delle folle di toccare Gesù (Mc 3,10) anticipa la pericope (Mc 5,28-31), cioè la guarigione dell'emorroisa per aver toccato il mantello di Gesù, e (Mc 6,56) che ne è l'amplificazione pubblica: *“E dovunque giungeva, in villaggi o città o campagne, ponevano i malati nelle piazze e lo pregavano di potergli toccare almeno la frangia del mantello; e quanti lo toccavano guarivano.”* Marco pone questo brano redazionale poco dopo l'episodio delle spighe strappate di sabato (Mc 2,23-28) il che ci permette di situarlo al principio dell'estate del 28 dC³⁰³. A questa data dunque Gesù è ormai ben noto non soltanto nella Galilea, ma anche fuori di essa ed in particolare proprio in quell'Idumea da cui provenivano Agrippa e Cipro, e che era considerata giudaica fin dal tempo Giovanni Ircano I (morto nel 104 aC). Non solo, Marco cita anche molti che provenivano *“πέραν τοῦ Ἰορδάνου”* (lat. *Trans Iordànem*) indicando in questo modo la Perea, l'altro territorio che, con la Galilea, costituiva la tetrarchia di Erode Antipa, e dove, nella fortezza di Macheronte, forse soltanto da uno o due mesi, era detenuto Giovanni Battista. Tutto ciò può sembrare una semplice, seppure significativa, coincidenza, ma ove si ponga attenzione che Mc 3,8 è l'unico luogo in tutto il Nuovo Testamento in cui è citata l'Idumea³⁰⁴, allora la “coincidenza significativa” comincia ad assumere tutti i contorni di un vero e proprio “indizio”.

³⁰² Cfr. V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark: the Greek text with introduction, notes, and indexes*. Baker Books, 1981, trad. it. di A. Rizzi, Cittadella, Assisi, 1977, p. 237.

³⁰³ “§ 308. L'occasione si offrì di lì a poco. Dal colloquio con la Samaritana, avvenuto in maggio, erano trascorse alcune settimane: la messe quindi era ben matura, anche in Galilea, e forse qua e là s'era cominciato a mietere. In un sabato (§ 178), attraversando Gesù e i discepoli un campo, qualche discepolo sentì appetito, perciò si dette a cogliere spighe, e strofinandole con le mani ne mangiava i chicchi. Non era un furto, perché il caso era espressamente contemplato ed esplicitamente permesso dalla Legge (Dt23, 25); c'era però la violazione del sabato, perché il mietere era appunto uno dei 39 gruppi di lavori proibiti nel sabato (§70) e anche lo stropicciare fra le mani una spiga era un mietere secondo i rabbini; se costoro avevano sentenziato essere illecito mangiare un frutto caduto spontaneamente dall'albero di sabato o un uovo fatto dalla gallina di sabato (§ 251) perché ambedue i casi erano violazioni del riposo prescritto, tanto più dovevano condannare la deliberata azione dei discepoli. Sorpresili perciò in questo bel caso flagrante, si presentarono a Gesù additandogli i colpevoli: Non vedi? Fanno ciò che non è lecito di sabato! – E chi aveva detto che non fosse lecito far delle eccezioni al sabato? Gesù rispose discutendo su questo principio, e ricordando per analogia che anche David, quando fuggiva affamato, entrò nel tabernacolo di Jahvè e mangiò e fece mangiare ai suoi compagni quei “pani della proposizione” di cui era lecito cibarsi ai soli sacerdoti (I Samuele, 21, 2-6): dal caso di David era facile e spontaneo passare a quello del sabato. Evidentemente per quei Farisei il caso di David era troppo remoto e apparteneva alla preistoria, mentre la vera storia delle istituzioni ebraiche cominciava per essi col sorgere del fariseismo. Tuttavia la stessa storia del fariseismo doveva esser loro poco nota: da principio infatti anche gli Asidei, cioè gli antenati immediati dei Farisei (§ 29), avevano rinunciato a difendere con le armi la propria vita per non violare il sabato (§ 70), e con logicità perfetta si erano lasciati ammazzare dai loro nemici senza reagire; ma i superstiti venuti a più miti consigli, avevano stabilito il principio ch'era lecito di sabato difendersi a mano armata da un assalitore (I Maccabei, 2, 40-41). C'era però la differenza che quegli antenati dei Farisei avevano creato e donato la libertà alla loro nazione, combattendo eroicamente sui campi di battaglia: al contrario, i classici Farisei dei tempi di Gesù combattevano solo sofisticamente nelle accademie rabbiniche, e quindi si potevano permettere il lusso di mostrarsi più rigorosi e più intransigenti di chi aveva procurato loro la possibilità di tenere accademie. Salendo poi al principio generico Gesù affermò: Il sabato fu fatto a motivo dell'uomo, e non l'uomo a motivo del sabato, ch'era precisamente il contrario di quanto nella vita ordinaria pensavano i Farisei; i infine concluse: cosicché il figlio dell'uomo è signore anche del sabato (Marco, 2, 27-28). Il collegamento espresso dal cosicché è importante: il sabato era stato fatto per l'uomo, e perciò aveva autorità anche sul sabato colui che poco prima aveva dimostrato la propria autorità sui peccati dell'uomo.” (G. Ricciotti, *Vita di Gesù*, cit., prg. 308, pp. 337-338).

³⁰⁴ Cfr. F.M., Abel, *Géographie de la Palestine*, 2 voll., 1967 (EB), pp. 135 e 153.

9.3 Dunque anche per Cipro è verosimile ciò che Marco afferma per l'emorroissa e cioè che aveva "udito parlare di Gesù" (Mc 5,27), e ad ogni modo, quando giunge a Tiberiade insieme a suo marito Agrippa, la fama del taumaturgo di Nazareth si è ormai diffusa a tal punto "che Gesù non poteva più entrare pubblicamente in una città" (Mc 1,45) e non erano rari i casi in cui la folla che gli si radunava intorno era tale che lui e i suoi discepoli "non potevano neppure prendere cibo" (Mc 3,20). I suoi ascoltatori infatti crescevano rapidamente non solo tra la gente del popolo, che nel suo semplice buon senso, aveva riconosciuto subito che Gesù "insegnava loro come uno che ha autorità e non come i loro scribi" (Mc 1,22), ma anche negli ambienti di corte della tetrarchia. Dovette aver fatto scalpore il caso della conversione di Giovanna, la moglie di Cusa uno dei procuratori di Erode Antipa: una donna importante, sposata ad un uomo politico potente e ricco, che si era posta alla sequela di Gesù e che lo aiutava finanziariamente (Lc 8,3)³⁰⁵. Così come dovette aver fatto scalpore tra gli amministratori locali di Erode Antipa anche l'episodio occorso a quel funzionario regio di Cafarnao a cui Gesù aveva guarito il figlio: "[46] Andò dunque di nuovo a Cana di Galilea, dove aveva cambiato l'acqua in vino. Vi era un funzionario del re, che aveva un figlio malato a Cafarnao: [47] Costui, udito che Gesù era venuto dalla Giudea in Galilea, si recò da lui e lo pregò di scendere a guarire suo figlio poiché stava per morire. [48] Gesù gli disse: "Se non vedete segni e prodigi, voi non credete". [49] Ma il funzionario del re insistette: "Signore, scendi prima che il mio bambino muoia". [50] Gesù gli risponde: "Và, tuo figlio vive". Quell'uomo credette alla parola che gli aveva detto Gesù e si mise in cammino. [51] Proprio mentre scendeva, gli vennero incontro i servi a dirgli: "Tuo figlio vive!". [52] S'informò poi a che ora avesse cominciato a star meglio. Gli dissero: "Ieri, un'ora dopo mezzogiorno la febbre lo ha lasciato". [53] Il padre riconobbe che proprio in quell'ora Gesù gli aveva detto: "Tuo figlio vive" e credette lui con tutta la sua famiglia." (Gv 4,46-53). Quest'ultimo episodio dovette far breccia anche nel cuore di Cipro poiché nel momento in cui segue suo marito Agrippa a Tiberiade il suo figlio primogenito, il futuro Agrippa II, probabilmente non ha ancora compiuto un anno. In un'epoca caratterizzata da un'altissima mortalità infantile, che peraltro Cipro stessa sperimenterà con la morte del terzo figlio maschio, Druso, che non giungerà alla pubertà (Ant. 18,132), questo intervento miracoloso di Gesù non poteva non suscitare in lei una grande emozione. Tanto più che questo figlio primogenito doveva essere stato a lungo desiderato dato che alla sua nascita, nel 27/28 d.C. appunto, ne Cipro ne tantomeno Agrippa erano più giovanissimi. Per comprenderlo occorrerà studiare con attenzione la cronologia relativa al loro matrimonio e alla loro discendenza.

4. Studiare i dati cronologici della relazione matrimoniale di Agrippa e Cipro significa naturalmente tracciare in fin dei conti una sintetica biografia di questi due personaggi. Nel caso di Cipro però l'impresa si presenta immediatamente difficile: Giuseppe Flavio la cita esplicitamente soltanto in cinque versetti (Ant. 18,131. 132. 148. 159. 160), tutti relativi al periodo trascorso da Agrippa, suo marito, in Giudea tra il 24 e il 32 d.C. Gran parte quindi delle notizie che la riguardano si deducono dai suoi rapporti interpersonali, siano essi parentali o meno, ma soprattutto dall'essere stata moglie di Agrippa e dall'aver condiviso con lui, almeno da quanto è dato capire, un lungo tratto della sua

³⁰⁵ Strano ma vero, questa donna è stata quasi dimenticata nella tradizione cristiana. Eppure doveva essere un personaggio notevole. I pochi commentatori antichi e medievali che si sono occupati di lei davano sempre per scontato che l'ignoto (per noi) Cusa fosse morto: sembrava infatti troppo strano che un'altolocata signora abbandonasse la sua famiglia e la sua vita "normale" per mettersi a seguire per le strade della Giudea un rabbi itinerante, alquanto irregolare e seguito da un gruppo di straccioni. Ipotizzando invece che Cusa fosse morto, subito la realtà splendida e trasgressiva della discepolo diventava quella di una brava vedova che si dedica all'assistenza materiale del missionario, e tutto risultava più digeribile. Questa è una "normalizzazione" assai riduttiva. Nessuno ha considerato il rischio che correva la moglie di un membro della corte erodiana mettendosi al seguito di un profeta malvisto e irregolare, fino ad assistere alla esecuzione di lui in pieno giorno davanti a tutti. Poteva essere arrestata e uccisa in qualsiasi momento. Invece è stata dimenticata. Cfr. Lilia Sebastiani, teologa cattolica, Terni (il testo riproduce la conferenza pronunciata al SAE di Genova, nel novembre 2003), (<http://voceevangelica.ch/focus/focus.cfm?id=20674> URL consultato il 06/04/2015).

vita. Non conosciamo con esattezza la data di nascita di Cipro, tuttavia conosciamo con precisione la sua genealogia. Giuseppe Flavio, in quella sorta di lunga introduzione in cui descrive la discendenza di Erode il Grande e che precede la “narrazione di tutte le vicissitudini sperimentate da Agrippa” (Ant. 18,142) ci informa che: “(130) Erode il Grande ebbe due figlie da Mariamme, figlia di Ircano; una di queste, Salampsio, fu sposata da suo padre a Fasaele, cugino di lei, figlio di Fasaele, fratello di suo padre; l’altra, Cipro, sposò anche lei un cugino, Antipatro, figlio di Salome, sorella di Erode. (131) Da Salampsio, Fasaele ebbe tre figli: Antipatro, Alessandro e Erode, e due figlie, Alessandra e Cipro; il marito di Cipro fu Agrippa, figlio di Aristobulo; Alessandra fu moglie di Timio, un cipriota di una certa importanza, e questa unione non ebbe figli. (132) Da Agrippa Cipro ebbe due figli, Agrippa e Druso, e tre figlie, Berenice, Mariamme e Drusilla; di questi fanciulli, Druso morì prima di raggiungere l’adolescenza. (133) Agrippa con i suoi fratelli Erode e Aristobulo furono allevati dal loro padre. Berenice, la figlia di Costobaro e di Salome sorella di Erode e questi figli di Aristobulo, figlio di Erode il Grande, furono allevati insieme. (134) Costoro furono lasciati in età infantile da Aristobulo ucciso dal padre insieme con suo fratello Alessandro, come ho detto in precedenza. Raggiunta l’età, si sposarono: Erode, fratello di Agrippa sposò Mariamme, la figlia di Olimpia, che era figlia del re Erode, e di Giuseppe, figlio di Giuseppe, fratello del re Erode: da essi nacque Aristobulo. (135) L’altro fratello di Agrippa, Aristobulo, sposò Jotape, figlia di Sampsigeramo, re di Emesa; ebbero una figlia, anch’essa di nome Jotape, che era sordo-muta. Costoro erano i figli (dei tre maschi di Aristobulo). (136) Erodiade, loro sorella, fu moglie di Erode, figlio di Erode il Grande, natogli da Mariamme, figlia del sommo sacerdote Simone. Essi ebbero una figlia, Salome, dopo la quale, Erodiade, agendo contro la legge dei nostri padri sposò Erode, fratello di suo marito, dello stesso padre, che era tetrarca della Galilea. (137) Salome poi, sua figlia, sposò Filippo, figlio di Erode, tetrarca della Traconitide, il quale morì senza figli; dopo la sua morte, lei sposò Aristobulo, figlio di Erode, fratello di Agrippa: nacquero loro tre figli: Erode, Agrippa, Aristobulo. Questa fu la discendenza di Fasaele e di Salampsio.”(Ant. 18,130-137)

9.5 Il primo dato che emerge da questa sintesi genealogica è che Agrippa e Cipro sono due cugini di primo grado (ovvero parenti di 4° grado in linea collaterale) e che quindi appartengono alla stessa generazione: la terza iniziando da quella di Erode il Grande di cui sono nipoti in linea diretta.

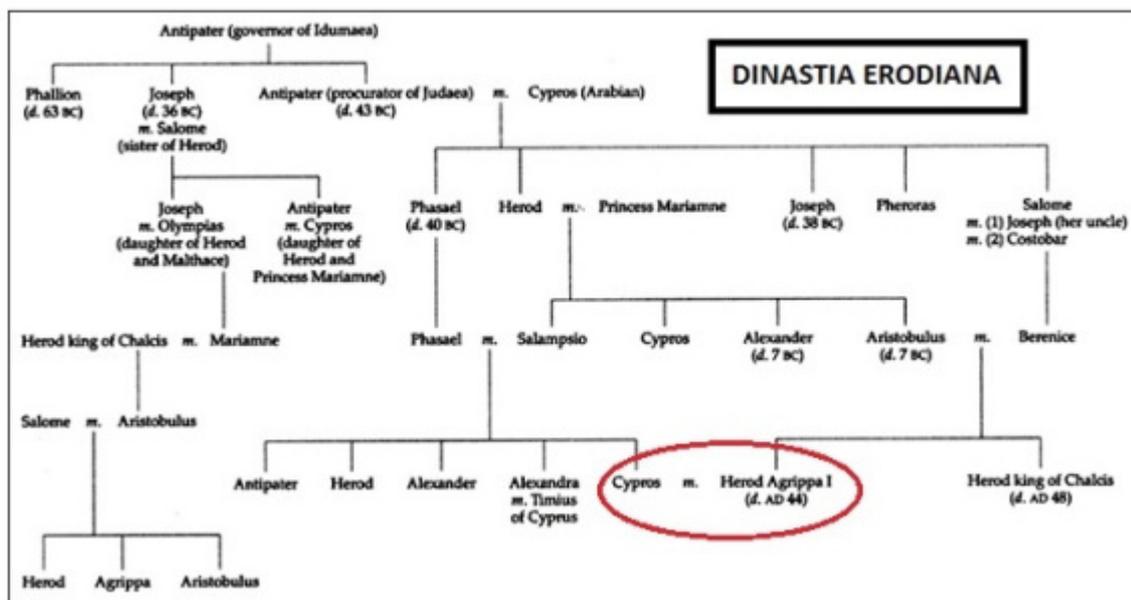


Fig. 1. Albero genealogico semplificato della dinastia erodiana³⁰⁶.

Ciò implica che essendo “coetanei” la loro differenza di età non potrà oscillare che entro dei limiti relativamente ristretti. Una interessante notizia di Giuseppe Flavio ci fornisce un utile elemento cronologico per fissare con precisione alcune date. In (Ant. 19,350-351) egli afferma che Agrippa, al momento della sua morte a Cesarea Marittima: *“(350) Straziato dal dolore al ventre, dopo cinque giorni morì. Aveva cinquantaquattro anni d’età e sette di regno. (351) Regnò quattro anni³⁰⁷ sotto Gaio Cesare(Caligola ndr): per un triennio resse la tetrarchia di Filippo con l’aggiunta di quella di Erode nel quarto anno; regnò poi ancora tre anni³⁰⁸ sotto l’imperatore Claudio Cesare, durante i quali, oltre alla regione suddetta, ricevette pure la Giudea, la Samaria e Cesarea.”³⁰⁹* Se ne deduce, con amplissima convergenza di opinioni, che Agrippa morì nell’anno 43/44, secondo l’uso in Oriente, e più precisamente, considerando la testimonianza di (Atti 12), nella primavera-estate del 44, verosimilmente in occasione dei festeggiamenti in onore dell’imperatore Claudio reduce dal trionfo sulla Britannia³¹⁰. Di conseguenza Agrippa nacque nel 11/10 a.C.³¹¹, e da questa data possiamo anche fissare, con buona approssimazione, gli anni di nascita dei suoi quattro fratelli. Infatti, considerando l’ordine delle nascite che Giuseppe Flavio fornisce in (Guerra 1,552), separando però i figli dalle figlie, e tenendo presente che tutti debbono essere nati prima del 7 a.C., anno in cui il loro padre Aristobulo fu fatto giustiziare da Erode il Grande, ne risulta una sequenza cronologica il cui grado d’incertezza è dovuto unicamente alla mancanza dell’ordine assoluto delle nascite ed alla mancanza della data di nascita del primogenito Erode di Calcide: 1) Erode di Calcide, nato ante 11/10 a.C.; 2) Agrippa, nato nel 11/10 a.C.; 3) Aristobulo, nato post 11/10 a.C.; 4) Erodiade, nata circa il 9/8 a.C.; 5) Mariamne, nata circa il 8/7 a.C.

³⁰⁶ Tratto da: (http://www.bible-history.com/herod_the_great/HERODThe_Herodians.htm. URL consul. 10/04/2015).

³⁰⁷ Quattro anni: dal 37 al 41 d.C..

³⁰⁸ Tre anni: dal 41 al 44 d.C..

³⁰⁹ Questo modo di conteggiare gli anni di regno di Agrippa ci consente di capire le modalità utilizzate da Flavio Giuseppe nei suoi calcoli cronologici: 37/38; 38/39; 39/40; 40/41; 41/42; 42/43; 43/44.

³¹⁰ Cassio Dione, *Storia romana* 60,21, pone il trionfo di Claudio sulla Britannia nell’anno 797 auc (= 44 dC) essendo consoli C. Crispo, per la seconda volta, e T. Statilio. Sul trionfo di Claudio vedi anche: Svetonio, *Claudio*, 17.

³¹¹ Angelo Filipponi in G. Flavio, *Antichità Giudaica XIX*. Testo. Samuel A. Naber. Traduzione, note e commento di Angelo Filipponi, s.d., p. 265, nota 179, pone la morte di Agrippa il 6 agosto del 44 d.C., cinque giorni dopo i festeggiamenti del genetliaco di Claudio il 1 agosto.

9.6 La data di morte di Agrippa ci permette di dedurre anche le date di nascita dei suoi cinque figli. Giuseppe Flavio infatti, avendo già accennato in (Ant. 18,132) al figlio Druso premorto al padre prima di raggiungere l'adolescenza, in Ant. 19,354-355 afferma che:

“(354) Così fu l'ultima scena della vita del re Agrippa. Lasciò un figlio, Agrippa che era nel suo diciassettesimo anno e tre figlie: una di queste, Berenice, di sedici anni, era sposata a Erode, fratello di suo padre, e due, Mariamme e Drusilla, rispettivamente di dieci e sei anni, erano libere; (355) dal padre erano state promesse in matrimonio: Mariamme a Giulio Archelao, figlio di Elcia e Drusilla a Epifane, figlio di Antioco, re di Commagene.”

Quindi Agrippa II: “ἄγων ἔτος ἑπτακαίδέκατον”, era nel 17° anno di età, cioè ne aveva compiuti 16; Berenice: “τὸ ἑκκαίδέκατον ἔτος γεγονυῖα”, era nel 16° anno di età, cioè ne aveva compiuti 15; Mariamme: δεκαετῆς, era nel 10° anno e Drusilla: ἕξαετῆς, era nel 6°; pertanto Agrippa II era nato nel 27/28 d.C.; Berenice nel 28/29 d.C.; Mariamme nel 34/35 d.C.; e infine Drusilla nel 38/39 d.C.³¹².

9.7 Alcuni autori considerando la data di nascita del figlio primogenito di Agrippa (27/28 d.C.) e osservando che Cipro, prima dell'arrivo di Agrippa in Idumea, non viene mai nominata, ne hanno dedotto che il matrimonio tra i due dovesse risalire a poco più di un anno prima³¹³. Tenendo presente poi che anche la secondogenita Berenice era nata ad una distanza di appena un anno dal fratello e che non si avevano “*specific information concerning the date or place of Agrippa's marriage to Cypros*”³¹⁴, hanno creduto di poter concludere che Agrippa si fosse recato in Palestina o con l'intenzione di sposarvi Cipro o, più verosimilmente, avendola sposata a Roma, dopo la nascita di uno o due figli, trovatosi in difficoltà finanziarie, ne fosse fuggito per trasferirsi prima in Giudea e poi a Malatha in Idumea. In realtà un'esegesi attenta dei testi di Giuseppe Flavio riguardanti i matrimoni contratti dai figli di Aristobulo, di cui faceva parte anche Agrippa, ci permette di dedurre che questi si sposarono non solo secondo le norme della tradizione ebraica, ma soprattutto seguendo le consuetudini matrimoniali in uso tra i membri della famiglia erodiana caratterizzate, come vedremo, da una connotazione per noi assai importante, e cioè la precocità delle nozze.

A questo proposito lo studio condotto da I. J. Moen³¹⁵ sui matrimoni e i divorzi nella famiglia erodiana, utilizzando in gran parte i dati forniti dalle ricerche di C. K. Hanson³¹⁶, ci fornisce alcuni elementi di estremo interesse.

³¹² Una conferma indiretta di quest'ultima data riferita a Drusilla si evince dall'osservare che il nome dell'ultima figlia di Agrippa è legato a quello dell'omonima sorella di Caligola morta il 10 giugno del 38 d.C. e amatissima dall'imperatore. Pertanto è da ritenere che Agrippa, dopo il 10 giugno 38, chiamò sua figlia con lo stesso nome, così come fece Caligola stesso con la sua unica figlia Giulia Drusilla nata nell'estate del 39 e morta il 24 gennaio del 41 d.C.. Cfr. Keaveney, Arthur. “Caligula: A Biography. By Aloys Winterling. Translated by Deborah Lucas Schneider, Glenn W. Most, and Paul Psounis. Berkeley, CA, University of California Press, 2011, p.105.

³¹³ Cfr. Hoehner, Harold W. *Herod Antipas. A contemporary of Jesus Christ*, Vol. 17. Zondervan, 1972. pp. 128-131.

³¹⁴ Schwartz, Daniel R. *Agrippa I: The Last King of Judaea*. Texte und Studien zum antiken Judentum 23. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1990, p. 47.

³¹⁵ Moen, Ingrid Johanne. *Marriage and Divorce in the Herodian Family: A Case Study of Diversity in Late Second Temple Judaism*. Diss. Duke University, 2009. L'autrice, in contrasto con l'opinione di molti studiosi che, notando le disparità tra le disposizioni della legge rabbinica ed il comportamento della famiglia di Erode il Grande, hanno tradizionalmente descritto l'impegno della famiglia verso il giudaismo come fiacco, sostiene che il comportamento reale degli ebrei in generale, e le loro pratiche coniugali in particolare, erano in gran parte in accordo con una delle formulazioni della legge ebraica in circolazione nei primi secoli a.C. e d.C..

³¹⁶ Hanson, Kenneth C. “The Herodians and Mediterranean Kinship: Part I: Genealogy and Descent,” *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989): 75-84; Id., “The Herodians and Mediterranean Kinship: Part II: Marriage and Divorce” *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989): 142-151; Id., “The Herodians and Mediterranean Kinship: Part III: Economics,” *Biblical Theology Bulletin* 20 (1990): 10-21.

In primo luogo dalle sue analisi emerge che i membri della famiglia di Erode non sono mai rifuggiti dal matrimonio. Dei settantotto Erodiani nominati da Giuseppe Flavio nella sua epica multi-generazionale della famiglia reale, risulta che solo cinque maschi e una femmina sono rimasti celibi per tutta la vita³¹⁷. Al contrario, tra i quarantotto Erodiani di cui è accertato lo stato coniugale, quattordici, cioè il 29 per cento, si sono sposati più di una volta. Inoltre, a causa della natura selettiva delle vicende narrate da Giuseppe, è certo che molti più Erodiani sposati hanno contratto nuove nozze, come suggeriscono gli schemi genealogici dell'Hanson. Data la propensione dei membri della famiglia reale ebraica a risposarsi, la maggior parte dei restanti Erodiani menzionati negli scritti Giuseppe Flavio, il cui stato civile non è specificato, si può ritenere che siano o deceduti prima di aver raggiunto la maggiore età, o alternativamente che Giuseppe non ne avesse conosciuto la storia personale.

Dallo studio della Moen emerge anche che i membri della famiglia erodiana non solo si sposarono spesso, ma contrassero i loro matrimoni ad un'età assai precoce. Nella maggior parte dei casi il patriarca della famiglia ha trovato i partners coniugali futuri dei propri rampolli mentre questi erano ancora bambini (Guerra 1,557; Ant. 17,13; 18,134; 20,140)³¹⁸. Nell'eventualità di un fidanzamento deciso durante l'infanzia, il momento del matrimonio coincide generalmente con la maturità sessuale della futura moglie. Così, ad esempio, Erode il Grande il quale, fidanzatosi con Mariamne mentre questa era ancora minorenni, non si unì a lei in matrimonio fino al raggiungimento della maggiore età della sposa (cfr. Guerra 1,241. 264. 344). In maniera analoga, descrivendo le vicende matrimoniali dei due fratelli di Agrippa, Erode e Aristobulo, che Erode il Grande, loro nonno, aveva promessi in matrimonio fin da bambini, Giuseppe Flavio scrive che questi “raggiunta l'età, si sposarono”(ἡβήσαντες δ' ἄγονται) (Ant. 18,134)³¹⁹.

L'età della maturità sessuale era presumibilmente di alcuni anni più tarda rispetto all'epoca moderna, afferma la Moen, ma sebbene non vi siano dati certi, al di fuori della famiglia reale, per l'età del primo matrimonio tra gli ebrei durante l'epoca del Secondo Tempio, prove circostanziali suggeriscono che gli Erodiani si siano sposati ben prima dei membri delle altre élite giudaiche³²⁰. Filone d'Alessandria, ad esempio, suggerisce che gli uomini dovrebbero sposarsi ad un'età tra i 28 e i 35 anni, e Giuseppe Flavio, nella sua autobiografia, rivela che aveva circa 30 anni al tempo del suo primo matrimonio (Philo Judaeus, *De opificio mundi* 103, Giuseppe Flavio, *Vita* 415-416)³²¹.

³¹⁷ L'unica donna che Flavio Giuseppe specifica sia rimasta sola per tutta la vita è Jotape la figlia sordomuta di Aristobulo e Jotape (Ant. 18,135). Tra gli uomini possiamo annoverare Agrippa II, il figlio primogenito di Agrippa e Cipro.

³¹⁸ Anche la letteratura tannaitica, in molti dei suoi racconti, incoraggia i fidanzamenti durante l'infanzia suggerendo che questi tipi di accordi coniugali non erano limitati alle famiglie reali. Cfr. Kokkinos, Nikos. *The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 30. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p.21; Satlow, Michael L. *Jewish Marriage in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2001, pp. 104-105 e 107.

³¹⁹ Malgrado Flavio Giuseppe non ci dica se Berenice, una delle figlie di Agrippa e delle pronipoti di Erode il Grande, fosse fidanzata fin da bambina, la sua storia matrimoniale evidenzia tuttavia il modello di nozze precoci che era stato seguito al momento del primo matrimonio. Doveva essere tra i tredici e i quattordici anni quando sposò la prima volta (si sarebbe risposata tre volte), dal momento che a poco meno di sedici anni era già vedova e risposata (Ant. 19,276-277. 354).

³²⁰ Satlow, Michael L. *Jewish Marriage in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 107; Kraemer, Ross S. “Typical and Atypical Jewish Family Dynamics: The Cases of Babatha and Berenice.” Pages 130-156 in *Early Christian Families in Context*. Edited by David Balch and Cynthia Osiek. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, pp. 140-141.

³²¹ Secondo *Vita* 5, Giuseppe è nato nel 37 o 38 d.C. e il suo primo matrimonio ha avuto luogo per volere di Vespasiano durante la guerra con Roma intorno all'anno 70 d.C., quando Giuseppe era sulla trentina (Flavio Giuseppe, *Vita* 415-416). Spesso i giovani appartenenti alle élite giudaiche, come Giuseppe, si sono sposati intorno ai trent'anni avendo dedicato un lungo periodo di tempo alla propria formazione soprattutto filosofica (*Vita* 9-12). Flavio Giuseppe non ci dice l'età della sua sposa, ma Kraemer sostiene che doveva essere piuttosto giovane se Giuseppe la descrive come una παρθένος (Kraemer, “Typical and Atypical”, 141-142).

In ambito romano, i dati sull'età della sposa o dello sposo, al loro primo matrimonio, sono meglio definiti. Prove da autori e storici antichi suggeriscono che tra i romani delle elite al di fuori della casa imperiale, il matrimonio si contraeva in genere verso la tarda adolescenza, con gli uomini, aventi in media dai cinque ai dieci anni in più delle donne: in accordo quindi con il punto di vista di Filone e Giuseppe Flavio. I membri della famiglia imperiale romana, tuttavia, si sposavano molto più precocemente, vale a dire, ad età simili a quelle degli Erodiani (Cor. Nepote, *Attico* 19.20), e le ragioni per anticipare il matrimonio hanno a che fare, senza dubbio, con l'importanza economica e sociale delle famiglie imperiali³²².

9.8 Anche l'espressione usata da Giuseppe Flavio, “ἡβήσαντες δ' ἄγονται”, che nell'edizione delle *Antichità Giudaiche* curata da Luigi Moraldi è tradotta in modo molto generico con “raggiunta l'età”, ci aiuta a comprendere meglio a quale specifica fascia di età egli si stesse riferendo. Diciamo subito che, ad esempio, le traduzioni inglesi del Whiston³²³ e del Feldman³²⁴ sono, in questo caso, assai più aderenti al testo di Giuseppe; essi infatti traducono rispettivamente: “when they were arrived at years of puberty” e “When they reached adolescence” lasciando così intendere in maniera precisa il concetto sotteso al termine ἡβήσαντες. Questa espressione greca infatti, più che indicare un'età precisa, indica piuttosto un periodo che, a partire dal riconoscimento fisiologico della ἡβη, cioè della “pubertà”, andava, a secondo delle interpretazioni, dai 14 ai 25 anni. In questa fase della vita, al di là del linguaggio giuridico, si parlava semplicemente di παῖδες ἡβήσαντες “ragazzi pubescenti”, tra i quali i più rilevanti socialmente erano gli ἡβήσαντες che avevano superato i 18 anni e che quindi avevano acquistato la cittadinanza effettiva³²⁵.

Questa concezione proveniente dalla tradizione greca, coincide sostanzialmente con quanto affermano le fonti bibliche riguardo l'età della maturità legale. Joseph Fleishman³²⁶, che ha studiato specificamente questo argomento, ha potuto infatti appurare che: a) la Legge biblica distingue nettamente il minore dall'adulto; b) l'insorgenza della maturità legale, la *legitima aetas*, inizia nei primi anni della seconda decade della vita di un bambino con la comparsa dei segni della maturità sessuale; ma che comunque, c) solo i venti anni sono stati considerati l'età della piena maturità legale, della *piena pubertas*. È in questa fase di piena maturità che il giovane sceglie il suo modo di vita e i propri interessi, prende parte negli affari del padre, e si preoccupa del destino degli altri prendendo decisioni sulla base di un'adeguata riflessione e di una comprensione profonda. Inoltre è sempre in questa fase che un giovane ha la piena capacità legale di compiere atti che hanno validità nella sfera del diritto di famiglia: egli può sposarsi, agire in sede giudiziaria per difendere i propri diritti ereditari e osservare gli obblighi nei confronti dei suoi parenti legali.

³²² Moen, Ingrid Johanne. *Marriage and Divorce*, cit., pp.152-154.

³²³ Josephus, Flavius. “The Antiquities of the Jews, trans.” *William Whiston. London, nd (1950)*. (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0146>, URL cons. 06/04/2015).

³²⁴ Flavio, Giuseppe. “Antiquitates Judaicae.” *Feldman LH (a cura di), Josephus in Nine Volumes, IX vol.: Jewish Antiquities, Books XVIII-XX. General Index to Volumes I-IX (1926)*.

³²⁵ Per una discussione dettagliata su questo argomento, a partire in particolare dall'espressione “ἐπιδιετέες ἡβῆσαι”, consultare: Labarbe, J. 1957. *La loi navale de Themistocle*. Paris, pp. 67-75; Pélékidis, C. 1962. *Histoire de l'éphébie attique: des origines à 31 avant Jésus-Christ*. Paris, pp. 51-60; cfr. anche Musti, D. “La teoria delle Età e i passaggi di status in Solone. Per un inquadramento socio-antropologico della teoria dei settennii nel pensiero antico”, in: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité T. 102, N°1. 1990*. pp. 11-35.

³²⁶ Fleishman, Joseph. “The age of legal maturity in biblical law.” *The Journal of the Ancient Near Eastern Society* 21 (1992): 35-48. L'autore afferma inoltre che non ci sono prove chiare nella Bibbia che un bambino avesse una capacità legale all'inizio del secondo decennio della sua vita. Tuttavia ritiene che, dai dati presenti nelle fonti bibliche ed extra-bibliche da lui trattate, si possa concludere che anche un bambino sviluppava una certa capacità legale da quando i segni di maturità sessuale cominciavano ad apparire all'inizio del secondo decennio; e suggerisce che dal momento in cui venivano osservati questi segni, la personalità legale del bambino si sviluppava gradualmente, per giungere, entro la fine della seconda decade, alla *piena pubertas*, cioè alla piena capacità legale.

Tutto ciò trova riscontro anche nella letteratura extra-biblica riguardante il matrimonio visto come la risposta adeguata a quel primo comandamento che l'Eterno aveva dato al primo uomo e alla prima donna: "Crescite e moltiplicatevi" (Gn. 1,28). Cosa che faceva dire ad un rabbino "Uno scapolo non è veramente un uomo"³²⁷. Da qui l'esigenza di non dilazionare eccessivamente il momento delle nozze. Per molti rabbini l'età di diciotto anni era quella più conveniente per gli uomini. Si consigliava ai padri di sposare i figli "mentre ancora tenevano loro la mano sul collo". I dottori di manica più larga ammettevano che si potessero aspettare i ventiquattro anni per prendere moglie, ma i più austeri assicuravano che "il Santo Unico – che sia benedetto !- malediceva l'uomo che a vent'anni non era ancora sposato"³²⁸.

9.9 Tutte queste considerazioni ci permettono di inferire ragionevolmente che anche Agrippa, al pari dei suoi fratelli Erode di Calcide ed Aristobulo, "raggiunta l'età", si sposò regolarmente, secondo le migliori tradizioni in uso nella famiglia erodiana. Al momento delle nozze, con ogni probabilità, egli doveva avere tra i diciotto e i venti anni circa, e quindi, essendo nato nel 11/10 a.C., il matrimonio sarà stato celebrato tra il 7/10 d.C.. A questa data Cipro doveva aver raggiunto la sua maturità sia sessuale che legale e quindi essere una fanciulla di circa tredici anni, nata verosimilmente intorno al 6/3 a.C., con una differenza di età con Agrippa tra i cinque e gli otto anni, cosa normalissima tra cugini di primo grado. Questa ricostruzione, a carattere soltanto ipotetico, trova però ottimi riscontri in alcuni elementi circostanziali deducibili dalla narrazione di Giuseppe Flavio, in particolare riguardo la maturità psicologica dimostrata da Cipro fin dal suo primo apparire al fianco di Agrippa, e alle sue possibilità economiche. Di fronte alla depressione autodistruttiva del marito, descritta in *Ant.* 18,147-148, essa appare infatti salda ed equilibrata, per nulla incline allo scoraggiamento; conosce ed è capace di cogliere l'interiorità di Agrippa, "lesse nei suoi pensieri"; è in grado di mettere in atto ogni tentativo per aiutarlo, "studiava ogni via"; è autorevole e colta, "scrisse ad Erodiade"; sa assumersi le proprie responsabilità, "Tu vedi, le diceva, quanta cura ho di sollevare in ogni modo il marito"; può e sa disporre liberamente del proprio patrimonio, "le mie risorse". Tutti elementi che denotano una maturità non da fanciulla, ma da donna adulta ed esperta della vita. Una maturità che trova riscontro anche dal punto di vista affettivo e che non mancherà di sorprendere, nel 32 d.C., l'alabarca Alessandro tanto da lasciarlo stupito "dell'amore di lei verso suo marito e di tante altre sue buone qualità" (*Ant.* 18,159). Un amore che peraltro doveva essere anche corrisposto vista l'assoluta mancanza di qualsiasi notizia di eventuali adulteri o dissapori tra lei ed Agrippa: a testimonianza quindi di un matrimonio e di un rapporto di coppia non recente, ma adulto e saldamente fondato. Vi sono dunque buoni elementi per concludere che il matrimonio tra Agrippa e Cipro risalga a ben prima del trasferimento in Palestina che abbiamo datato al 24 dC circa. Anzi vi sono ottime ragioni per credere con J. Donaldson³²⁹ che la promotrice delle nozze fosse proprio Berenice (morta ante 23 d.C.) la madre di Agrippa, che in questo modo aveva unito con un doppio nodo l'elemento idumeo ed asmoneo della stirpe erodiana.

³²⁷ Citato in Daniel-Rops, *La vita quotidiana in Palestina al tempo di Gesù*, Mondadori, Milano, 1986, p. 35.

³²⁸ Cfr. Daniel-Rops, *La vita quotidiana in Palestina*, cit., pp.35-38. J. Preuss da parte sua, confermando questi dati, scrive che: "In the Mishnah, the normal age for marriage for a man is considered to be the eighteenth year of life; later, however, some Sages extended the upper limit to twenty years or to twenty-four years. In even later times, one is taught, according to the "usage of the world" (noheg she'beolam), to marry at age thirty or forty. This occurred under the heavy burden of those times in Palestine when the economic conditions and the religious persecutions under Diocletian made independence very difficult". Cfr. J. Preuss, *Biblical and Talmudic medicine*. Jason Aronson, Incorporated, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford 2004, pp.451s.

³²⁹ "This marriage was not particularly remarkable and was probably arranged by his mother, linking him doubly to the powerful Idumean and Hasmonean elements of the family", Donaldson, James, Windsor, "Herodian marriage and the construction of identity". *A thesis submitted for the degree of Master of Philosophy at The University of Queensland in 2014*, School of History, Philosophy, Religion and Classics,(2014), p. 94.

Non si deve infatti dimenticare la prudenza e l'oculatazza di Berenice nel gestire sia le proprie risorse finanziarie che nel promuovere gli interessi del proprio figlio (cfr. *Ant.* 18,143-144); sicché non pare credibile che avesse trascurato di provvedere per tempo anche al suo matrimonio. A questo riguardo, una notizia riportata in *Ant.* 17,220 ci permette anche d'intravedere le circostanze iniziali in cui maturò questa operazione. Giuseppe Flavio narra infatti che in occasione del viaggio a Roma che Archelao intraprese nel 4 a.C. con lo scopo di ottenere da Augusto l'investitura regale, *“andò con lui anche Salome, sorella di Erode, portando con sé la sua famiglia e molti congiunti, in apparenza per aiutare Archelao a ottenere il trono, ma in realtà per schierarsi contro di lui, in particolare per protestare contro quanto aveva fatto nel tempio.”* Questa notizia riprende sintetizzandola un'affermazione che in *Guerra* 2,15 è resa in modo assai più esplicito: *“Si misero in viaggio anche Salome coi suoi figli, nonché i nipoti e i generi del defunto re (Erode il Grande ndr), apparentemente per aiutare Archelao ad ottenere la successione, ma in realtà con l'intenzione di metterlo sotto accusa per la violenta repressione dei disordini nel tempio.”*

Considerando che Erode ebbe cinque figlie: due, Salampsio³³⁰ e Cipro³³¹, da Mariamne l'asmonea, sposate rispettivamente con Fasaele³³² e Antipatro³³³ (il figlio di Salome, sorella di Erode); Olimpia³³⁴, figlia di Maltace la samaritana, che fu moglie di Giuseppe figlio di Giuseppe fratello di Erode; Rossane (o Roxana) da Phaedra; e Salome da Elpis³³⁵, queste due ultime ancora nubili alla morte di Erode (saranno date in sposo da Cesare Augusto ai figli di Ferora³³⁶); ne consegue che i generi di Erode il Grande che seguirono Salome a Roma furono soltanto tre: Antipatro, che era anche figlio di Salome, sposato con Cipro (da non confondere con la moglie di Agrippa); Fasaele sposato con Salampsio e Giuseppe sposato con Olimpia. Ora noi sappiamo con certezza che Berenice, con i suoi figli Erode, Agrippa, Aristobulo, Erodiade e Mariammme, non fecero ritorno in Palestina, ma si stabilirono definitivamente a Roma³³⁷, ma abbiamo motivo per ritenere che anche le tre altre coppie citate rimasero con lei nella capitale dell'impero. Infatti troviamo Mariamme, la figlia di Giuseppe e Olimpia, che sposa Erode di Calcide (*Ant.* 18,134); Cipro, la figlia di Antipatro e Cipro, che sposa Alessa detto Elcia (*Ant.* 18,138) colui che ritroveremo a fianco di Aristobulo, l'altro fratello di Agrippa, in *Ant.* 18,273 e poi di Erode di Calcide in *Ant.* 19,353; e infine Cipro, la figlia di Fasaele e Salampsio, che sposa Agrippa (*Ant.* 18,131). E' dunque a Roma, dove verosimilmente già risiedevano, che maturarono le condizioni che porteranno Agrippa e Cipro, una volta *“raggiunta l'età”*, a celebrare il loro matrimonio.

9.10 Tutto ciò sul piano storico non è irrilevante, ma comporta delle conseguenze assai significative: ne deriva infatti che al momento della nascita del suo primo figlio, Cipro ha un'età non più giovanissima, tra i 30/34 anni ed è sposata da circa 17/21 anni. Inoltre, da un punto di vista ginecologico, la sua vita sessuale di donna adulta appare divisa nettamente in due periodi ben differenziati: il primo, tra i 13 e i 30/34 anni, caratterizzato da quella che i medici chiamano *“infertilità primaria”*³³⁸; il secondo, nel periodo dal 27/28 d.C. al 38/39 d.C., e quindi dai 30/34 anni ai 41/45 anni, con cinque gravidanze portate regolarmente a termine, ma tutte in un'età ad alto

³³⁰ Antichità Giudaiche 18,130; Guerra Giudaica 1,435.563.

³³¹ Antichità Giudaiche 18,130; Guerra Giudaica 1,435.563.

³³² Antichità Giudaiche 17,22.

³³³ Antichità Giudaiche 17,22.

³³⁴ Antichità Giudaiche 17,20; Guerra Giudaica 1,562

³³⁵ Antichità Giudaiche 17,21; Guerra Giudaica 1,563.

³³⁶ Guerra Giudaica 2,99.

³³⁷ Cfr. Antichità Giudaiche 18,143-145.

³³⁸ L'infertilità viene distinta in primaria, nel caso la coppia non abbia mai concepito, e secondaria se in passato vi è stato un periodo di accertata fertilità. Cfr. Robert E. Rothenberg, M.D., F.A.C.S., *Enciclopedia Medica Garzanti*, Garzanti, Milano, 1975, p. 361.

rischio per la puerpera e normalmente a bassa fecondità. Per cogliere in modo più adeguato l'anomalia di questa situazione basterà confrontarla con l'esperienza di Erodiade, cugina di primo grado di Cipro. Gli studiosi pongono la data di nascita di Erodiade intorno all'8 a.C., circa un anno prima della morte di suo padre Aristobulo, giustiziato nel 7 a.C. da Erode il Grande. Dal suo primo matrimonio con Erode Filippo abbiamo notizia di un'unica figlia Salome: la ragazza che danzerà in occasione del tragico banchetto durante il quale verrà decapitato Giovanni Battista. Sia Matteo che Marco utilizzano per Salome la parola greca κοράσιον che significa fanciulla ed indica un'adolescente che non ha ancora raggiunta l'età per il matrimonio. Matteo (9,24-25) e Marco(5,41-42) chiamano infatti κοράσιον la figlia di Giairo che, come sappiamo dai vangeli aveva soltanto dodici anni (Luca 8,42). Ora, poiché la morte di Giovanni, secondo la cronologia tradizionale, è posta nel 29 d.C., ne consegue che Salome deve essere nata intorno al 17 d.C., quando sua madre Erodiade aveva 25 anni circa ed era sposata probabilmente da almeno 12 anni³³⁹. Dunque, per quanto ci è dato sapere, anche la prima gravidanza di Erodiade è preceduta da un periodo relativamente lungo di infertilità primaria, ma con due notevoli differenze: la prima è che la nascita di Salome si pone nel periodo normalmente di massima fecondità di una donna; la seconda è che ad essa segue un lungo e per ciò che possiamo dedurre dalle fonti, definitivo periodo d'infertilità. Si tratta dunque, nel caso di Erodiade, di un normale episodio di "infertilità secondaria", legato senz'altro a quei fattori biologici per i quali il culmine della fecondità femminile si raggiunge verso i 20-24 anni, dopo i quali inizia una lenta ma costante riduzione, che diventa più rapida dopo i 38-40 anni³⁴⁰. Del tutto diverso è invece il caso di Cipro che, rispetto a quello di Erodiade, si presenta non solo in perfetta antitesi, ma con un grado di anomalia relativa che gli studi più recenti sulla fertilità femminile fanno emergere in maniera ancora più eclatante.

9.11 Questi studi mostrano infatti che la fertilità femminile è strettamente correlata all'età riproduttiva ed è seriamente compromessa già prima dell'esordio delle irregolarità mestruali che precedono la menopausa. Essa dipende dalla riduzione irreversibile della quantità e della qualità degli ovociti presenti nelle ovaie. Con il passare degli anni, il numero di ovociti nelle ovaie declina per un processo naturale (atresia). La quantità massima di ovociti (6-7 milioni) è presente nel feto femminile intorno alla 20ma settimana di gestazione. Già alla nascita, però, la bambina ha una quantità di ovociti nettamente inferiore (1-2 milioni), quantità che diverrà di 300/5000 mila alla pubertà, di 25 mila all'età di 37 anni, e infine di soli 1.000 ovociti all'età di 51 anni (età media dell'esordio della menopausa).

La fecondità (cioè la possibilità di concepire per ciclo mestruale) subisce un primo calo significativo, anche se graduale, già intorno ai 32 anni, e un secondo più rapido declino dopo i 37 anni (il che riflette una diminuzione della qualità degli ovociti e un aumento dei livelli sanguigni dell'ormone follicolo stimolante -FSH). I meccanismi biologici sono ancora poco conosciuti, ma sembrano riguardare diversi fattori codificati dai geni presenti sul cromosoma X e sugli altri cromosomi. L'età in se stessa ha un impatto negativo sulla fertilità, indipendentemente dai fattori socio- economici. Questo dato è confermato dai dati relativi a popolazioni di epoche diverse dalla nostra (come le popolazioni europee dei secoli scorsi), in cui non era diffuso l'uso di metodi contraccettivi efficaci. I dati raccolti suggeriscono che il tasso di fertilità diminuisce con l'aumentare dell'età delle donne. Occorre tener presente, però, che anche la frequenza dei rapporti

³³⁹ Ne consegue che, curiosamente, l'anno di nascita di Salome coincide con quello dell'insorgenza della malattia dell'emorroissa.

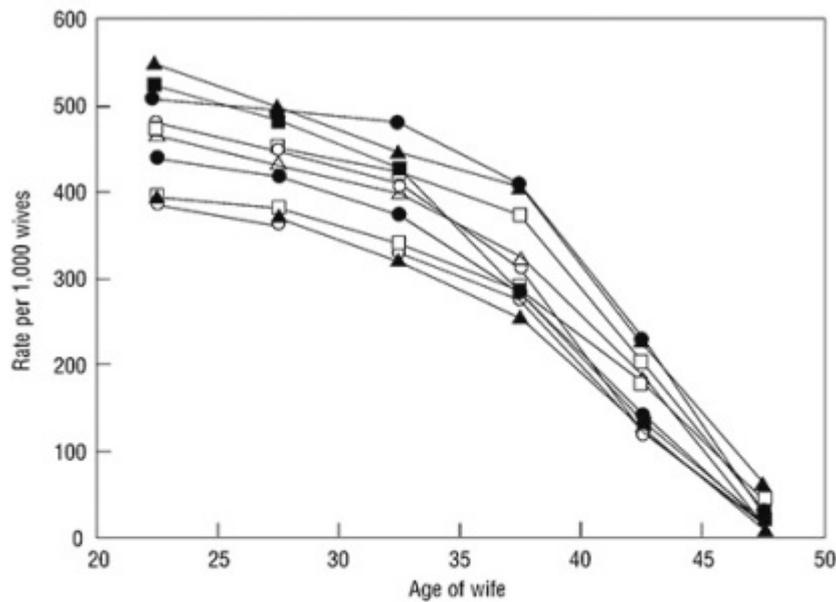
³⁴⁰ L'età superiore ai 40 anni può rappresentare da sola la causa primaria della infertilità. Questo è vero per tutte le donne, è determinato geneticamente ed è legato al fatto che ogni donna, al momento della nascita, ha già formato il suo cosiddetto "patrimonio" follicolare (e quindi di ovociti) che utilizzerà poi durante la vita. Con l'avanzare dell'età, da un lato si riduce progressivamente il numero ovociti disponibili, dall'altro essi vanno incontro ad un ineluttabile invecchiamento con conseguente diminuzione della loro qualità. Cfr. L. Gianaroli, A.P. Ferraretti, *Infertilità di coppia*, n.1, SISMeR, Società Italiana di Studi di Medicina della Riproduzione, Bologna, 2014, p. 15.

sessuali tende a ridursi con l'età e questo fattore ha statisticamente una certa rilevanza. Uno studio francese divenuto ormai un classico della letteratura scientifica sull'argomento è tuttavia riuscito a separare i due fattori (comportamento sessuale e età) dimostrando in modo inequivocabile l'impatto dell'età femminile sull'infertilità.

Con l'età aumenta il rischio di disordini che possono compromettere la fertilità come i fibromi, problemi alle tube, endometriosi. Le donne che hanno già subito operazioni alle ovaie, chemioterapie, radioterapie o che hanno avuto una grave endometriosi, una infezione pelvica, che hanno fumato o hanno una storia familiare di donne con menopausa precoce, possono correre più rischi di un declino prematuro del loro patrimonio ovarico (la cosiddetta riserva ovarica). Inoltre, il declino della fertilità dovuto all'età femminile è accompagnato da un significativo aumento di aneuploidie (cioè anomalie, per eccesso o per difetto, nel numero di cromosomi), tra cui la più frequente è la trisomia, e di aborti spontanei³⁴¹.

In questa prospettiva, se confrontiamo i dati percentuali della fertilità femminile in funzione dell'età, con il caso di Cipro che, tra i 30/34 anni e i 41/45 anni, porta a termine regolarmente ben cinque gravidanze, precedute da una condizione di infertilità di lunga durata, che di per se comporta una prognosi riproduttiva sfavorevole, ecco allora che l'anomalia emerge in modo veramente clamoroso.

³⁴¹ Cfr. Practice Committee of the American Society for Reproductive Medicine. "Age-related fertility decline: a committee opinion." *fertility and Sterility* 90.5 (2008), pp. 486-487.



Marital fertility rates by 5-year age groups. The ten populations (in descending order at age 20-24 years) are Hutterites, marriages in 1921-1930 (▲); Geneva bourgeoisie, husbands born in 1600-1649 (■); Canada, marriages in 1700-1730 (●); Normandy marriages in 1760-90 (○); Hutterites, marriages before 1921 (□); Tunis, marriages of Europeans 1840-1859 (△); Normandy, marriages in 1674-1742 (●); Norway, marriages in 1874-1876 (□); Iran, village marriages in 1940-1950 (▲); Geneva bourgeoisie, husbands born before 1600 (○). From Menken J, Trussell J, Larsen U. Age and fertility. *Science* 1986;233:1389-94. Reprinted with permission from AAAS.

Fig.2. Fertilità correlata all'età³⁴²

³⁴²Tratto da: ACOG and ASRM. *Age-related fertility decline*. *FertilSteril* 2008.

CAPITOLO 10

Cipro: l'infertilità primaria

Premessa

10.1 Nel quadro di riferimento offertoci dai matrimoni (e dai divorzi) dei membri della dinastia erodiana, abbiamo potuto appurare che anche Agrippa e Cipro seguirono le consuetudini del loro gruppo parentale. In particolare abbiamo visto come, al momento della nascita del loro primo figlio, Cipro avesse un'età compresa tra i 30/34 anni e fosse già sposata da circa 17/21 anni: un lungo periodo di sterilità che non mancò certamente di produrre i suoi dolorosi effetti sulla vita intima e di relazione di questa donna.

Tuttavia ciò che ci interessa comprendere non è tanto cosa ciò significasse sul piano psicologico, sia individuale che di coppia, e quali drammatiche prospettive si aprissero, soprattutto per una ragazza ebrea, sul piano religioso e sociale, bensì quali cause possano aver prodotto in Cipro una *infertilità primaria* di circa venti anni.

Sintetizzeremo quanto la ricerca scientifica e l'esperienza clinica in campo medico ha potuto accertare su questo tema, utilizzando la competenza (e le parole) della Dr.ssa Stefania Luppi, dell'IRCCS pediatrico Burlo Garofolo di Trieste³⁴³, integrandola con i dati on-line offerti dal Ministero della Salute³⁴⁴ (ivi compresi quelli del Consiglio Superiore di Sanità).

Infertilità e sterilità

10,2 La specie umana si distingue biologicamente per una bassa fertilità. Ad ogni ciclo mestruale, infatti, una coppia al massimo della propria capacità riproduttiva ha circa il 30% di possibilità di concepire. L'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) e l'American Fertility Society sottolineano la distinzione tra infertilità e sterilità³⁴⁵. Una coppia è da considerarsi infertile quando non è in grado di concepire e di avere un bambino dopo un anno o più di rapporti sessuali regolari volutamente fecondi; viceversa, è da considerarsi sterile quella coppia nella quale uno o entrambi i coniugi sono affetti da una condizione fisica permanente che rappresenta un ostacolo alla

³⁴³ Luppi, S., *Valutazione di parametri nemaspermici nell'infertilità di coppia mediante citometria a flusso*, Tesi di dottorato, XXIII Ciclo del Dottorato di Ricerca in medicina materno-infantile, pediatria dello sviluppo e dell'educazione, perinatologia, Università degli studi di Trieste, Anno Accademico 2009/2010, pp. 10-15.

³⁴⁴ Ministero della Salute, (Direzione generale della prevenzione sanitaria), *Contributo del "tavolo consultivo in materia di tutela e conoscenza della fertilità e prevenzione delle cause di infertilità" per il piano nazionale per la fertilità*, Roma, 2014. (<https://www.agite.eu/images/PDF/TavoloConsulFertil.pdf> URL consultato il 25/08/2019); Ministero della Salute, *Diagnosi di infertilità femminile*.

(<http://www.salute.gov.it/portale/fertility/dettaglioContenutiFertility.jsp?lingua=italiano&id=4566&area=fertilita&menu=medicina> URL consultato il 25/08/2019).

³⁴⁵ (<http://www.who.com>, <http://www.ministerodellasalute.it>, <http://www.iss.it>); cfr. Templeton, Allan. "Infertility and the establishment of pregnancy—overview." *British medical bulletin* 56.3 (2000): 577-587; World Health Organization. *WHO laboratory manual for the examination of human semen and sperm-cervical mucus interaction*. Cambridge University Press, 1999.

fecondazione, la cui conseguenza è un'assoluta mancanza della capacità riproduttiva. Nell'accezione contemporanea il termine sterilità si riferisce quindi ad una condizione più grave e comunque assoluta di infertilità riguardante la coppia e non il singolo membro di essa. Pur essendo la sterilità un problema che esiste in ogni parte del mondo, i rilievi epidemiologici che ne quantizzano l'incidenza nei vari paesi non sono univoci. Si ritiene che nella popolazione generale un'infertilità persistente affligga il 7-8% di tutte le coppie. Secondo alcuni dati dell'OMS nei paesi occidentali il tasso di sterilità tra le coppie in età potenzialmente fertile risulta tra il 15% e il 20%; in particolare in Europa la prevalenza è del 15%, in altri termini colpisce una coppia su sette. La percentuale di coppie che si rivolgono ai centri per la Procreazione Medicalmente Assistita (PMA) è del 4-17%. Alla fine del loro periodo riproduttivo il 3-4% di tutte le coppie non riesce ad avere figli.

Cause di infertilità e sterilità

10.3 A differenza di altre condizioni patologiche in cui è noto l'agente eziologico, l'infertilità è espressione di fattori maschili e/o femminili diversi, spesso asintomatici da un punto di vista clinico. L'infertilità viene distinta in primaria, nel caso la coppia non abbia mai concepito, e secondaria se in passato vi è stato un periodo di accertata fertilità. Esistono diversi fattori che predispongono alla difficoltà di ottenere un concepimento.

– L'età. Esiste una forte associazione tra la scarsa fertilità e l'aumento dell'età dei due partners. In particolare, oltre i 35 anni di età della donna la possibilità di concepimento non supera il 20% e cala ulteriormente al 10% oltre i 40. Il declino della fertilità femminile correlato all'età può anche essere dovuto ad un costante calo della riserva di ovociti a livello ovarico. Recenti evidenze mostrano inoltre che anche la fertilità maschile subisce una diminuzione legata all'età. Inoltre difetti genetici a carico degli spermatozoi e degli ovociti, che possono diminuire la funzionalità dei gameti e dello sviluppo embrionario, aumentano con l'età. Il declino nella probabilità di concepimento spontaneo delle coppie si riflette anche nei risultati ottenibili da tecniche di fecondazione assistita.

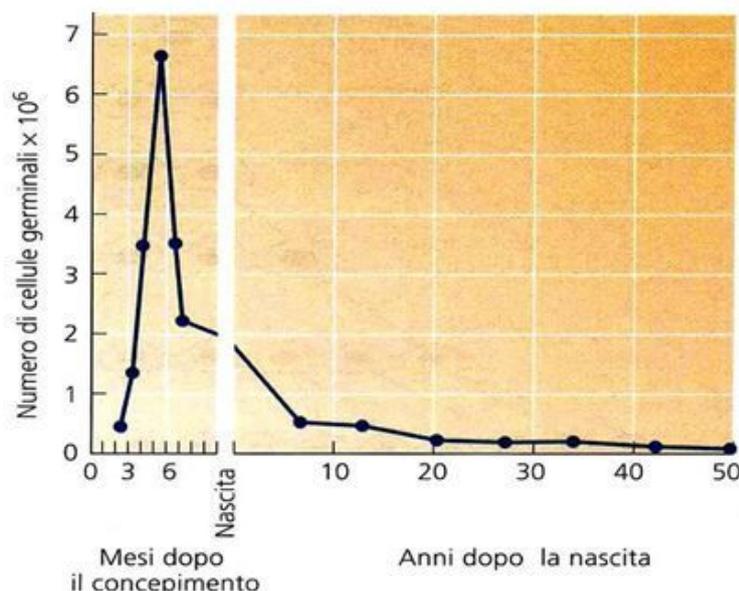


Tabella 1: numero di ovociti nel ciclo vitale di una donna

– La durata dell’infertilità. Coppie con una condizione di infertilità di lunga durata hanno una prognosi riproduttiva sfavorevole. Questo criterio seleziona la prognosi riproduttiva della coppia a prescindere dalla diagnosi di sterilità. È importante dunque stabilire da quanto tempo la coppia ha incominciato ad avere rapporti sessuali miranti ad ottenere una gravidanza. In genere, circa l’85% delle coppie concepisce spontaneamente dopo un anno; se il periodo di infertilità è di durata inferiore a 3 anni, la probabilità di concepimento per una coppia è 1,7 volte maggiore rispetto a coppie infertili da periodi superiori. In caso di infertilità da cause inspiegate, di durata superiore ai tre anni, la possibilità di concepimento per ciascun ciclo sono del 3%. In caso di infertilità secondaria, la probabilità di concepimento è comunque superiore rispetto a quella di coppie con infertilità primaria.

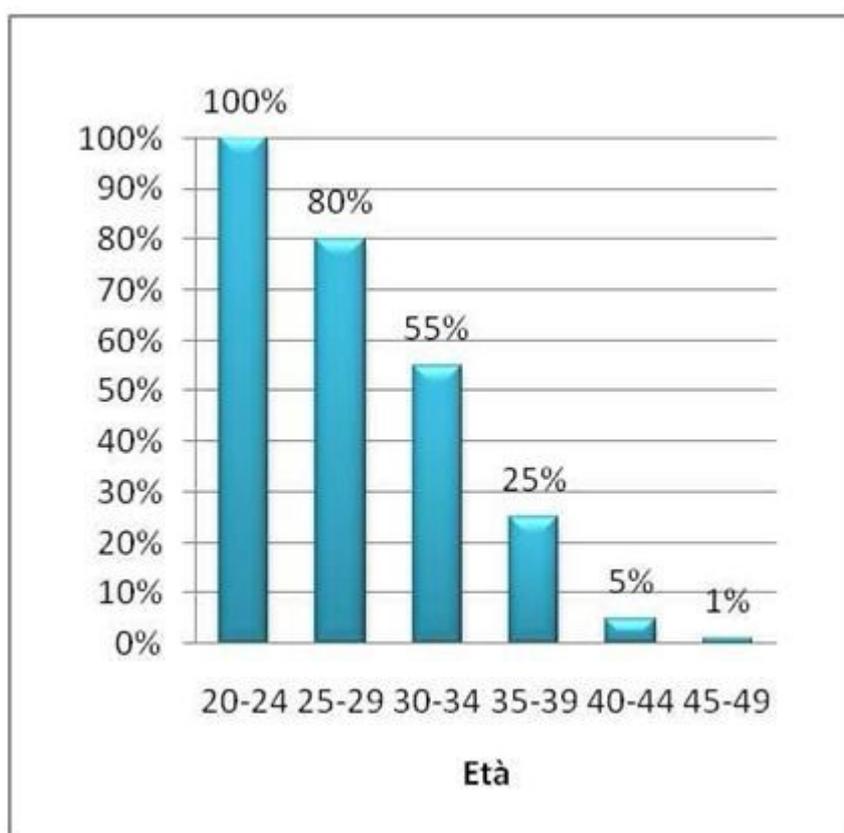


Tabella 2: fertilità femminile nelle diverse classi di età

– La frequenza dei rapporti sessuali. Le probabilità di concepire dipendono dal numero di rapporti sessuali settimanali e dal periodo del ciclo nel quale si verificano. Si è visto che almeno tre rapporti alla settimana, meglio se a giorni alterni, durante il periodo periovulatorio, presentano un’eccellente efficacia per il concepimento; un solo rapporto settimanale riduce le possibilità del 50%³⁴⁶.

– Le malattie sessualmente trasmesse. Nella donna le flogosi cervico-vaginali alterano le condizioni microambientali locali ed hanno talvolta un effetto spermio tossico diretto; inoltre, per via scendente, possono essere responsabili di endometriti e di salpingiti con possibile occlusione tubarica. Negli ultimi decenni la maggiore liberalizzazione dei costumi ed una diversa visione della sessualità ha favorito un incremento delle malattie sessualmente trasmesse; accanto alle malattie

³⁴⁶ Dunson, D.B. (2002) Changes with age in the level and duration of fertility in the menstrual cycle. *Human Reproduction*, 17, 1399-1403; Schmid, T.E., Eskenazi, B., Baumgartner, A., Marchetti, F., Young, S., Weldon, R., Anderson, D. and Wyrobek, A.J. (2007) The effects of male age on sperm DNA damage in healthy non-smokers. *Human Reproduction*, 22, 180-187; Taylor, A. (2003) ABC of subfertility: extent of the problem. *Bmj*, 327, 434-436.

veneree comunemente conosciute quali la sifilide e la gonorrea, sono emersi nuovi agenti patogeni, fra i quali, per rilevanza clinica, va ricordata la *Chlamydia*³⁴⁷.

– Lo stile di vita, le abitudini voluttuarie, l'utilizzo di farmaci, il rischio professionale. L'esercizio fisico, la dieta, le variazioni del peso corporeo sono spesso associati ad irregolarità mestruali nella donna e variazioni dei parametri seminali nell'uomo. In particolare nella donna variazioni del BMI (indice di massa corporea) al di sotto di 20 e sopra i 30 possono determinare alterazioni importanti del quadro ormonale e della funzionalità ovarica³⁴⁸.

– Le scelte sociali, culturali, economiche. In particolare nei Paesi occidentali l'emancipazione della donna ha portato alla ricerca della gravidanza ad un'età materna più avanzata, portando ad un minore out-come riproduttivo delle coppie³⁴⁹. Valutare quale sia l'impatto dei diversi fattori di infertilità è molto difficile. Una stima affidabile, benché relativa solo ad una parte della popolazione, proviene dai dati raccolti dal Registro Nazionale sulla PMA. Le cause di infertilità possono essere così distribuite³⁵⁰:

- Cause femminili: in 35,5% dei casi
- Cause maschili: in 35,5% dei casi
- Sterilità di coppia: in 15% dei casi, dovuta alla contemporanea presenza di cause femminili e maschili
- Sterilità idiopatica o inspiegata: in tal caso un adeguato iter diagnostico non è stato in grado di dimostrare alcun fattore di impedimento alla fecondazione; la sua incidenza si aggira intorno al 13%.
- Altro: nel 1% dei casi.

Infertilità femminile

10.4 L'infertilità femminile si presenta all'interno della coppia in una percentuale di casi sovrapponibile a quella delle cause maschili. Il fattore femminile è dunque responsabile di circa il 35% dell'infertilità e contribuisce all'infertilità di coppia in altri 13% dei casi. Le cause di infertilità femminile sono oggi in parte diverse rispetto al passato per numerose ragioni legate allo stile di vita. Il fattore età, ovvero lo slittamento in avanti della decisione di riprodursi, ha reso più difficile la soluzione delle cause di infertilità femminile, anche con le tecniche terapeutiche più avanzate. Cause e fisiopatologia dell'infertilità femminile L'infertilità femminile può essere dovuta ad impossibilità ad avere rapporti sessuali, e in tal caso l'origine può essere psicogena o derivante da malformazioni dell'apparato genitale, oppure è dovuta ad impossibilità a concepire. In quest'ultimo caso l'infertilità può dipendere da cause sia genitali che extragenitali che hanno danneggiato la funzione riproduttiva. Si considera in tal senso il fattore endocrino, tubarico, uterino, endometriale, cervicale, vaginale ed immunologico.

³⁴⁷ Workowski, Kimberly A., William C. Levine, and Judith N. Wasserheit. "US Centers for Disease Control and Prevention guidelines for the treatment of sexually transmitted diseases: an opportunity to unify clinical and public health practice." *Annals of internal medicine* 137.4 (2002): 255-262.

³⁴⁸ Homan, G. F., Michael Davies, and Robert Norman. "The impact of lifestyle factors on reproductive performance in the general population and those undergoing infertility treatment: a review." *Human reproduction update* 13.3 (2007): 209-223.

³⁴⁹ Taylor, Alison. *Extent of the problem*. ABC of subfertility, *British medical journal* 327.7412 (2003), *Bmj*, 327, 434-436.

³⁵⁰ Istituto Superiore della Sanità: (<http://www.iss.it>).

- 1) **Disfunzione endocrina:** almeno il 30-40% delle sterilità femminili sono dovute ad una disfunzione endocrina, la cui espressione più tipica è la mancanza di ovulazione (infertilità anovulatoria), seguita da un'alterata funzione del corpo luteo o da una secrezione ormonale patologica³⁵¹.
- 2) **Fattore tubarico:** il 33% circa dei casi di infertilità femminile è dovuto ad alterazioni congenite o acquisite a carico delle tube di Falloppio. Alterazioni a questo livello disturbano la normale funzione di trasporto degli ovociti, degli spermatozoi o degli embrioni lungo le tube. Le alterazioni anatomiche tubariche di natura congenita sono rare. Nella maggioranza dei casi la sterilità tubarica è una conseguenza di fenomeni infiammatori e/o infettivi degli annessi e del peritoneo circostante che portano a delle modificazioni anatomiche a livello tubarico, fino a provocare la chiusura parziale o completa delle tube in un punto qualsiasi del percorso. Anche le interruzioni volontarie di gravidanza o la presenza di dispositivi intra-uterini anticoncezionali possono essere causa di infezioni tubariche.
- 3) **Fattore uterino:** il fattore uterino viene riscontrato solo nel 5-10% dei casi di infertilità femminile e può essere di carattere congenito (utero setto, bicorni o subsetti uterini) o acquisito (polipi, miomi, sinechie). Alterazioni della cavità uterina ostacolano l'annidamento dell'embrione e lo sviluppo del feto, impedendo l'inizio e il proseguimento della gravidanza.
- 4) **Fattore cervicale:** rappresenta il 2% delle cause femminili di infertilità. Il difetto risiede a livello del collo dell'utero e spesso si manifesta come un'incapacità a produrre un normale muco cervicale, nelle quantità e caratteristiche idonee. Altre volte invece si possono trovare nella cervice degli anticorpi anti-spermatozoo che sono in grado di immobilizzare gli spermatozoi stessi, anche in presenza di una quantità e di una consistenza normali del muco cervicale. Tale condizione viene spesso definita "incompatibilità di coppia": si tratta di una forma di infertilità immunologica che in realtà è molto rara.
- 5) **Fattore vaginale:** una delle cause più frequenti è data dalla presenza di setti trasversali; in una minoranza di casi si può assistere all'agenesia totale o parziale della vagina.
- 6) **Endometriosi:** è rappresentata dalla presenza di cellule endometriali in sedi che non siano la superficie interna della cavità uterina. Queste cellule possono essere presenti a livello ovarico, dove formano delle vere e proprie cisti, tubarico o intestinale. I meccanismi con cui questa patologia può interferire sulla capacità procreativa possono essere di tipo:
- meccanico: le lesioni comportano un processo infiammatorio con la conseguente formazione di aderenze che possono interferire con l'espulsione dell'ovocita a livello ovarico o con il suo trasporto a livello tubarico;
 - ormonale ed ovulatorio: alcune sostanze chimiche, prodotte dal processo infiammatorio conseguente all'endometriosi, sembrano in grado di interferire con i livelli di alcuni ormoni ed in particolare con il progesterone e con l'ormone luteinizzante. Il deficit di quest'ultimo, che ha un ruolo fondamentale nel fornire l'impulso ovulatorio, sembra correlato con una mancanza di ovulazione;

³⁵¹ ESHRE Capri Workshop Group. "Physiopathological determinants of human infertility." *Human Reproduction Update* 8.5 (2002): 435-447.

– interferenza con la funzionalità spermatica: la presenza di endometriosi comporta la produzione di alcuni mediatori biochimici e l'attivazione di alcune cellule normalmente coinvolte nei processi di tipo infiammatorio quali i macrofagi. Questi elementi avrebbero un ruolo sia nel ridurre la funzionalità degli spermatozoi riducendone la motilità e la capacità di penetrare l'ovocita, che nel determinare la loro completa eliminazione.

7) **Cause immunologiche:** il fenomeno dell'autoimmunità, che tende ad avere un'incidenza maggiore nel sesso femminile rispetto a quello maschile, sottende a diverse condizioni patologiche e può contribuire all'infertilità e alla poliabortività. L'autoimmunità sembra essere implicata nella fisiopatologia dell'insufficienza ovarica prematura. Il ritrovamento di anticorpi antispermatozoo è un evento abbastanza frequente nella valutazione della coppia con problemi di infertilità.

8) **Cause genetiche:** Alterazioni cromosomiche (di numero o di struttura) a carico degli autosomi o cromosomi sessuali possono causare dei problemi nella funzione riproduttiva, in quanto spesso interferiscono con la normale formazione di gameti maschili e/o femminili; certe volte ciò non si accompagna con alterazioni evidenti di altre funzioni e/o strutture dell'individuo. Le alterazioni genetiche possono infatti insorgere proprio durante la formazione dei gameti, cioè nel corso della loro meiosi. I gameti femminili sono maggiormente esposti ad errori rispetto a quelli maschili, errori nella gametogenesi femminile comportano però solo una diminuzione numerica degli ovociti prodotti. Nella donna esiste la Sindrome di Turner (45, X0), dove invece di due cromosomi sessuali XX, ne è presente uno solo; queste ragazze sono di bassa statura e soffrono di amenorrea primaria, in quanto le loro ovaie sono assenti o piccolissime, pertanto non possono avere figli. Anche la menopausa precoce è dovuta a difetti a carico del cromosoma X che regola i complicati meccanismi ovarici. In questo caso si assiste ad un esaurimento precoce degli ovociti e spesso la madre, o altre parenti in linea materna, hanno raggiunto la menopausa in età piuttosto giovane.

In conclusione tra le probabili cause dell'infertilità primaria di Cipro possiamo certamente annoverare, come per l'emorroissa, quelle alterazioni strutturali dell'utero, prodotte dalla fibromatosi uterina che oltre ad ostacolare il normale concepimento, possono anche essere responsabili di aborti più o meno precoci. Inoltre, poiché è noto che questa patologia pur senza rispondere alle regole della trasmissione mendeliana, è tuttavia caratterizzata da una certa familiarità, cioè dalla condizione per cui più membri della stessa famiglia sono predisposti all'insorgenza di una malattia³⁵², il fatto notevole che anche Erodiade fosse interessata da una forma di infertilità (in questo caso però "secondaria"), lascia facilmente presumere, o quanto meno sospettare, che siamo in presenza, sia per Cipro, sia per Erodiade e sia per l'emorroissa, della medesima patologia: fibromatosi uterina, appunto.

³⁵² La familiarità può determinare una propensione allo sviluppo di malattie o di fattori di rischio per malattie (per es., diabete, ipercolesterolemia, ipertensione) o la trasmissione parentale di mutazioni specifiche di alcuni geni che implicano l'espressione della malattia nella progenie. Condizioni di familiarità sono presenti in diverse patologie neuropsichiche e neuromuscolari (atassie, neuropatie, miopatie, alcune forme di demenza, di epilessia, ecc.), determinate da fattori genetici o, meno frequentemente, ambientali. Cfr. Conoscenti G., Di Spiezio Sardo A., Exacoustos C., Maiorana A., Meir Y.J., Parazzini F., Schettini S., Vignali M., Vizza E. (Coordinatore), Zullo F., Zupi E., *Linee guida sulla diagnosi e trattamento fibromioma utero*, Società Italiana di Ginecologia e Ostetricia. p. 7. Consultabile on-line sul sito: <https://www.sigo.it/wp-content/uploads/2017/09/Linee-Guida-Fibromioma-finale.pdf>, (URL consultato il 25/08/2019).

CAPITOLO 11

Scheda identificativa di Cipro

11.1 Come abbiamo già fatto per l'emorroissa, passiamo ora alla stesura di un profilo, anagrafico, storico e psicologico di Cipro.

Cipro nasce, probabilmente in Palestina, tra il 6 e il 3 a.C., da Fasaele, figlio omonimo di Fasaele, fratello di Erode il Grande, e da Salampsio, figlia maggiore di Erode il Grande e dell'asmonea Mariamne.

11.2 Nel 4 a.C., al seguito di Archelao recatosi a Roma con lo scopo di ottenere da Augusto l'investitura regale, si trasferisce con i suoi genitori nella capitale dell'impero.

Qui viene educata e riceve un'istruzione del tutto simile a quella di altre ragazze dell'aristocrazia romana e delle elite che governano i territori imperiali (sappiamo con certezza che Cipro sapeva leggere e scrivere). In questi anni, ma anche in seguito, il punto di riferimento della famiglia è l'entourage di Antonia Minore, madre dei futuri imperatori Caligola e Claudio, intorno alla quale ruota anche Berenice, la madre di Agrippa, il futuro sposo di Cipro (quest'ultimo, come è noto, fu educato con lo stesso Claudio³⁵³ e godrà dell'amicizia di Caligola) . E' in questa situazione che, tra il 7 e il 10 d.C., matura il matrimonio tra Cipro e suo cugino Agrippa.

Agrippa che viveva a Roma, e aveva grande familiarità con Druso, figlio dell'imperatore Tiberio, si mantenne anche nell'amicizia di Antonia, presso la quale, sua madre Berenice, morta poco prima del 23 d.C., aveva goduto di alta stima.

11.3 Purtroppo, spinto dalla sua naturale inclinazione alla prodigalità, venuto a mancare il controllo prudente ed oculato della madre, Agrippa sperperò molto del suo denaro per il lusso quotidiano nel quale viveva, per le spese che faceva a dismisura in regali, soprattutto per i liberti dell'imperatore, dei quali sperava l'aiuto. Nel volgere di poco tempo, dilapidato il patrimonio lasciategli da Berenice, Agrippa si ridusse in povertà, e ciò gli impedì di restare a Roma. Inseguito dai creditori, ed essendo morto nel frattempo il suo amico Druso (23 d.C.), salpò per la Giudea. Depresso per per il dissesto finanziario, e per l'incapacità di trovare i mezzi per soddisfare i suoi creditori, si ritirò in una torre a Malata, in Idumea, in preda ad idee suicide.

Lo abbiamo già detto, ma giova qui ripeterlo, di fronte alla depressione autolesionista del marito, spicca la particolare maturità psicologica dimostrata da Cipro. Essa appare infatti salda ed equilibrata, per nulla incline allo scoraggiamento; conosce ed è capace di cogliere l'interiorità di Agrippa, è in grado di mettere in atto ogni tentativo per aiutarlo, è autorevole e colta, sa assumersi le proprie responsabilità, può e sa disporre liberamente del proprio patrimonio. Sono tutti elementi che denotano una maturità non da fanciulla, ma da donna adulta ed esperta della vita. Una maturità che trova riscontro anche dal punto di vista affettivo e che non mancherà di sorprendere, nel 32

³⁵³ Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche* 18, 165: αὐτῷ ὁμοτροφίας πρὸς τοὺς ἀμφὶ Κλαύδιον γεγεννημένης.

d.C., quando Cipro ha 35/38 anni, l'alabarca Alessandro tanto da lasciarlo stupito “*dell'amore di lei verso suo marito e di tante altre sue buone qualità*” (Ant. 18,159). Un amore che testimonia di un matrimonio e di un rapporto di coppia non recente, ma adulto e collaudato, risalente certamente a ben prima del trasferimento in Palestina di Agrippa e Cipro nel 24 dC.

11.4 Cipro, dunque, prevenendo il tragico esito degli insani pensieri del marito scrisse a Erodiade, sorella di Agrippa e moglie di Erode Antipa, pregandola d'intervenire sollecitamente. Così Erodiade e il marito, assegnarono ad Agrippa un'abitazione a Tiberiade, garantendogli uno stipendio ed elevandolo all'ufficio di agoranomo, cioè commissario dei mercati di Tiberiade.

Agrippa e Cipro, pertanto, tra il 28 e il 29 d.C., si trovano, a Tiberiade (a circa 16 Km da Cafarnaò), la capitale della tetrarchia di Erode Antipa, dove Agrippa, elevato di rango, tra “i notabili della Galilea”, è chiamato a svolgere un incarico che comportava il controllo sulle merci, sui prezzi e sulle misure, e prevedeva l'assegnazione di un alloggio e ovviamente di un congruo stipendio. A questa data Cipro ha un'età tra i 30/34 anni, è sposata da circa 17/21 anni, e l'anno precedente (28 d.C.) ha avuto il suo primo figlio, il futuro Agrippa II.

Da un punto di vista ginecologico, questa sua prima gravidanza divide la sua vita sessuale, di donna adulta, in due periodi ben differenziati: il primo, tra i 13 e i 30/34 anni, caratterizzato da quella che i medici chiamano “*infertilità primaria*”³⁵⁴; il secondo, nel periodo dal 27/28 d.C. al 38/39 d.C., e quindi dai 30/34 anni ai 41/45 anni, caratterizzato invece da cinque gravidanze portate regolarmente a termine, e tutte in un'età ad alto rischio per la puerpera e normalmente a bassa fecondità.

Tra le cause di questa infertilità, la scienza medica annovera anche la fibromatosi uterina, in cui, come è noto, i fattori ereditari sembrano giocare un ruolo importante, e che quindi, come abbiamo visto nel capitolo precedente, sembra essere verosimilmente la stessa patologia di cui soffrono, oltre che l'emorroissa, anche le due cugine Cipro ed Erodiade.

A questo proposito giova comunque ricordare che i fibromi uterini sono i tumori ginecologici (benigni) con maggiore incidenza e prevalenza. Essi rappresentano infatti l'indicazione più diffusa all'isterectomia³⁵⁵, e tra le donne entro i 50 anni, la loro incidenza cumulativa stimata indica che, attualmente, più dell'80% delle donne di colore, e quasi il 70% delle donne bianche soffrono di questa patologia³⁵⁶.

11.5 Confrontando i dati relativi all'emorroissa con quelli di Cipro, abbiamo dunque: due donne, di religione ebraica, di famiglia agiata o comunque benestante, nate nel medesimo periodo di tempo: tra il 7/6 a.C. e il 3 d.C., l'emorroissa, e tra il 6 e il 3 a.C, Cipro.

³⁵⁴ L'infertilità viene distinta in primaria, nel caso la coppia non abbia mai concepito, e secondaria se in passato vi è stato un periodo di accertata fertilità. Cfr. Robert E. Rothenberg, M.D., F.A.C.S., *Enciclopedia Medica Garzanti*, Garzanti, Milano, 1975, p. 361.

³⁵⁵ Wise LA, Laughlin-Tommaso SK. *Epidemiology of Uterine Fibroids: From Menarche to Menopause*. Clin Obstet Gynecol. 2016 Mar;59(1):2-24.

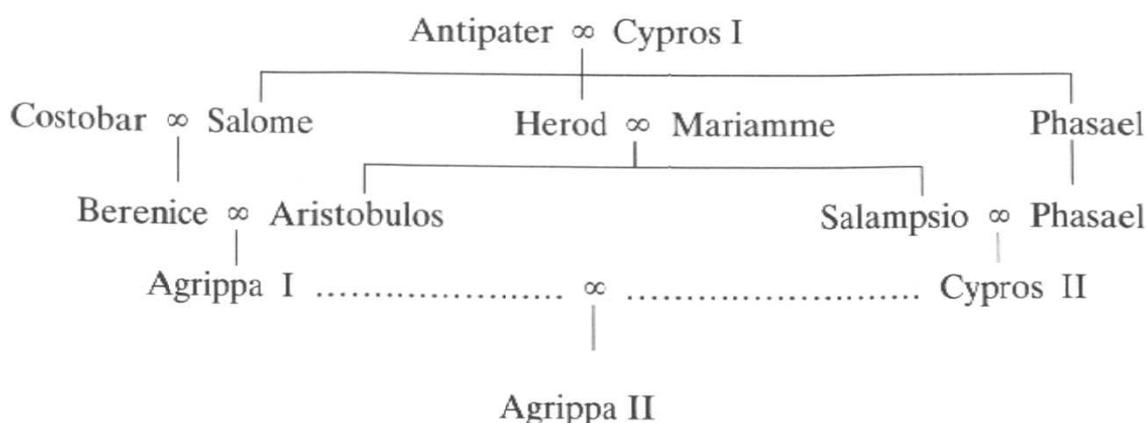
³⁵⁶ Baird, D.D. et al. "High cumulative incidence of uterine leiomyoma in black and white women: ultrasound evidence." *American journal of obstetrics and gynecology* 188.1 (2003): 100-107.

Nel gennaio del 29 d.C., data tradizionale per la guarigione dell'emoirroissa, esse risultano ambedue sposate, con un figlio nato da poco tempo, residenti a poca distanza da Cafarnao, ed hanno sicuramente sentito parlare di Gesù.

A questa medesima data l'emoirroissa è affetta, da 12 anni, da una fibromatosi uterina cronica, mentre Cipro ha sofferto di una infertilità primaria per circa venti anni, riconducibile alla medesima patologia.

Il figlio dell'emoirroissa, poiché concepito e nato da una unione illecita, essendo la madre in stato di grave impurità, qualora fossero emerse le circostanze della sua nascita, sarebbe stato considerato dalla Legge un *mamzer*, un bastardo, e di conseguenza escluso da tutti i diritti civili. Ciò spiega sufficientemente la riservatezza con cui questo argomento è stato trattato nei vangeli.

Il figlio primogenito di Cipro, Agrippa II, di cui sono noti i rapporti incestuosi con la sorella Berenice, fu l'ultimo principe della dinastia nata da Erode il Grande e “**l'unico maschio**” della dinastia erodiana di cui si sa con certezza, senza però che nessuno ne abbia mai spiegato il motivo, che non contrasse alcun matrimonio. Secondo Photius morì senza figli, all'età di settant'anni, nel terzo anno del regno di Traiano, cioè nel 100 d.C.³⁵⁷, ma le dichiarazioni dello storico Giuseppe Flavio, oltre all'epigrafia contemporanea del suo regno, pongono questa data in serio dubbio. Studi più recenti sostengono che Agrippa II sia morto prima del 93/94³⁵⁸.



11.6 Sul piano psicologico le due donne presentano dei profili assolutamente simili, caratterizzati ambedue da elementi che denotano una maturità non da fanciulle, ma da donne adulte ed esperte della vita. .

Cipro: salda, equilibrata, per nulla incline allo scoraggiamento, sa soffrire accanto al marito condividendone le vicissitudini, ma senza lasciarsi schiacciare da esse; capace di entrare in relazione profonda con gli altri, autorevole e colta, sa assumersi le proprie responsabilità; può e sa disporre liberamente del proprio patrimonio; sa accudire il marito e i propri figli.

L'emoirroissa: coraggiosa, attiva, (tocca, conosce, scopre, e poi agisce). I suoi problemi ginecologici non l'hanno isolata dalla società. Vuole essere guarita, e questo suo desiderio è più forte della Legge, della cultura, della tradizione, fino alla trasgressione. Con il gesto azzardato di toccare il

³⁵⁷ Photius cod. 33.

³⁵⁸ Rajak, Tessa, "Iulius Agrippa (2) II, Marcus", in Hornblower, Simon (a cura di), Oxford Classical Dictionary, Oxford: Oxford University Press, 1996.

mantello di Gesù la donna esprime fiducia in se stessa; esprime capacità di decisione ed un coraggio inaudito. Vuole vivere e così non esita a sfidare l'ordine stabilito. Il suo comparire in pubblico da sola, più che il segno di una solitudine e di un'emarginazione sociale, è invece l'espressione di una libertà d'azione e di movimento che la stessa autonoma gestione delle proprie risorse economiche lascia intravedere. Una donna quindi coraggiosa alla cui determinazione non è estranea la presenza di un figlio da accudire.

11.7 Infine meritano una particolare attenzione i tre elementi che la tradizione apocrifa associa alla figura dell'emorroissa: il legame con la città di Paneas (Cesarea di Filippo), la connessione con una immagine di Cristo, e il nome di Berenice, che trovano nell'identità Cipro/emorroissa il loro chiarimento e la loro ragion d'essere.

Riguardo a quest'ultimo elemento abbiamo già visto, nel paragrafo §1,25 come la tradizione che assegna all'emorroissa il nome di Berenice venga illuminata perfettamente dal fatto che Cipro sia, rispettivamente, figlia, madre e nonna delle tre uniche Berenice connesse con la vicenda.

11.8 Il legame con Paneas, di cui secondo la tradizione l'emorroissa sarebbe nativa, si spiega invece ampiamente ricordando che, all'indomani della morte di Tiberio (16 marzo 37 dC), l'imperatore Caligola, grande amico di Agrippa, assegnò a quest'ultimo i territori di suo zio Filippo, la cui capitale, come è noto, era proprio Paneas/Cesarea di Filippo, conferendogli anche il titolo regale, un titolo che né Augusto né Tiberio avevano mai permesso di assumere ai figli di Erode il Grande.

Non abbiamo alcuna testimonianza di una particolare attenzione prestata da Agrippa alla città di Paneas, anche se durante il regno di Caligola fu la sua sola ed unica capitale. Vi fece coniare, tuttavia, alcune monete, senza dubbio al fine di stabilire il suo status regale e per dare risonanza pubblica al suo governo. Queste monete risalgono ai primissimi anni del suo regno e quindi si presume che provengano dalla zecca Baniyas ivi stabilita da suo zio Filippo. Le prime emissioni, datate LB (Anno 2 = 38 / 39AD), furono ovviamente destinate a festeggiare l'inaugurazione del regno di Agrippa. Le monete, che sembrano adattamenti di *sestertii* e *dupondii* romani conati a Roma solo l'anno prima, molto probabilmente furono ordinati dal nuovo re ancor prima di aver lasciato l'Italia per prendere possesso del suo trono. Ovviamente facevano parte di una precisa strategia: stabilire la sua autorità e il suo stretto rapporto con la famiglia imperiale fin dall'inizio del suo regno. Pertanto, queste emissioni monetali furono programmate per coincidere con il suo stesso arrivo a Paneas.

La tipologia di ogni emissione, per la precisione una serie di quattro conii, rivela quattro diverse sfaccettature della strategia di governo del nuovo re Agrippa I. La prima presenta il ritratto del suo benefattore Caligola, delle sue tre sorelle Julia Livilla, Drusilla, e di Agrippina la Giovane. La seconda tipologia presenta non solo il ritratto di Agrippa, ma anche dei membri della sua famiglia, un fenomeno completamente nuovo nel panorama delle emissioni monetali coniate dai membri della casa erodiana. Su uno di questi conii vediamo il giovane figlio del re, Agrippa II, andare a cavallo. Non vi è alcun dubbio sull'identificazione o sulla sua motivazione. La scritta recita "AGRIPPA YIO [Y] BASILEVS" ("Agrippa, figlio del re"). Così Agrippa sottolineava la natura dinastica del suo governo. Un secondo tipo presenta invece il busto della regina Cipro, la moglie di Agrippa. Il rovescio di questa medaglia raffigura una mano che regge spighe di grano e un ramo di vite. Infine, un altro tipo, anch'esso datato "Anno due", raffigura un'iscrizione all'interno di una

ghirlanda in cui si legge "AG [RIPPA] BA [SILEYS]" ("Re Agrippa") su un lato, mentre dall'altro, l'immagine familiare di del tempio a quattro colonne fatto erigere da Erode il Grande in onore di Augusto, a Paneas nel 20 aC³⁵⁹. Queste quattro monete riassumono emblematicamente i quattro ambiti importanti della visione del nuovo re: la sua stretta relazione personale con la famiglia imperiale, la sua stessa famiglia (figlio / erede e regina), la fecondità e la prosperità del suo regno e l'importanza della stessa Paneas come sito del tempio dedicato alla maestà imperiale³⁶⁰.

La connessione dell'emorroissa con Paneas trova quindi un perfetto riscontro con il ruolo di "regina" rivestito da Cipro nella stessa città, e questo ci introduce anche nell'ambito del terzo elemento tradizionale: l'immagine di Cristo.

11.9 Abbiamo già sottolineato nel paragrafo precedente come le raffigurazioni umane presenti sulle monete coniate da Agrippa I rappresentino un fenomeno assolutamente nuovo nel panorama delle emissioni monetali dei membri della casa erodiana. Stupisce infatti che una persona pia come Agrippa abbia fatto incidere delle immagini contravvenendo all'esplicito e severo comandamento di Esodo 20,4: «Non avrai altro Dio all'infuori di me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo, né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è sotto le acque»³⁶¹.

Tuttavia, esso trova un perfetto *pendant* in un episodio, narrato da Flavio Giuseppe, e accaduto subito dopo la tragica morte di Agrippa. Racconta dunque lo storico di origine ebraica che: «[...]quando si sparse la voce della morte di Agrippa, il popolo di Cesarea e di Sebaste³⁶², dimentico dei benefici ricevuti, si comportò in modo ostile. Poiché innalzò contro di lui insulti indegni di essere riferiti; e quanti allora prestavano il servizio militare, era un numero considerevole, andarono a casa loro, presero le immagini (ἀνδριάντας) delle figlie del re, e di comune accordo le portarono in un lupanare, dove le posero sui tetti, fecero ogni sorta possibile di affronti attuando cose che sarebbe indecente riferire. Poi, sedutisi in luoghi pubblici, innalzarono banchetti per tutto il popolo, portavano ghirlande e si ungevano di profumi, versavano libagioni a Caronte³⁶³ e brindavano l'un l'altro festeggiando la morte del re» (Ant. Giud. 19,356-359).

Non era dunque inusuale che nelle residenze di Cipro e Agrippa, fuori di Gerusalemme, ci fossero delle immagini o delle statue³⁶⁴raffiguranti soggetti umani, e ciò, ammettendo l'identità con Cipro,

³⁵⁹ Wilson, J. F., *Caesarea Philippi: Baniyas, the Lost City of Pan*, Londra, I. B. Tauris, 2004, p. 9.

³⁶⁰ Wilson, J. F., *Caesarea Philippi: Baniyas*, cit., p. 24.

³⁶¹ La proibizione di fare immagini e sculture di Dio era giustificata in Deuteronomio (4,15). Chi ha compiuto lo studio delle monete ha notato però come nelle monete coniate in Gerusalemme non vi sia l'immagine di Agrippa che invece si vede nelle monete coniate in altre città (E. Schurer).

³⁶² *Sebaste*: in Samaria.

³⁶³ *Caronte*: è il mitico traghettatore dei morti da una riva all'altra del fiume degli Inferi, l'Acheronte.

³⁶⁴ Cfr. Liddell-Scott, ad vocem ἀνδριάς, ὁ, gen. άντος (Att. άντος, acc. to Hdn.Gr.1.51): (άνήρ):— A. [select] image of a man, statue, Pi.P.5.40, Hdt.1.183, 2.91, Ar.Pax1183, Th. 1.134, etc.; “άνδριάντας και άλλα ζῶα λίθινά τε και ξύλινα” Pl.R.515a; άνδριάντ ας γράφειν paint statues, ib.420c; esp. of portrait-statues, “ά. εικονικός” Plu.Lys.1; “ά. όλοσωματος” IG12(7).240 (Amorgos); “ά. εῤῥιπος” SIG730.26 (Olbia); of female figures, Ath.10.425f, etc.; of men, opp. άγάλατα of the gods, Gorg.Hel.18, Plb.21.29.9; rarely of gods, GDI5421 (Delos): prov., “λάλος, οὐκ ά.” Luc.Vit.Auct.3; “άπαθής ως ά.” Arr.Epict.3.2.4; “άνδριάντος γυμνότερος” D.Chr.34.3: ironically, τὸν καλὸν ά., a mother's term of endearment, D.18.129; μακρὸν ά. παίζειν, a kind of game, Thphr.Char.27.12.

([http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=a%29ndria%2Fntas&la=greek&can=a%29ndria%2Fntas0&prior=tou%2F&d=Perseus:text:1999.01.0145:book=19:section=357&i=1#Perseus:text:1999.04.0057:entry=a\)ndria/s-contents](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=a%29ndria%2Fntas&la=greek&can=a%29ndria%2Fntas0&prior=tou%2F&d=Perseus:text:1999.01.0145:book=19:section=357&i=1#Perseus:text:1999.04.0057:entry=a)ndria/s-contents) URL consultato il 26/08/2017).

rende perfettamente comprensibile ed accettabile che l'emorroissa, dopo la guarigione ottenuta da Gesù, possa essersi fatta realizzare una sua immagine. Ciò s'inquadra del resto in un diffuso comportamento di cui possediamo numerose e sorprendenti attestazioni.

Le testimonianze più antiche dei Padri della Chiesa, concernenti rappresentazioni di contenuto cristiano, riguardano infatti tipologie di immagini che non ci si aspetterebbe di trovare nei primissimi secoli dell'arte cristiana: pitture su tavola che offrono ritratti di Gesù o degli Apostoli. Ireneo di Lione (130-202), nell'*Adversus Haereses*, parla di immagini di Gesù possedute a Roma dai membri della setta gnostica dei carpocraziani, seguaci di Marcellina:

«Perciò anche Marcellina, che venne a Roma al tempo di Aniceto, essendo seguace di questa dottrina, ne allontanò molti. Si definiscono gnostici ed hanno alcune immagini dipinte, altre fabbricate anche con altro materiale, e dicono che sono l'immagine di Cristo fatta da Pilato nel tempo in cui Gesù stava con gli uomini. E le incoronano e le espongono assieme alle immagini dei filosofi del mondo, cioè con l'immagine di Pitagora, di Platone e di Aristotele e degli altri, e rendono ad esse ogni altro culto, proprio come i pagani»³⁶⁵.

La notizia sarà ripetuta anche da Ippolito, il quale, tuttavia, molto probabilmente ha desunto questo dato da Ireneo³⁶⁶. In un tempo non lontano da quest'ultimo si trova invece un'altra testimonianza interessante negli Atti Apocrifi di Giovanni, generalmente assegnati alla fine del II secolo o all'inizio del successivo. In essi si narra come Licomede, pretore della città di Efeso e uno dei primi discepoli di San Giovanni Evangelista, che ospitava nella sua casa, incaricò segretamente un pittore di eseguire un ritratto del santo:

«Il pittore, dunque, dopo aver abbozzato il ritratto il primo giorno, se ne andò. Il giorno dopo vi unì i colori e così diede l'immagine a Licomede, che fu tutto contento. La pose nella sua camera da letto e la incoronò. Giovanni, che era venuto a saperlo in seguito, gli disse: "Figlio mio caro, che cosa fai entrando dopo il bagno nella tua stanza da solo? Non prego io con te o con gli altri fratelli? O ci nascondi forse qualcosa?". E dicendo queste cose e schernendolo, entra con lui nella stanza e vede l'icona incoronata di un vecchio e lampade poste accanto e altari davanti. E chiamatolo disse: "Licomede, che vuol dire per te quest'immagine? Quale dei tuoi dèi si trova dipinto? Vedo infatti che tu vivi ancora alla maniera pagana". E Licomede gli rispose: "Dio è per me solo quello che mi ha risuscitato dalla morte insieme a mia moglie. Se poi dopo Dio si devono chiamare dèi gli uomini nostri benefattori, sei tu colui che è dipinto nell'immagine, che io incorono e bacio e venero perchè sei stato per me buona guida". E Giovanni, che non aveva visto ancora il suo volto, gli disse: "Ti prendi gioco di me, figlio. Tale sono nella forma sopra il tuo Signore? Come puoi convincermi che l'immagine è uguale a me?". E Licomede gli portò uno specchio. E vedendosi nello specchio e fissando l'immagine disse: "Viva il Signore Gesù Cristo, l'immagine è uguale a me. Però hai fatto male ad agire così"»³⁶⁷.

³⁶⁵ Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, I, 25, 6.

³⁶⁶ Ippolito, *Refutatio omnium haeresium*, VII, 21.

³⁶⁷ Citato in Bordino, C., *I Padri della Chiesa e le immagini*, Tesi di dottorato, Corso di dottorato di ricerca: Memoria e Materia delle opere d'arte attraverso i processi di produzione, storicizzazione, conservazione, musealizzazione, Università degli studi della Tuscia di Viterbo, XXII Ciclo, A.A. 2009-10, Tutor: Chiar.ma Prof.ssa Maria Andaloro, p. 70.

Nel IV secolo, Epifanio di Salamina (315-403), in una lettera conosciuta anche attraverso la traduzione di Girolamo (Epistula 51), racconta, con dovizia di particolari, di una sua escursione in un villaggio palestinese, dove aveva visto una tela con le immagini forse di Cristo e di altri santi.

«Praeterea – quia audiui quosdam murmurare contra me – quando simul pergebamus ad sanctum locum qui uocatur Bethel, ut ibi collectam tecum ex more ecclesiastico facerem, et uenissem ad uillam quae dicitur Anablata, uidissemque ibi praeteriens lucernam ardentem et interrogassem qui locus esset, didicissemque esse ecclesiam, et intrassem ut orarem, inueni ibi uelum pendens in foribus eiusdem ecclesiae tinctum atque depictum, et habens imaginem quasi Christi vel sancti cuiusdam; non enim satis memini cuius imago fuerit. Cum ergo hoc uidissem, in ecclesia Christi contra auctoritatem scripturarum hominis pendere imaginem, scidi illud, et magis dedi consilium custodibus eiusdem loci ut pauperem mortuum eo obuoluerent et efferrent. Illique contra murmurantes dicere: ‘si scindere uoluerat, iustum erat ut aliud daret uelum atque mutaret’. Quod cum audissem, me daturum esse pollicitus sum et illico esse missurum»³⁶⁸.

«Inoltre ho udito certuni mormorare contro di me a proposito di un episodio accaduto quando ci dirigevamo entrambi al santo luogo chiamato Bethel, per fare una riunione di preghiera insieme a te, secondo l’usanza della chiesa. Quando sono arrivato ad un paese chiamato Anablatha, passando ho visto una lucerna accesa e ho domandato che posto fosse quello. Saputo che era una chiesa, sono entrato per pregare e ho trovato un velo appeso all’entrata di quella chiesa, colorato e con una figura dipinta: c’era l’immagine forse di Cristo oppure di un santo, non ricordo bene che immagine fosse. Appena ho visto che in una chiesa di Cristo, contro le disposizioni delle scritture, era esposta l’immagine di un uomo, l’ho strappata. Inoltre ho consigliato ai responsabili del luogo di avvolgere in quel telo un morto povero, per sotterrarlo»³⁶⁹

Infine dobbiamo ricordare che anche Eusebio (265-340 circa) attesta l’esistenza di questo genere di manufatti in due luoghi diversi della sua opera. In un passo della *Storia Ecclesiastica*, dopo aver parlato della statua di Cristo commissionata dall’emorroissa, il vescovo di Cesarea afferma di aver visto immagini dipinte di Cristo e degli Apostoli, che non esita a connettere alla consuetudine pagana, perchè è proprio dei pagani onorare attraverso questo tipo di manufatti coloro che considerano salvatori o benefattori:

«E non c’è da meravigliarsi se i pagani di un tempo, che avessero ricevuto dei benefici da parte del Salvatore nostro, abbiano fatto questo, dal momento che abbiamo appreso che sono state conservate per mezzo di colori, su dipinti, sia le immagini dei suoi apostoli Pietro e Paolo, sia quella di Cristo stesso: il che è naturale, poiché gli antichi in questo modo avevano la consuetudine di onorarli sconsideratamente come salvatori, secondo l’usanza pagana che esisteva fra loro»³⁷⁰.

La notizia trova conferma in un passo dell’*Epistula ad Constantiam Augustam*:

³⁶⁸ Il testo latino è quello edito a Verona nel XVIII secolo a cura di Domenico Vallarsi, ristampato poi in *Patrologia graeca*, vol. 43, Paris 1864, col.390. Cfr. anche l’edizione curata da Jérôme Labourt per le edizioni ‘*Les Belles Lettres*’ (Saint Jérôme, *Lettres*. Tome II, Paris 1951, p. 171), e quella dell’edizione CSEL vol. 54, p.411 (Hieronymus, *Epistulae I-70*, cur. I. Hilberg, Paris 1910/1918; *editio altera supplementis aucta*, Paris 1996).

³⁶⁹ La traduzione italiana è ripresa da G. Ciccone & C. Sturmman Ciccone, *La Sindone svelata e i quaranta sudari*, Casa Editrice Donnino, Livorno 2006, p.175.

³⁷⁰ Eusebio di Cesarea, *Storia Ecclesiastica*, VII, 18, 4.

«Una volta, non so come, una donna mi portò con le sue mani un'immagine di due uomini in veste di filosofi, e lasciò cadere l'affermazione che si trattasse di Paolo e del Salvatore; non so dire dove l'aveva avuta o dove aveva imparato questa cosa. Affinchè nè lei nè altri potessero ricevere alcun danno da quest'immagine, gliela portai via e la tenni nella mia casa, poichè ritenevo improprio che simili cose fossero viste da altri, per timore che, come gli adoratori di idoli, sembrassimo portare a spasso il nostro Dio in un'immagine»³⁷¹.

L'interpretazione di questi passi si è rivelata notevolmente problematica per gli studiosi, a causa della totale assenza di testimonianze sul piano materiale. I testi più antichi, poi, cioè quelli di Ireneo e degli Atti Apocrifi di Giovanni, si pongono in un momento in cui l'arte cristiana sembra non aver ancora compiuto i primi passi e in cui pertanto l'esistenza di immagini di questo tipo sarebbe ancora più sorprendente.

Per questo non stupisce che, nell'esaminare tali brani, si sia spesso cercato di ridimensionarne la portata, guardando ad essi come a delle costruzioni letterarie che non riflettono una situazione reale. Alcuni studiosi, indagando sulla possibilità della presenza di immagini di Gesù presso le sette gnostiche e quindi sulla possibile origine dell'arte cristiana in seno alle correnti ereticali, indagini condotte a partire dal passo di Ireneo sui Carpocraziani, hanno concluso che non ci sono elementi per attribuire con sicurezza agli gnostici rappresentazioni di soggetto figurativo cristiano (al di là di alcuni particolari simboli di carattere magico-esoterico)³⁷². In questo modo hanno ritenuto di dover concludere che Ireneo avesse sostanzialmente inventato la notizia, addirittura, per imputare un altro peccato agli eretici dei quali stava confutando la dottrina³⁷³.

Una posizione più equilibrata e condivisibile ci sembra invece quella di Bordino secondo il quale: «la presenza, in questi brani, di aspetti topici e in qualche misura caratteristici di una tradizione letteraria non annulla il loro valore di testimonianza riguardo alla possibile esistenza di pitture su tavola rappresentanti Cristo e gli Apostoli fin dai primi secoli del cristianesimo. Certo doveva trattarsi di un tipo di immagini non universalmente accettate nel mondo cristiano, e che anzi dovevano suscitare particolare preoccupazione nelle gerarchie ecclesiastiche, se i vescovi hanno cura di esprimere esplicitamente il loro biasimo al riguardo, come invece non fanno con rappresentazioni di altro genere. Al contempo, tuttavia, la loro esistenza doveva essere tollerata. Ireneo non esprime particolari giudizi di condanna contro i Carpocraziani per il possesso delle immagini di Gesù; anche Eusebio non assume un atteggiamento particolarmente duro nell'«Historia Ecclesiastica; nella lettera a Costanza riferisce, è vero, di aver sequestrato due tavole, tuttavia non propone di distruggere le immagini, come verso la fine del IV secolo farà Epifanio di Salamina, attestato su posizioni inequivocabilmente iconofobe[...]. Queste immagini dovevano avere spazio particolarmente in ambito privato, domestico, come documentano concordemente tutte le

³⁷¹ H. G. Thummel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre : Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin, 1992, p. 284, traduzione italiana di C. Bordino, in *I Padri della Chiesa*, cit., p. 71.

³⁷² P. C. Finney, *Gnosticism and the origin of Early Christian art*, in Atti del 9 congresso internazionale di Archeologia Cristiana, vol.1, 1978, pp. 391-405; Id., "Did Gnostics make pictures?", in *The rediscovery of Gnosticism: proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978* / edited by Bentley Layton, vol. 1, Numen. Suppl. 41.1, pp. 434-454; Id., *Alcune note a proposito delle immagini carpocraziane di Gesù*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 57, 1981, pp. 35-41; Id., *Images on finger rings and Early Christian art*, in «Dumbarton Oaks Papers», 41, 1987, pp. 181-186

³⁷³ Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, I, 24, 5.

testimonianze considerate. In tre casi sono delle donne a possedere i ritratti su tavola di Cristo e degli Apostoli o ad esprimere il desiderio di ottenerli: con questo elemento i Padri vogliono sottolineare la pertinenza di questi manufatti ad una sfera bassa e popolare del culto, che sfuggiva al controllo delle gerarchie ecclesiastiche. Verosimilmente la presenza delle pitture su tavola di soggetto religioso in ambito privato continuava una pratica assai diffusa nel mondo pagano: non casualmente sia Ireneo, sia l'autore degli Atti di Giovanni sia Eusebio affermano chiaramente che sono da ascrivere ad un costume pagano. La continuità doveva riguardare non solo alcuni aspetti specifici del culto, come l'uso di incoronare le immagini o di accendere dei lumi davanti ad esse, ma anche l'impostazione formale di queste rappresentazioni: Cristo e gli Apostoli venivano probabilmente rappresentati come figure isolate, in posizione frontale, come avveniva nelle pitture pagane, e dovevano avere un aspetto simile a quello dei vari saggi, filosofi, guaritori o uomini divini che erano oggetto di venerazione nella Tarda Antichità. Stando alla testimonianza delle nostre fonti, sembrerebbe che le "icone" cristiane non erano a prima vista immediatamente riconoscibili rispetto a quelle pagane: Giovanni (negli Atti apocrifi di Giovanni ndr) chiede a Licomede quale divinità abbia fatto rappresentare nell'immagine; Eusebio, nel passo dell'*Historia Ecclesiastica*, dice che con questo genere di rappresentazione i pagani sono soliti onorare i *soterioi*, appellativo che poteva essere applicato sia agli dèi che agli *andres theioi*; e nella lettera a Costantina definisce le immagini sequestrate alla donna come rappresentazioni di uomini in veste di filosofi, che ella pretendeva essere Cristo e Paolo»³⁷⁴.

CONCLUSIONI

Se la nostra ricerca fosse stata di natura meramente esegetica, ovviamente non sarebbe stato indispensabile conoscere il nome dell'emorroissa per comprendere la pericope di Mc 5,25-34. Del resto, a questo scopo, non lo ritengono necessario neppure gli evangelisti. Tuttavia, poiché questa è invece una ricerca di carattere squisitamente storico, crediamo che un'indagine volta a dimostrare l'identità tra la donna conosciuta come l'emorroissa e Cipro, la moglie di Agrippa I, l'ultimo re d'Israele, rappresenti, non solo un nuovo ed interessante elemento biografico per inquadrare la figura storica di Gesù, ma anche un notevole aiuto per illuminare e comprendere meglio anche alcuni importanti episodi. Tra i primi che mi sovengono, ne cito soltanto quattro:

A) a proposito della morte di Giovanni Battista, Marco scrive che "Venne però il giorno propizio, quando Erode per il suo compleanno fece un banchetto per i grandi della sua corte, gli ufficiali e i notabili della Galilea." (Mc 6,21). L'episodio si presta a tre diverse interpretazioni: 1. Erode era d'accordo con la moglie sin dall'inizio e la sua tristezza è una finzione; 2. oppure egli pensava di liberare il Battista servendosi del banchetto e dell'approvazione ufficiale dei commensali alle sue nozze con Erodiade; 3. o ancora, quello che dice Marco è vero: Erode non era affatto d'accordo con sua moglie, non aveva intenzione di liberare il Battista e decise di eliminarlo solo perché aveva fatto un giuramento davanti a testimoni di prestigio: "Il re divenne triste; tuttavia, a motivo del

³⁷⁴ Cfr. Bordino, C., *I Padri della Chiesa e le immagini*, cit., pp.72-73.

giuramento e dei commensali, non volle opporle un rifiuto." (Mc 6,26). A questo proposito si può ben ipotizzare che tra i "notabili della Galilea", invitati al banchetto dell'Antipa, ci fossero anche Cipro e suo marito Agrippa e che quest'ultimo, visto il suo interesse perché si stabilizzasse la posizione di sua sorella Erodiade alla corte del tetrarca, avesse svolto un'attiva e pubblica opera di persuasione affinché Antipa si impegnasse con un giuramento. Quest'opera d'istigazione potrebbe poi essere alla base dell'ostilità, che sorgerà di lì a poco, tra Antipa e Agrippa stesso (cfr. *Antichità Giudaiche* 18,150).

B) Nel corso delle nostre analisi abbiamo già avuto modo di osservare come soltanto l'evangelista Luca abbia conservato memoria di alcuni particolari dettagli, circostanze, eventi e personaggi legati alla Galilea. Due fonti di queste informazioni privilegiate sembrano essere quella "*Giovanna moglie di Cusa, amministratore di Erode*" (Lc 8,3) e quel "*Manaèn, compagno d'infanzia di Erode tetrarca*" che Luca ricorda tra "i profeti e i dottori" in (At 13,1). Abbiamo anche visto come le precisazioni di Luca devono essere interpretate come indizi che il testo contiene molto più di quanto non mostri di primo acchito e che la prudenza e la discrezione, che l'evangelista ha dovuto usare nel trasmetterli, si siano rese necessarie per la natura dei fatti narrati e dei personaggi implicati. Tra gli episodi riferiti soltanto da Luca vi è il deferimento di Gesù ad Erode Antipa (Lc 23, 6-12). Non appena Pilato apprese che Gesù aveva a lungo predicato in Galilea, decide di rimmetterlo al Tetrarca³⁷⁵ di quella regione, il quale si trovava a Gerusalemme per celebrare la Pasqua.

«6 Πιλάτος δὲ ἀκούσας ἐπηρώτησεν εἰ ὁ ἄνθρωπος Γαλιλαῖός ἐστιν· 7 καὶ ἐπιγνοὺς ὅτι ἐκ τῆς ἐξουσίας Ἡρώδου ἐστὶν ἀνέπεμψεν αὐτὸν πρὸς Ἡρώδην, ὄντα καὶ αὐτὸν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις. 8 ὁ δὲ Ἡρώδης ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἐχάρη λίαν, ἦν γὰρ ἐξ ἰκανῶν χρόνων θέλων ἰδεῖν αὐτὸν διὰ τὸ ἀκούειν περὶ αὐτοῦ, καὶ ἠλπίζεν τι σημεῖον ἰδεῖν ὑπ' αὐτοῦ γινόμενον. 9 ἐπηρώτα δὲ αὐτὸν ἐν λόγοις ἰκανοῖς· αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο αὐτῷ. 10 εἰστήκεισαν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς εὐτόνως κατηγοροῦντες αὐτοῦ. 11 ἐξουθενήσας δὲ αὐτὸν [καὶ] ὁ Ἡρώδης σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ καὶ ἐμπαίξας περιβαλὼν ἐσθῆτα λαμπρὰν ἀνέπεμψεν αὐτὸν τῷ Πιλάτῳ. 12 ἐγένοντο δὲ φίλοι ὃ τε Ἡρώδης καὶ ὁ Πιλάτος ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ μετ' ἀλλήλων· προὔπηρχον γὰρ ἐν ἔχθρᾳ ὄντες πρὸς αὐτούς.» (Lc 23, 6-12).

«[6]Udito ciò, Pilato domandò se era Galileo [7]e, saputo che apparteneva alla giurisdizione di Erode, lo mandò da Erode che in quei giorni si trovava anch'egli a Gerusalemme. Gesù davanti a Erode [8]Vedendo Gesù, Erode si rallegrò molto, perché da molto tempo desiderava vederlo per averne sentito parlare e sperava di vedere qualche miracolo fatto da lui. [9]Lo interrogò con molte domande, ma Gesù non gli rispose nulla. [10]C'erano là anche i sommi sacerdoti e gli scribi, e lo accusavano con insistenza. [11]Allora Erode, con i suoi soldati, lo insultò e lo schernì, poi lo rivestì di una **splendida veste** e lo rimandò a Pilato. [12]In quel giorno Erode e Pilato diventarono amici; prima infatti c'era stata inimicizia tra loro.»

³⁷⁵ Come è noto il Tetrarca (letteralmente capo di un quarto della Palestina) governava con poteri quasi autonomi ed era legato a Roma in qualità di Principe cliente. In tal modo conservava una vasta gamma di facoltà amministrative e penali.

A prescindere dall'autenticità o meno dell'episodio, sul quale la Dottrina³⁷⁶ continua a discutere, la presenza di una cristiana come Cipro/emorroissa, nel seguito di di Erode Antipa a Gerusalemme, lascerebbe intuire uno scenario quanto meno più articolato di tutta la vicenda narrata. Basti pensare ad esempio al ruolo di un'altra donna come la moglie di Pilato (Mt 27,19) tra i cui contatti non è improbabile anche quello con Cipro. Un altro indizio, o se si vuole suggestione, che ci offre questo episodio è il fatto che Erode Antipa rivestì Gesù “di una splendida veste (ἔσθητα) e lo rimandò a Pilato” (Lc 23,11). A questo proposito è interessante notare come Luca usi il termine **ἔσθητα**, “veste, manto” in due sole occorrenze: la prima è appunto Lc 23,11, mentre l'altra è in occasione della morte di Agrippa, At 12,21 (Ἡρώδης ἐνδυσάμενος **ἔσθητα** βασιλικήν, letteralmente “Erode avendo indossato (una) veste regale). In questo modo l'evangelista sembra volerci presentare una sorta di parallelismo antitetico tra Gesù che schernito come un re da burla viene rivestito di una ἔσθητα splendida, e re Agrippa I che si presenta alla folla indossando una ἔσθητα regale.

C) In Atti 12,5-19 si narra la “miracolosa” liberazione dal carcere di Pietro. Ora, se Cipro può identificarsi con l'emorroissa, avremmo una simpatizzante cristiana addirittura a fianco di re Erode Agrippa I, e costei potrebbe aver svolto un ruolo non di secondo piano nella liberazione del capo degli apostoli.

D) In Atti 26,24-27, viene narrata l'udienza di Paolo di fronte al tribunale del governatore romano Festo, a cui vengono invitati Agrippa II e sua sorella Berenice. A questo riguardo è interessante rilevare come la certezza di Paolo nel ritenere Agrippa un uomo che crede nei profeti, primo fra tutti Gesù “che fu profeta potente in opere e in parole, davanti a Dio e a tutto il popolo” (Lc 24,19), possa suggerire discretamente, che le conoscenze di Agrippa erano basate su una fonte ed una esperienza particolarissima, quella appunto, a nostro parere, trasmessagli da sua madre Cipro. “Mentre egli (Paolo ndr) parlava così in sua difesa, Festo a gran voce disse: «Sei pazzo, Paolo; la troppa scienza ti ha dato al cervello!». E Paolo: «Non sono pazzo - disse - eccellentissimo Festo, ma sto dicendo parole vere e sagge. Il re è al corrente di queste cose e davanti a lui parlo con franchezza. Penso infatti che niente di questo gli sia sconosciuto, perché non sono fatti accaduti in segreto. Credi, o re Agrippa, ai profeti? Io so che tu credi»”.

³⁷⁶ Cfr. M. GOGUEL, *A propos du procès de Jésus*, in ZNW (1932), pp. 31 ss.; J. BLINZLER, *Il Processo*, Brescia, 1966, pp. 262 ss.; C. NARDI, *Il Processo di Gesù re dei giudei*, pp. 123 ss. Un'interessante analisi dell'episodio, con particolare attenzione agli aspetti giuridici, è quella di G. Brandi Cordasco Salmena, *La remissio a Erode Antipa: pericope di un fatto accaduto o inserzione di natura fortemente tematica?*, in Vivarium 23 ns (2015) 361-393. (https://www.academia.edu/37168791/La_remissio_a_Erode_Antipa_pericope_di_un_fatto_accaduto_o_inserzione_di_natura_fortemente_tematica URL consultato il 26/08/2017).

APPENDICE 1

L'immagine della staua di Paneas³⁷⁷

Al vescovo Eusebio di Cesarea dobbiamo il primo riferimento letterario alla famosa "statua di Cristo" di Paneas. Quest'opera originariamente si trovava in un punto importante della città, e in seguito fu una preziosa reliquia dei cristiani locali, conservata in una delle loro chiese. Per questo motivo, la città divenne un importante luogo di pellegrinaggio. Avendo menzionato Paneas, Eusebio afferma che non dovrebbe omettere una storia che merita di essere ricordata dai posteri.

La storia riguarda la donna guarita da Gesù dalla sua emorragia cronica, menzionata nella tradizione sinottica, 24 una donna, nota Eusebio, che " si dice fosse oriunda di questa stessa città [Paneas]".

“Si diceva che fosse originaria di Panea la donna malata di emorragia che, come abbiamo appreso dai santi Vangeli, ottenne dal Salvatore la liberazione dalla sua sofferenza, e in città si mostrava la sua casa e rimanevano ancora ammirevoli monumenti della benevolenza del Signore verso di lei . Davanti alle porte della sua casa, su di un’alta pietra, stava infatti l’effigie in bronzo di una donna, inginocchiata e con le mani protese in avanti, in atteggiamento di supplica; davanti a questa scultura ce n’era un’altra, raffigurante un uomo in piedi, che, avvolto elegantemente in un mantello, tendeva la mano alla donna; ai suoi piedi, sul monumento stesso, cresceva una strana specie di erba, che arrivava fino al bordo del mantello di bronzo ed era un antidoto per ogni genere di malattie. Si diceva che questa statua rappresentasse l’immagine di Gesù, ed essa è esistita fino ai giorni nostri, cosicché noi stessi l’abbiamo vista con i nostri occhi, quando ci siamo recati in quella città. E non c’è affatto da meravigliarsi se i pagani di un tempo, avendo ricevuto da Lui dei benefici, hanno fatto queste cose per il nostro Salvatore, poiché abbiamo appreso che sono state conservate per mezzo dei colori, in pitture, le immagini sia dei suoi apostoli Pietro e Paolo che dello stesso Cristo, com’è naturale, poiché gli antichi avevano tale costume di onorarli sconsideratamente come salvatori, secondo l’usanza pagana che esisteva presso di loro”³⁷⁸.

Eusebio afferma che un tempo aveva soggiornato a Paneas e presumibilmente aveva visto non solo la statua, ma aveva anche saputo qualcosa della città, dei suoi abitanti e della sua comunità cristiana. Tuttavia, mentre ammette che la storia "merita di essere ricordata", le sue parole tradiscono un accenno di scetticismo: "*Si diceva che fosse originaria di Panea*"; e "*Si diceva che questa statua rappresentasse l’immagine di Gesù*". È particolarmente strano che Eusebio non si prenda la briga di descrivere l’aspetto dell’uomo raffigurato nella statua. Sicuramente se avesse creduto che quelli erano i reali caratteri somatici di Gesù non avrebbe rinunciato a lasciarne una descrizione, dal momento che li aveva visti con i propri occhi (tuttavia, come vedremo in seguito, abbiamo ancora la possibilità di farci un’idea di ciò che vide Eusebio, attraverso una fonte del tutto inaspettata).

³⁷⁷ Cfr. Wilson, J. F., *Caesarea Philippi: Baniyas, the Lost City of Pan*, Londra, I. B. Tauris, 2004, pp. 90-97.

³⁷⁸ Cfr. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, VII, 18, 1-3

Vale la pena di riprendere l'intero episodio biblico, al fine di vedere come la statua (o piuttosto il gruppo statuario) che Eusebio vide a Paneas differisse in modo importante dalla storia così come è raccontata nel Nuovo Testamento:

«Or una donna [a Cafarnao], che da dodici anni era affetta da emorragia e aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza nessun vantaggio, anzi peggiorando, udito parlare di Gesù, venne tra la folla, alle sue spalle, e gli toccò il mantello. Diceva infatti: “Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò guarita”. E subito le si fermò il flusso di sangue, e sentì aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza nessun vantaggio, anzi peggiorando nel suo corpo che era stata guarita da quel male. Ma subito Gesù, avvertita la potenza che era uscita da lui, si voltò alla folla dicendo: “Chi mi ha toccato il discepoli gli dissero: “Tu vedi la folla che ti si stringe attorno e dici: Chi mi ha toccato il mantello? Egli intanto guardava intorno, per vedere colei che aveva fatto questo. E la donna impaurita e tremante, sapendo ciò che le era accaduto, venne, gli si gettò davanti e gli disse tutta la verità. Gesù rispose: “Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va’ in pace e sii guarita dal tuo male» (Mc 5,25-34).

Nella storia sinottica, Gesù volta le spalle alla donna mentre si verifica la guarigione. È vero che in seguito la donna cade ai suoi piedi, ma non come una supplice; il miracolo era già avvenuto. Eusebio descrive la donna nel gruppo di Paneas come *“inginocchiata e con le mani protese in avanti, in atteggiamento di supplica”*. Inoltre, la "potenza" che è uscita dalla persona di Gesù attraverso l'orlo della sua veste è stata trasformata in *“una strana specie di erba, che arrivava fino al bordo del mantello di bronzo ed era un antidoto per ogni genere di malattie”*.

L'espressione non è completamente chiara, ma sembra suggerire che la pianta sia viva, e che cresca sulla base di pietra della statua o sul piedistallo, e che si sia arrampicata ed attaccata al mantello della figura maschile nel gruppo.

Chiaramente, la statua che Eusebio vide a Paneas non traeva ispirazione direttamente dal racconto evangelico.

In effetti, sebbene la statua fosse probabilmente molto antica, quando Eusebio la vide, il suo scetticismo riguardo alla sua autenticità come un'effettiva raffigurazione di Gesù era senza dubbio giustificato. Le ragioni sono diverse. Innanzitutto, è inconcepibile che una statua di Gesù, in piedi in un posto di rilievo nel centro di una città pagana, fosse sopravvissuta alle persecuzioni ricorrenti dei cristiani durante il secondo e il terzo secolo. Sarebbe stato un obiettivo troppo facile da trascurare. Sappiamo, per esempio, che Diocleziano ordinò a Massimino, il suo governatore in Oriente, di distruggere tutti gli edifici cristiani nel 303 d.C. Ma una statua così importante non sarebbe sopravvissuta nemmeno per così tanto tempo³⁷⁹. Inoltre, i grandi apologeti cristiani del secondo e terzo secolo [Origene (184-253), che aveva vissuto nelle vicinanze Tiro, Giustino Martire (100-165), originario della Palestina e Clemente di Alessandria (150-215)], tacciono tutti riguardo alla

³⁷⁹ La conoscenza di questo particolare progetto potrebbe aver spinto Asterio di Amasea a dire che la statua era stata in effetti distrutta da Massimino. Ma se questo fosse vero, Eusebio non avrebbe potuto aver visto la statua ancora al suo posto, come invece afferma. Asterio, al fine di accettare l'autenticità della statua, fu costretto a ignorare la testimonianza di Eusebio. Vedere Beausobre, M. De. 'Dissertation sur la Statue du Paneade', *Bibliothèque Germanique* 13 (1727), pp.1-91. Amsterdam: 1727, pagg. 60-61.

statua. Sicuramente avrebbero usato la sua esistenza come argomento in favore dell'autenticità del Vangelo cristiano e del potere di Gesù, se fossero stati in grado di farlo.

Per quanto riguarda la donna, nei Vangeli non c'è alcun indizio che la colleghi, in qualche modo, a Paneas 29 e nessun motivo per considerarla tutt'altro che un'ebrea praticante, rendendo così l'erezione di un'immagine da lei commissionata estremamente improbabile.

Gli storici cristiani successivi, nell'abbellire la storia, sembrano avvertire questi problemi e, come abbiamo visto, cominciarono a identificare la donna come una ricca "pagana" il cui nome era conosciuto dal Nuovo del Testamento (Berenice come Veronica; ovviamente rappresenta una sorta di fusione con Berenice, la regina di Paneas ai tempi di Agrippa II), oppure era una creazione greca basata sulla parola usata per descrivere il suo disturbo nei Vangeli ("Marinosa").

Tutti questi problemi, se aggiunti alle disparità tra il gruppo di statue descritto da Eusebio e il racconto evangelico (in cui la donna ha chiaramente toccato Gesù da dietro), ci porta a concludere che lo scultore non stava tentando di ritrarre la storia del Vangelo e quindi che la statua non era, in effetti, una statua di Gesù.

Tuttavia, la statua era probabilmente di grande antichità e la critica ha suggerito diverse soluzioni. Il gruppo descritto da Eusebio avrebbe potuto essere, plausibilmente, una raffigurazione contemporanea, diciamo, di Tito e di Berenice (la sorella di Erode Agrippa II), che erano stati famosi amanti prima dell'ascensione di Tito al trono imperiale. Questo poteva spiegare il nome Berenice dato alla donna guarita dall'emorragia in alcuni testi apocrifi.

In alternativa, le statue avrebbero potuto rappresentare alcuni miti pagani come quello del dio guaritore Asclepios³⁸⁰ e sua figlia Panacea³⁸¹. Più probabilmente, come è stato suggerito da più parti, le figure rappresentavano l'imperatore Adriano che accettava l'omaggio di una provincia riconoscente, raffigurata sotto le sembianze di una donna.

In ogni caso, qualunque fosse stata l'intenzione dello scultore, sarebbe stato necessario un periodo di tempo sufficientemente lungo per far sì che, con una frattura nella memoria storica della comunità locale, fosse possibile una nuova attribuzione al gruppo statuario. Di fatto, è proprio una tale interruzione che è descritta nel racconto della statua narrato dallo storico ariano Filostorgio, nella sua *Storia ecclesiastica*, scritta tra il 425 e il 433 d.C.

Egli racconta che «l'immagine del Salvatore eretta dalla fede di una pia donna in grato ricordo della sua guarigione da un flusso di sangue, era stata collocata presso la fontana della città, in mezzo ad altre statue, e che si presentava assai gradevole alla vista dei passanti. Inoltre, continuava Filostorgio, da quando una certa erba, cresciuta ai piedi di questa statua, era risultata essere un

³⁸⁰ Asclepio o Esculapio (in greco antico: Ἀσκληπιός, Asklēpiós) è un personaggio della mitologia greca. Figlio di Apollo e di Arsinoe secondo Esiodo, oppure di Apollo e Coronide per Pindaro, è un semidio e dunque uomo mortale per Omero, si diceva fosse stato istruito nella medicina dal centauro Chirone, o che avesse ereditato tale proprietà dal padre Apollo. Divenne poi il dio della medicina, al pari di suo padre, ed era una divinità molto adorata dal popolo, in quanto benevola con gli infermi; la costellazione dell'Ofiuco rappresenta il suo mito. Cfr. <https://www.theoi.com/Ouranios/Asklepios.html> (URL consultato il 28/08/2019)

³⁸¹ Panacea (in greco antico: Πανάκεια, Panákeia) è un personaggio della mitologia greca, figlia di Asclepio e di Epione (o Lampezia), è la dea e personificazione della "guarigione universale e onnipotente", ottenuta per mezzo delle piante. Cfr. Pausania, *Periegesi della Grecia* libro I,34; Plinio, *Storia Naturale* XXV,30.

rimedio efficacissimo contro tutte le malattie, in particolare contro la “*consunzione*”, gli abitanti del luogo avevano cominciato ad indagare sulla causa di tutto ciò, poiché, nel lungo periodo di tempo trascorso, si era persa completamente la memoria dei fatti, e ci si era persino dimenticati dei motivi per cui la statua era stata eretta. Di fatto la raffigurazione del Salvatore da tempo si trovava esposta all'aria aperta, ed una gran parte di essa, soprattutto durante le stagioni di pioggia, era stata ricoperta dalla terra che continuamente si depositava contro il basamento facendo sì che l'iscrizione che vi era scolpita fosse quasi del tutto cancellata. Era stata quindi effettuata una diligente opera di recupero: la parte della statua che era stata ricoperta dalle incrostazioni era stata di nuovo portata alla luce, l'iscrizione che spiegava le circostanze della sua erezione fu resa di nuovo leggibile, mentre la pianta che vi cresceva, da allora in poi, non fu più vista crescere né lì né in nessun altro luogo. La statua fu collocata nella parte della chiesa assegnata ai diaconi, dando ad essa tutto l'onore e il dovuto rispetto, ma mai adorandola né offrendola in adorazione»³⁸².

Filostorgio aveva visitato Paneas circa un secolo dopo gli eventi che aveva descritto intorno alla "riscoperta" della statua e apparentemente aveva visto ciò che ne restava.

Tuttavia, il suo resoconto non può essere considerato del tutto esatto. Egli afferma, per esempio, che quando venne scoperta e letta, l'iscrizione sulla statua raccontava la storia di Gesù e della donna. Tuttavia non menziona affatto la statua della donna in ginocchio davanti alla figura maschile. Molto probabilmente le sue informazioni provenivano dalla comunità cristiana di Paneas e questo, in generale, sembra abbastanza plausibile. Apparentemente a Filostorgio fu detto che lo scavo della statua era stato innescato dalla scoperta che in una certa erba, cresciuta ai piedi di questa statua "c'era" un rimedio molto efficace contro tutte le malattie, e in particolare contro la “*consunzione*”. Sfortunatamente, così diceva almeno la tradizione, durante il disseppellimento della statua “la pianta che vi cresceva fu sradicata, e da allora in poi, non fu più vista crescere né lì né in nessun

³⁸² “Concerning an image of our Saviour erected by the faith of a pious woman in grateful remembrance of her cure from a bloody flux, Philostorgius writes, that it was placed near the fountain in the city among other statues, and presented a pleasant and agreeable sight to the passers-by. And when a certain herb, which grew up at the foot of this statue, was found to be a most effectual remedy against all diseases, and especially against consumption, men naturally began to inquire into the cause of this matter ; for by lapse of time all memory of the fact had been lost, and it was even forgotten whose statue it was, and on what account it had been erected. Inasmuch as the figure of our Saviour had long stood exposed in the open air, and a great part of it was covered over by the earth which was perpetually carried down against the pediment, especially during seasons of heavy rain, the notice contained in the inscription upon it was well nigh obliterated. A diligent inquiry was consequently made, and the part of the statue which had been covered up being brought to light, the inscription was discovered which explained the entire circumstances of the fact ; and the plant thenceforth was never again seen either there or in any other place. The statue itself they placed in the part of the church which was allotted to the deacons, paying to it due honour and respect, yet by no means adoring or worshipping it; and they showed their love for its great archetype by erecting it in that place |476 with circumstances of honour, and by flocking thither in eager crowds to behold it. During the reign of Julian, however, the heathen who inhabited Paneas were excited by an impious frenzy to pull down this statue from its pediment, and to drag it through the midst of the streets with ropes fastened round its feet; afterwards they broke in pieces the rest of the body, while some persons, indignant at the whole proceeding, secretly obtained possession of the head, which had become, detached from the neck as it was dragged along, and they preserved it as far as was possible. This transaction Philostorgius declared that he witnessed with his own eyes. But the district of Paneas was formerly called Dan, from Dan the son of Jacob, who was the head of one of the twelve tribes, which was situated in those parts. But in the course of time it came to be called Caesarea Philippi, and later still, when the heathen erected in it a statue of the god Pan, its name was changed to Paneas.”(Sozomène, Hermias. *The Ecclesiastical History of Sozomen, Comprising a History of the Church from AD 324 to AD 440, Translated from the Greek, with a Memoir of the Author. Also the Ecclesiastical History of Philostorgius, as Epitomised by Photius, Patriarch of Constantinople. Translated by Edward Walford...* HG Bohn, 1855.); cfr. anche FILOSTORGIO, *Storia ecclesiastica*, VII,3. Testo greco in E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur Christichen Legende*, Leipzig 1899, pp. 257*-258*.

altro luogo". Quando Filostorgio visitò Paneas, la statua, come vedremo, aveva subito un'intera serie di vicissitudini. In realtà, nulla era sopravvissuto se non la testa, che era stata conservata e venerata in una chiesa locale. Eusebio, d'altra parte, vide la statua intatta mentre si trovava ancora in un luogo pubblico di spicco, accanto alla seconda statua, quella della donna supplicante. Entrambe le figure si trovavano su "*su di un'alta pietra*" alle porte di una casa che ad Eusebio fu detto che apparteneva alla donna. È quasi impossibile che una casa privata potesse rimanere nel centro della città, vicino alla sorgente di Pan, tra i santuari e gli edifici pubblici. J. F. Wilson suggerisce che è possibile che alcuni edifici siano stati successivamente identificati dai cristiani come la casa della donna, semplicemente perché la statua sembrava essere associata ad essa³⁸³. Se, come vedremo in seguito, una rappresentazione in bassorilievo della stessa "casa" è sopravvissuta dall'antichità, il suo design, così come viene raffigurato è, in qualche modo, insolito per una casa privata.

Eusebio vide la pianta medicinale, quindi Filostorgio deve sbagliarsi nel pensare che la pianta è scomparsa quando l'iscrizione della statua è stata scavata. La pianta, spiega Eusebio, era cresciuta "*sul monumento stesso*" e "*arrivava fino al bordo del mantello di bronzo*" della figura maschile, dove serviva come "*un antidoto per ogni genere di malattie*". Tutto questo Eusebio dice di averlo visto con i propri occhi.

Possiamo concludere che la statua era antica, "riscoperta" in qualche modo all'inizio del quarto secolo. Questa data sembra plausibile, dal momento che la riscoperta della statua doveva essersi verificata assai prima della visita di Eusebio per consentire alla tradizione di radicarsi saldamente tra i cristiani locali, ma qualche tempo dopo che la persecuzione ufficiale della comunità cristiana locale era finita. Il gruppo statuariale era stato interpretato come una raffigurazione di Gesù sia perché, preso insieme a quello della donna, ricordava ai cristiani locali l'episodio del Vangelo, sia a causa dell'iscrizione. Di fatto, l'iscrizione non poteva essere stata così esplicita, come sosteneva Filostorgio, ma avrebbe potuto contenere parole come 'ΣΩΤΗΡ', Salvatore, o 'ΚΥΡΙΟΣ', Signore, oppure 'ΕΥΕΡΓΕΤΗΣ', Benefattore - titoli utilizzati dai pagani per i sovrani e gli dei, ma anche dai cristiani per indicare Gesù.

Eusebio non menziona un'iscrizione più esplicita, cosa che sicuramente avrebbe fatto, se ne fosse esistita una.

Ma se la statua non è una reale rappresentazione di Gesù, allora quale era il soggetto che lo scultore aveva avuto in mente?

Abbiamo già notato l'interessante teoria che vedeva nel gruppo di statue Asclepio, il dio della guarigione, e sua figlia Panacea. Adolf Von Harnack pensa che la presenza della pianta curativa aveva favorito tale identificazione. Altri, in modo meno convincente, hanno suggerito che la statua rappresentasse un'interpretazione gnostica di Veronica e Cristo, alcuni una celebrità ebraica come Apollonio di Tiana (di fatto esiste una storia di quest'ultimo a proposito della guarigione di una giovane donna, ed è anche noto che era attivo nella zona di Paneas). Diversi personaggi politici sono possibili soggetti. Le visite a Paneas di Vespasiano e suo figlio Tito durante la prima rivolta ebraica potrebbero essere stata commemorate dall'innalzamento di un gruppo di statue. La donna

³⁸³ Cfr. Wilson, J. F., *Caesarea Philippi*, cit., p. 92.

potrebbe essere una rappresentazione della provincia o, nel caso di Tito, della sua amante, Berenice. Ma la maggior parte degli studiosi ritiene più probabile, come abbiamo suggerito, che l'imperatore vittorioso raffigurato sia Adriano, in occasione dell'"Avvento" dell'imperatore nella zona, o forse per commemorare la riuscita repressione della rivolta di Bar Kochba, mentre la donna era la rappresentazione della provincia, raffigurata alla maniera di diverse monete emesse all'epoca.

È vero che Eusebio descrive la figura maschile come vestita in stile greco, ma ci sono molti esempi di generali e imperatori romani rappresentati in questo modo, incluso Adriano.

Il Sarcofago Laterano

Un antico sarcofago istoriato (Fig.1), conservato prima nel Museo Lateranense di Roma ed ora nel Pio Museo Cristiano in Vaticano, può fornire un indizio importante sull'iconografia della cosiddetta Statua di Paneas, e forse ci permette persino di intravedere la stessa città all'inizio del IV secolo (Fig. 2). Il sarcofago, realizzato in marmo greco e che mostra un'eccellente abilità artistica, fu trovato sotto il pavimento della basilica di San Pietro a Roma nel 1591³⁸⁴.

La datazione assegnata al IV secolo è certa, non solo per motivi stilistici, ma anche perché l'architettura dei diversi edifici raffigurati sul sarcofago e lo stile delle tende poste agli ingressi è coerente con questa datazione³⁸⁵.

Il sarcofago appartiene infatti al periodo durante il quale lo stile di tali elementi iconografici era passato dai temi "simbolici" ai temi "narrativi", e quindi tendeva ad una rappresentazione più realistica e meno tradizionale.

Il pannello frontale del sarcofago mostra una serie di scene bibliche, separate l'una dall'altra da colonne corinzie. Nella scena centrale Cristo è mostrato nei panni di un giovane Apollo trionfante, con lunghi capelli ricci - una forma convenzionale con molti parallelismi nei primitivi dipinti cristiani delle catacombe.

Il pannello laterale sinistro mostra Gesù che predice il rinnegamento di Pietro. Tra le due figure maschili si trova l'immagine di un gallo posta su un piedistallo (o una colonna), verso la quale punta la figura di Gesù. Sullo sfondo si vedono alcuni edifici.

Nel riquadro di destra sono raffigurate due scene. La prima a sinistra, è una rappresentazione di Mosè che colpisce la roccia. A sinistra di Mosè un uomo genuflesso su un solo ginocchio beve dalla sorgente miracolosa e con la mano sinistra distesa, guarda verso un albero che cresce in cima alla roccia, dalle cui radici scaturisce l'acqua.

³⁸⁴ Numero del Museo: 174. Cfr. Von Matt, L., *Early Christian Art in Rome*. Commentary by Enrico Josi. New York: Universe Books, 1961, p.xv. Si possono trovare altre fotografie del sarcofago sempre in Von Matt, 1961, p. 36-38.

³⁸⁵ Perate, 1885, p.311. Leclercq, DACL 6.2, s.v. "Hémorroïsse", Col. 2206. Il sarcofago fu danneggiato e restaurato. Tuttavia, un disegno dell'originale realizzato nel XVI secolo di Philippe de Winghe, prima che il danno fosse fatto, dimostra che il restauro era fedele l'originale, ad eccezione del trattamento della testa della figura maschile, che sembra essere laureata nel disegno, ma non sul sarcofago restaurato. Il disegno è in Vaticano collezione (Cod. Iva. Lat. 10545, Fol. 193). Vedi Wilpert, 1924, p.298; Leclercq, DACL 13.1, s.v. "Panéas", Col. 1014; Fig.9579. Qui di seguito viene riportato il disegno del sarcofago originale che compare in Bottari Tav. XXXIV.

Ma è il lato destro di questo pannello, che attira la nostra attenzione. Un uomo maturo, laureato (Fig. 3a, 3b) e con barba, sta di fronte a sinistra, con la mano sinistra sul fianco afferra le pieghe della sua veste (Fig. 2). Il suo braccio destro è steso, mentre allunga la mano per toccare la testa di una figura femminile in ginocchio davanti a lui. Il suo mantello le copre la testa e le braccia sono distese verso l'interno in atteggiamento di supplice. I suoi occhi sono abbassati.

Il bassorilievo ha ovviamente lo scopo di rappresentare la guarigione dell'emoorissa operata da Gesù. Ma il trattamento del tema è molto diverso dalle solite convenzioni, non solo nella maniera in cui è organizzata la scena, ma anche nel modo in cui Gesù viene raffigurato. Le rappresentazioni artistiche di questa guarigione non sono rare (vedi Appendice 2), ma seguono costantemente il testo biblico, cioè mostrano un Gesù con le spalle alla donna, mentre lei tocca la sua veste da dietro.

Inoltre, entrambe le figure sono sulla stessa scala, mentre la modalità consueta era quella di rendere Gesù molto più grande della donna. La donna, velata e nel gesto di tendere la mano al Salvatore, senza toccargli la veste, differisce da tutte le altre raffigurazioni di questa scena sui sarcofagi.

E ancora, un Gesù barbuto, in una scena del genere, è quasi sconosciuto durante questo periodo. Di solito la convenzione era quella di mostrare Gesù senza barba, come è mostrato sul pannello frontale dello stesso Sarcofago lateranense.

Tutte queste apparenti anomalie furono notate per la prima volta nel 1737 dallo studioso italiano G. G. Bottari, in *Sculture e Pitture Sagre*³⁸⁶. Bottari notò anche che l'immagine, mentre non si adattava al racconto biblico, era invece una rappresentazione quasi perfetta del gruppo statuario di Paneas, come descritto da Eusebio di Cesarea. Vale la pena richiamarne il testo per mostrare l'esattezza di questa osservazione dello studioso italiano:

“Davanti alle porte della sua casa [della donna], su di un'alta pietra, stava infatti l'effigie in bronzo di una donna, inginocchiata e con le mani protese in avanti, in atteggiamento di supplica; davanti a questa scultura ce n'era un'altra, raffigurante un uomo in piedi, che, avvolto elegantemente in un mantello, tendeva la mano alla donna”.

Bottari concluse che la ragione per cui il pannello laterale destro del sarcofago lateranense mostrava delle modalità artistiche diverse da quelle convenzionali del pannello frontale (dove Gesù appare raffigurato secondo il modello simbolico dell'Apollo) era perché in esso erano state raffigurate due statue reali. Di conseguenza, il modello per la guarigione della donna emorragica, così diverso dal racconto evangelico, ma così simile a quello di Eusebio, doveva essere stato proprio il gruppo di statue visto da Eusebio durante la sua visita a Paneas. Inoltre, l'artista doveva aver basato il suo lavoro sulle statue originali e non sul racconto del vescovo di Cesarea, poiché quest'ultimo non aveva detto nulla sulla barba o sul capo laureato, due eccezioni che colpiscono entrambe rispetto alle raffigurazioni tradizionali del Salvatore³⁸⁷.

Alcuni studiosi che hanno sostenuto la tesi che la statua, probabilmente molto antica, fosse realmente un ritratto contemporaneo di Gesù, come era stato detto da Eusebio, affermano che la raffigurazione del sarcofago lateranense non sia una convenzione simbolica, ma un "ritratto". E un

³⁸⁶ Bottari, G. G., *Sculture e pitture sagre estratte dai cimiteri di Roma pubblicate già dagli autori della Roma sotterranea ed ora nuovamente date in luce... tomo primo.-terzo.* appresso Niccolo, e Marco Pagliarini, 1754, p.131-137.

³⁸⁷ Vedi anche Grimouard de St. Laurenti, H. J., *Guide de l'Art Chrétien. Études d'Esthétique et d'Inconographie.* Vol. 2. Paris: 1872-75, p.215.

"ritratto" sembra essere veramente, sebbene quasi certamente non di Gesù, come abbiamo dimostrato.

Piuttosto, è più probabile che sia il "Ritratto" della statua di Paneas, come si poteva vedere all'inizio del IV secolo, in piedi, riscoperto dopo anni di abbandono e di parziale seppellimento, presso una fontana vicino al centro della città.

Anche Bottari nota la chiara similitudine tra la testa "barbata", coronata d'alloro di "Gesù" e il profilo sinistro del volto e la testa coronata d'alloro di Adriano su alcune monete (Fig. 5). La somiglianza è infatti così sorprendente da suggerire fortemente che, se il sarcofago si riferisce effettivamente a Paneas, il gruppo di statue deve aver originariamente commemorato la sottomissione ad Adriano della Giudea o l'omaggio della provincia di Siria, simboleggiata dalla donna suplice.

Né Vespasiano né suo figlio Tito portavano la barba, rendendoli quindi molto meno somiglianti al gruppo di statue che erano ispirate all'iconografia ben conosciuta della moneta "Judea Capta" del tardo primo secolo.

La rivolta di Bar Kochba ebbe termine nel 135 d.C. e la statua, insieme ad altre³⁸⁸, fu probabilmente eretta subito dopo. Il tempo e l'abbandono generale, tuttavia, in particolare durante il difficile III secolo, portò al seppellimento parziale della statua imperiale.

Quando i cittadini di Paneas, ormai sostanzialmente cristiani, la liberarono dai detriti dopo quasi duecento anni, conclusero che la statua, che recava un titolo simile a quello comunemente attribuito al Signore Gesù, associata a una donna supplicante e a una miracolosa pianta curativa, doveva necessariamente commemorare la guarigione raccontata nei Vangeli.

Rimane tuttavia ancora una domanda: posto dunque che il monumento descritto da Eusebio, altro non fosse che una scultura eretta dalla città di Paneas in onore di Adriano a cui, successivamente, la comunità cristiana locale aveva dato un nuovo e diverso contenuto, è difficile credere che senza una tradizione locale precedente, un'intera comunità cristiana avrebbe potuto scambiare l'effigie di un imperatore romano con l'immagine di Cristo. A tale riguardo, è da considerare che gli ex voto pagani, come i simulacri delle Provincie, erano conosciutissimi, ed un errore di questo tipo sarebbe stato facilmente avvertito, tanto più dal vescovo Eusebio che aveva molto viaggiato. L'errore poi sarebbe stato colto ancor più facilmente in un monumento di Asclepio con la dea Panacea (o Igea), perché i loro attributi e tipologie erano più che noti; ne Panacea ne Igea sarebbe stata raffigurata in ginocchio dinanzi ad Asclepio, ma seduta, o in piedi al suo fianco, come è dato vedere nelle immagini di culto che li ritraggono³⁸⁹. Inoltre, se i cristiani di Paneas avessero utilizzato *ex abrupto* un monumento pagano, dando ad esso un contenuto simbolico del tutto nuovo, questo comportamento non li avrebbe forse esposti agli scherni feroci dei loro avversari? Non sarebbe stato per questi ultimi un facile tiro al bersaglio esercitare la loro satira contro degli ingenui cristiani che così scioccamente custodivano con tanta devozione un'immagine pagana giudicandola persino del loro divino Redentore?³⁹⁰. Cosa aveva potuto favorire e promosso, agli occhi dei cristiani di Paneas,

³⁸⁸ Per esempio il busto di Antino. Vedi Friedland, E.A., *Roman Marble Sculpture from the Levant: The Group from the Sanctuary of Pan at Caesarea Philippi (Panias)*. Unpublished Ph.D. Dissertation, The University of Michigan (1997).

³⁸⁹ De Feis, L., *Del monumento di Paneas e delle immagini della Veronica e di Edessa*, in *Rivista di Studi Orientali* "Bessarione", 4, 1898, pp. 177-192, in particolare p.181.

³⁹⁰ Su queste considerazioni storiche, in controtendenza rispetto all'orientamento prevalente tra gli studiosi contemporanei, vedi: Kraus, Franz Xaver, ed. *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer: mitzahlreichen, zum größten Teil Martigny's Dictionnaire des antiquités chrétiennes entnommenen Holzschnitten*. Vol. 2. Herder, 1882, pp.

l'interpretazione secondo la quale, quel gruppo statuario, così simile ad altri perfettamente conosciuti, poteva rappresentare un'opera commissionata dall'emorroissa?

Evidentemente solo una tradizione bene attestata e credibile poteva giustificare una tale operazione. Di fatto, una simile tradizione esisteva, ed era tutta espressa, sebbene in maniera implicita, in quei "Si diceva" e "così dice la gente" che Eusebio nei suoi resoconti, malgrado un certo scetticismo, non aveva assolutamente smentito. Anzi, con il suo non ritenere giusto "omettere una storia degna di essere ricordata da quelli che verranno dopo di noi" mostrava senz'altro, che ai suoi occhi la vicenda non andava sottovalutata.

Tradizionalmente considerato avverso alle immagini³⁹¹, Eusebio dunque non aveva semplicemente riferito "quella che era l'opinione della gente di Paneas, senza offrire nessuna garanzia della sua esattezza"; né che "essa rappresentava per il lui una credenza scandalosa che egli si sforzava di giustificare solo ricorrendo a delle analogie" (cfr. Dobschütz, 2006, p.149). Al contrario, prima di passare a descrivere l'opera, Eusebio ne aveva parlato come di "ammirevoli monumenti della benevolenza del Signore". Nel *Commentario su Luca* non esprimeva a riguardo alcun disappunto o contrarietà, e mentre nella *Storia Ecclesiastica*, paragonava l'opera attribuita all'emorroissa a quelle dei pagani che hanno onorato Cristo come sono soliti fare con i loro "soteres", qui invece non esprimeva un giudizio di condanna particolarmente duro; semmai sembravano invece suscitare in lui maggiore sdegno quelle immagini dipinte di Pietro e di Paolo, per le quali affermava in modo assai più forte la connessione con la tradizione pagana.

Dunque quello stesso Eusebio, ben noto per la sua disapprovazione della pittura, per la diffidenza che mostrava per le cosiddette immagini "sacre" e per aver scoraggiato i fedeli all'acquisto delle icone, proprio in questo caso particolare, non liquidava come una sciocchezza l'ipotesi che davvero quelle due statue potevano essere connesse con Gesù e l'emorroissa³⁹².

A supportare una simile ipotesi c'era infatti una tradizione da tenere in grande considerazione e che trovava il massimo conforto non solo dalla narrazione orale degli abitanti del luogo, ma anche in quegli stessi "ammirevoli monumenti della benevolenza del Signore" che ne attestavano con eloquente evidenza la veridicità. Inoltre, Eusebio dichiarava di aver visto con i propri occhi l'immagine bronzea attribuita alla committenza dell'emorroissa, e la critica rivolta all'imperatore Massimino che, tra il 308 e il 314, "accrebbe la sua empietà distruggendola", manifestava pienamente in quale considerazione avesse tenuto ciò che i cristiani di Paneas gli avevano raccontato.

21-22; Kraus, Franz Xaver. *Geschichte der christlichen Kunst*. Vol. 1. Herder, 1896, p. 180; Nicolaus Müller, *Christusbilder in Real-Encyklopädie für Theol. und Kirche* 3a, IV, p. 66; L. De Feis, *Del monumento di Paneas e delle immagini della Veronica e di Edessa*, in *Rivista di Studi Orientali "Bessarione"*, 4, 1898, pp. 177-192.

³⁹¹ Nella storia della questione delle immagini, grazie soprattutto all'uso che gli iconoclasti faranno della lettera a Costantina, la figura di Eusebio diverrà un punto di riferimento per gli oppositori delle immagini. Secondo Florovskij, Eusebio è l'anello di congiunzione in una linea di pensiero iconofobo che va da Origene all'iconoclasmo bizantino. Cfr. G. Florovsky, *Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy*, in «Church History» 19, 1950, pp. 77-96. In realtà la posizione del vescovo di Cesarea sembra essere più complessa e non univocamente definibile nell'ottica di una opposizione categorica e senza appello alle immagini cristiane. Alcuni luoghi della sua opera sembrano documentare un'accettazione senza particolari problemi almeno di alcune categorie. Cfr. C. Bordino, *I Padri della Chiesa*, cit., p. 94.

³⁹² Alcuni autori si sono chiesti se davvero Eusebio fosse così convinto dell'autenticità della scultura. La cosa sembra loro improbabile. Più probabile invece che sia convinto-essi affermano- che, in considerazione della vittoria cristiana, sia arrivato il tempo giusto per quel particolare ritratto di Gesù. Di conseguenza, il trattamento di favore che Eusebio riserva alla storia di Gesù e dell'emorroissa, viene giudicato "come la mossa astuta di un politico della Chiesa, desideroso di piegare il passato ai bisogni della storia contemporanea" (E. Kuryluk, cit. p.16 e sg.).

In conclusione, gli abitanti di Paneas potevano ritenere la loro statua un'immagine di Cristo, e la casa, presso cui era esposta, quella dell'emorroissa, solo perché, nel passato, era esistita veramente un'immagine di Gesù fatta realizzare dalla stessa emorroissa, la quale aveva risieduto realmente a Paneas.

Ora, alla luce dell'ipotesi che stiamo sostenendo di un'identità tra l'emorroissa e Cipro, si chiarisce in modo perspicuo l'origine di questa tradizione, e si chiarisce anche perché la casa dell'emorroissa si trovasse al centro della città (vedi sopra nota 7): l'emorroissa, alias Cipro, aveva abitato a Paneas, ma non come privata cittadina, bensì come regina!.



Fig. 1 Il Sarcofago Laterano. IV sec. Sarcofago cristiano ritrovato nel 1591 A Roma. Le figure in piedi sulla destra possono rappresentare la famosa Statua di Cristo a Paneas, le case e gli edifici ecclesiastici dell'epoca. (Fonte: Wilson, 2004)



Fig. 2 Lato sinistro del Sarcofago Laterano. (Fonte: <https://www.google.it/url?sa=i&source=imgres&cd=&ved=2ahUKEwjHv4qF9KzkAhWQ2KQKH RmlDeAQjhx6BAgBEAI&url=https%3A%2F%2Ffr.dreamstime.com%2Fsarcophage-chr%25C3%25A9tien-v-image123889985&psi=AOvVaw2w2Tt8Gld9DfXmYC-KzCEd&ust=1567333935178620> URL consultato il 31/08/2017)



Fig. 3a Dettaglio dopo il restauro



Fig. 3b Dettaglio prima del restauro



Fig. 4 Dettaglio (Fonte: Wilson, 2004)



Fig. 5 Moneta di Adriano con supplice (Giudea)
(Fonte: Wilson, 2004)



Fig. 6 Testa di Adriano, 117 d.C. circa.
Museo Nazionale Romano, Roma.



Fig. 6 Denarius - Dritto: IMPCAESARTRAIANHADRIANVSAVG - Capo coronato d'alloro, Busto drappeggiato rivolto a destra. Verso: PMTRPCOSIII - Oceanus sdraiato su delfino e rivolto a sinistra, alzando un'ancora (di governo?) con la mano destra. c.119-125 (Roma).

(Fonte: <http://www.antiqua.org/Data%20Box/Monete/Dettaglio/hadrian.htm> URL cons. 29/05/2019)



Denarius - Dritto: IMPCAESARTRAIANHADRIANVSAVG - Capo coronato d'alloro, busto drappeggiato con corazza rivolto a sinistra. Verso: PMTRPCOSIII Exe: LIBPVB - Libertà seduta rivolta a sinistra, con in mano ramo e scettro. 121-122 (Roma).

(Fonte: <http://www.antiqua.org/Data%20Box/Monete/Dettaglio/hadrian.htm> URL cons. 29/05/2019)



Fig. 7 Busto in marmo dell'imperatore Adriano, trovato nel tempio dell'Olympieion, Atene (130 d.C.).

(Fonte: <https://it.depositphotos.com/127183304/stock-photo-marble-portrait-bust-of-the.html> URL consultato il 31/08/2017)



Fig. 8 Sarcofago Lateranense, da G. Bottari, *Sculture e Pitture Sagre*. Tav. XXXIV



Fig. 9 Sarcofago Lateranense, ingrandimento del pannello laterale Sx



Fig. 10 Sarcofago Lateranense, dettaglio del gruppo statuario di Paneas

APPENDICE 2

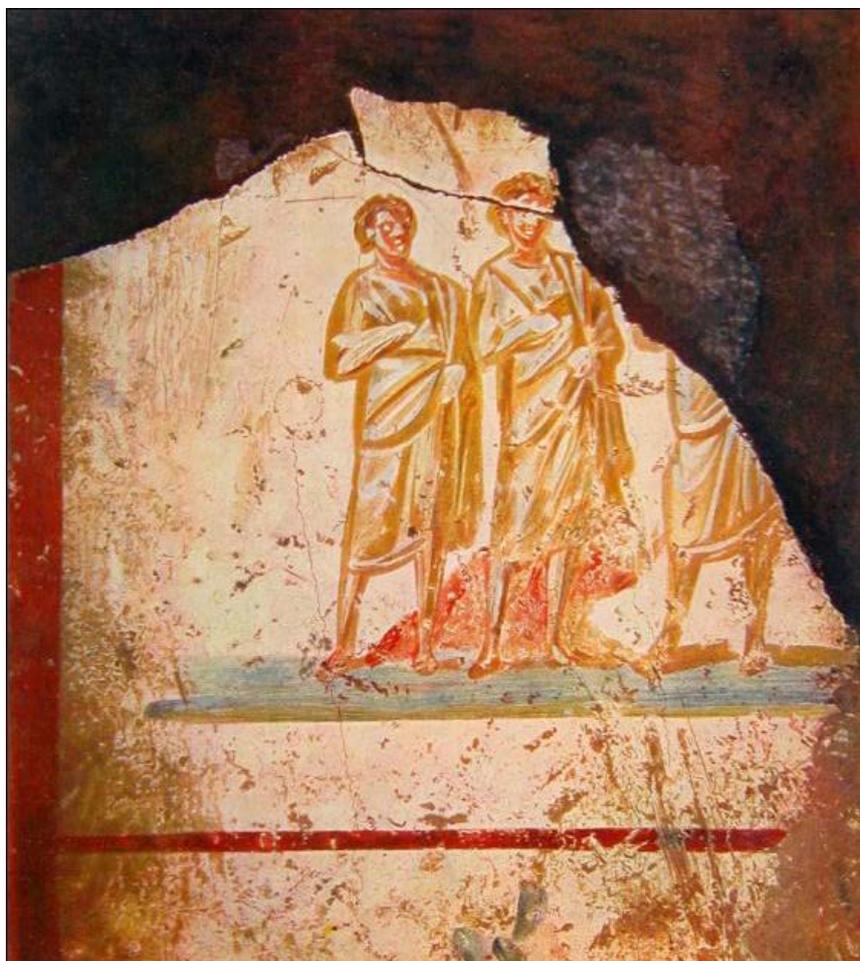


Fig. 1 Roma, Catacomba di Prestatò, cubicolo della *Coronatio*, guarigione dell'emorroissa. III sec. (Fonte: Baert, 2010)



Fig. 2 *Cristo e l'Emorroissa*, dettaglio tratto dal cosiddetto "Sarcofago dell'albero", Gallia, 350-360, Arles, Musée Lapidaire d'Art Chrétien. (Fonte: Baert, 2010)



Fig. 3 *Cristo e l'Emorroissa*, frammento di arcofago tratto dalla Catacomba di San Callisto, Roma, 3° secolo. (Fonte: Baert, 2010)



Fig. 4 *Cristo e l'Emorroissa*, dettaglio tratto dalla Lipsanoteca di Brescia, ca 360-370 altorilievo in avorio. Brescia, Museo Civico. (Fonte: Baert, 2010)



Fig. 5 *Cristo e l'Emorroissa*, dettaglio tratto dal sarcofago di Adelfia, Roma, ca 340, marmo, Siracusa (Sicilia), Museo Nazionale. (Fonte: Baert, 2010)



Fig. 6 Sarcophago di Agape e Crescentianus, Città del Vaticano, IV sec.

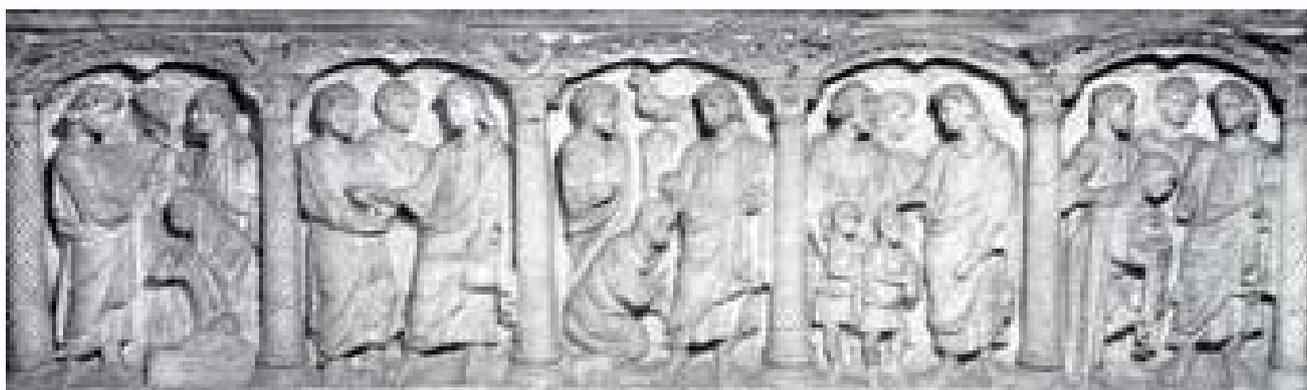


Fig. 7 Cristo e l'Emorroissa, dettaglio tratto da un sarcofago, Roma, 390, marmo, Leida, Rijksmuseum van Oudheden, inv. nr. Pb 35. (Fonte: Baert, 2010)

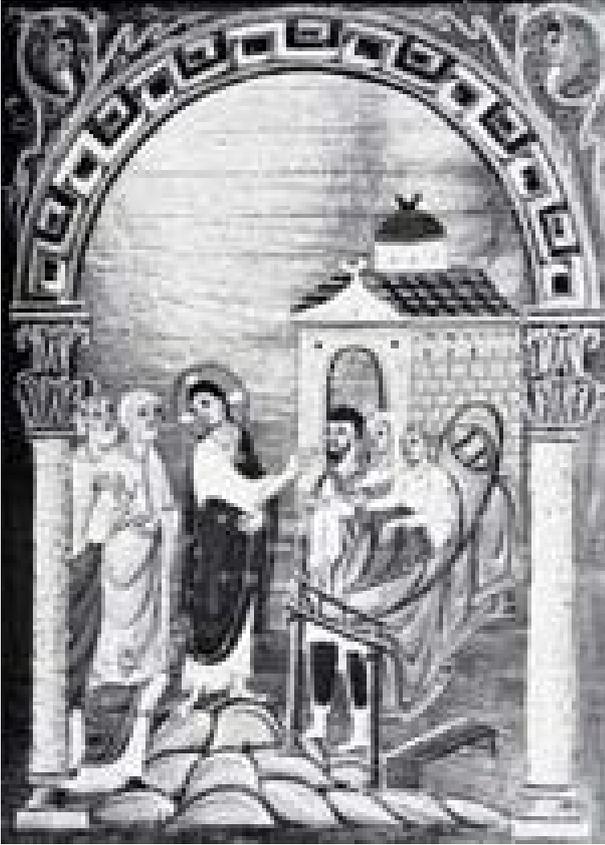


Fig. 8 *La guargione dell'Emorroissa e la figlia di Giairo*, miniatura tratta dall'*Evangelario di Ottone III* Reichenau, fine 10° secolo, M Monaco, Bayerischen Staatsbibliothek, Cod. Lat. Cim 58. (Fonte: Baert, 2010)

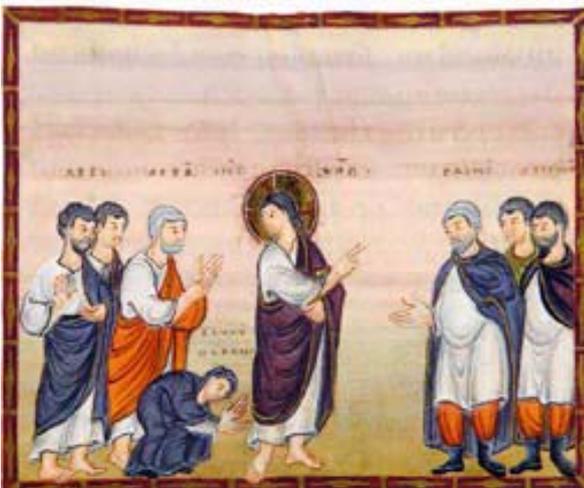


Fig. 9 *La guargione dell'Emorroissa*, miniatura tratta dal *Salterio di Egberto*, Reichenau, 977-993, Treveri, Stadtbibliothek, MS 24, fol. 90v. (Fonte: Baert, 2010)



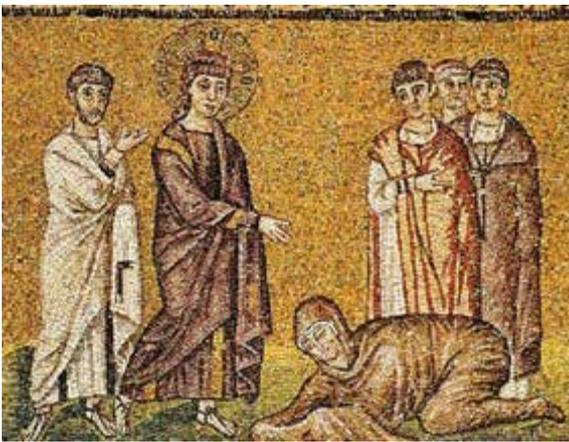
Fig. 10 Amuleto con scene di guarigione, periodo bizantino, Londra, British Museum, reg. n° 1938. (Fonte: Baert, 2010)



Fig. 11 Amuleto con raffigurazione della guarigione dell'Emorragica, quarzo, New York, America numismatic society, inv. 307. (Fonte: Baert, 2010)



13. Amuleto d'ematite con raffigurazione della guarigione dell'Emorragica, Egitto, tarda antichità, New York, Metropolitan Museum of Art, 17.190.491. (Fonte: Baert, 2010)



14. Cristo e l'Emorragica, mosaico, anni 520-526, Ravenna, S. Apollinare Nuovo.



16 Musei Vaticani, Museo Pio Cristiano, Sarcofago a fregio continuo con scene bibliche (inv. 31556). Si nota a destra l'emorroissa in ginocchio. (Fonte: Baert, 2010)

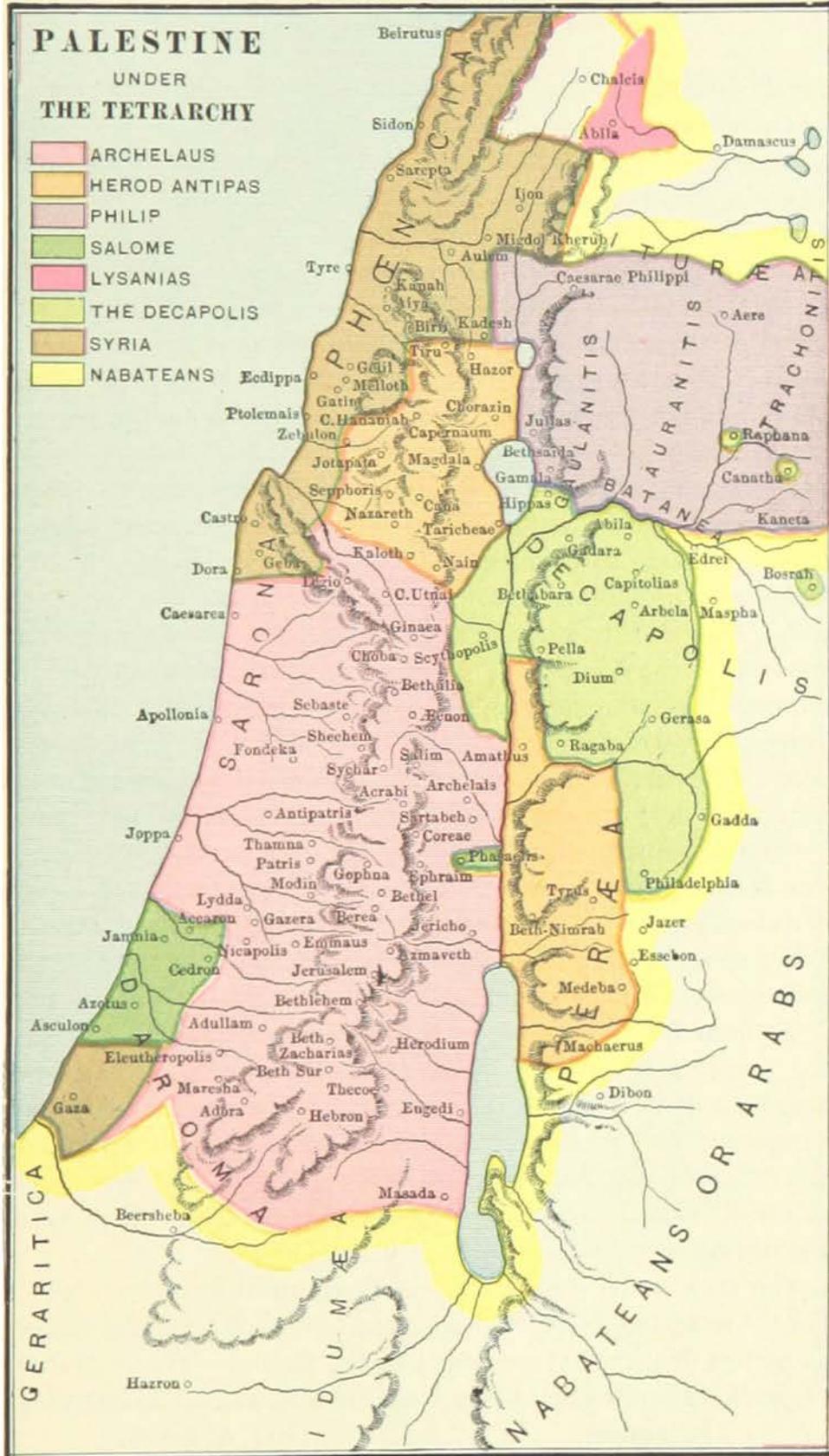
CARTINE



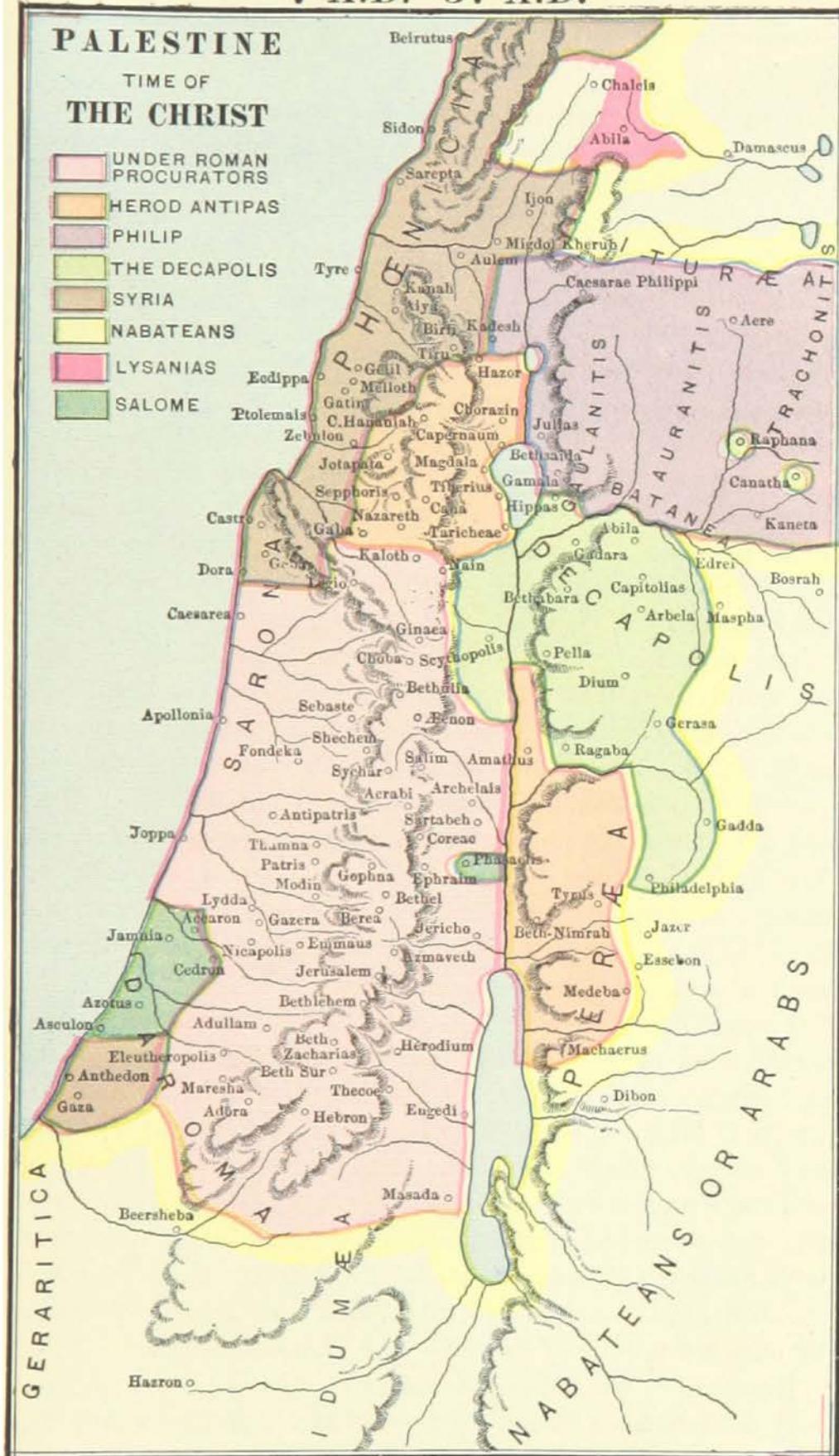
4 B.C.—6 A.D.

PALESTINE UNDER THE TETRARCHY

- ARCHELAUS
- HEROD ANTIPAS
- PHILIP
- SALOME
- LYSANIAS
- THE DECAPOLIS
- SYRIA
- NABATEANS



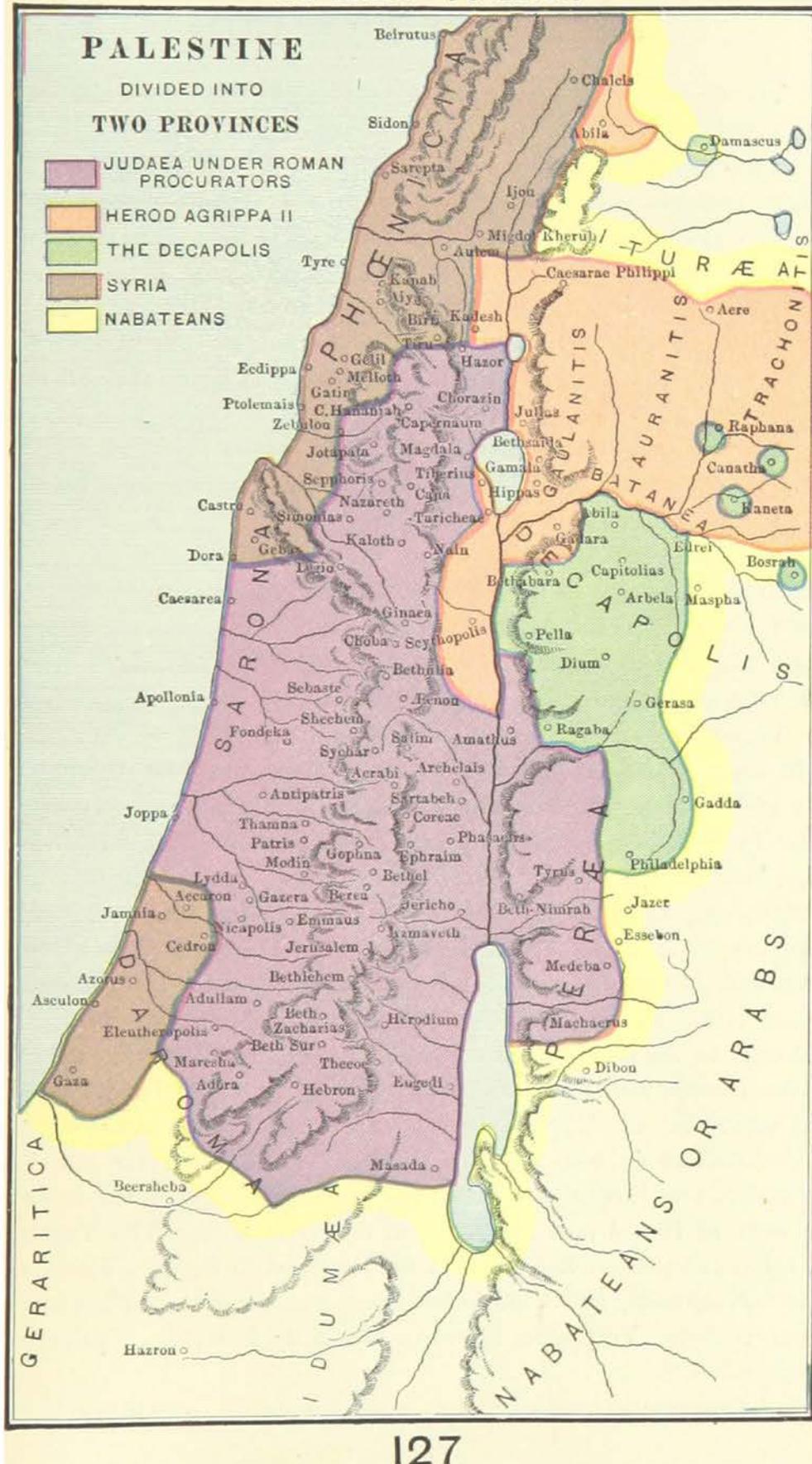
7 A.D.—37 A.D.



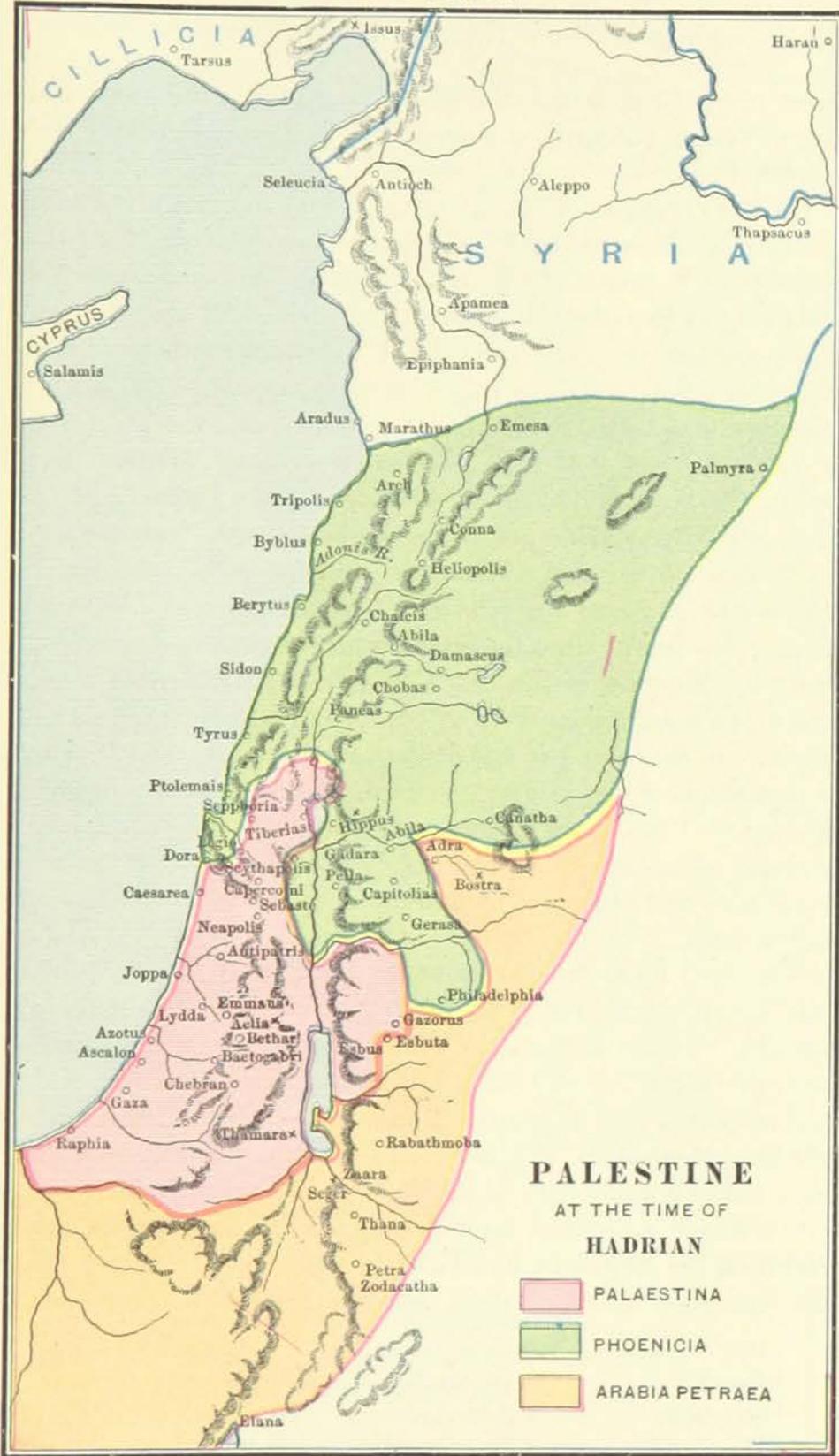


- | | | | |
|---|--------------------------|---|-----------------------------|
|  | Caligula's grant 37 A.D. |  | Kingdom of Herod of Chalcis |
|  | Caligula's grant 39 A.D. |  | Agrippa I's kingdom 44 A.D. |
|  | Claudius' grant 41 A.D. | | |

44 A.D.—70 A.D.



135 A.D.



PALESTINE
 AT THE TIME OF
HADRIAN

- PALAESTINA
- PHOENICIA
- ARABIA PETRAEA

BIBLIOGRAFIA

FONTI

Asterio di Amasea, *Homilia in Iairum et in mulierem sanguinis profluvio laborantem*, in *Patrol. Graeca*, XL, coll. 163-478, (Edizioni: Nicephori..Refutatio et Eversio, ed. Featherstone).

Barbaglio G. – Merk A. (eds.), *Nuovo Testamento greco e italiano*, EDB, Bologna 1990.

Barthélemy D. – Milik J.T. et alii (eds.), *Discoveries in Judean Desert*, Clarendon, Oxford, 1955-2002, 39 voll.

Berger K. – Colpe C., *Testi religiosi per lo studio del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1993,[ed. orig.: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen - Zürich 1987].

Boffo L. (ed.), *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Paideia, Brescia 1994.

Charlesworth J.H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Doubleday, New York 1983-1985, 2 vollumi.

Clementis, *Homiliae*, Testo in Dobschütz, 1899, p.251*.

Coenen L., Beyreuther E., Bietenhard H. (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976.

Danby H.(ed.), *The Mishnah*, Oxford University Press, Oxford 19679.

Dione, C., Norcio, G., Barzanò, A., Stroppa, A., & Galimberti, A.. *Storia romana*. Milano, Rizzoli, 1995.

Dufour, L. X. (a cura di), *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Torino 1976⁵.

Ellinger k. – Rudolph W. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stüttgart 1984.

Epstein I. (ed.), *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, Soncino Press, London 1935-1952, 35 voll.

Erbetta M. (ed.), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1975, 1999, 4 voll.

Eusebio di Cesarea, *Storia Ecclesiastica*, Introduzione, traduzione e note a cura di F. Migliore, Roma, Città Nuova, 1998.

Eusebio di Cesarea, *Fragmenta in Lucam*, PG 26, 541-545.

Filone di Alessandria, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, (L. Cohn – P. Wendland – S. Reiter [eds.]), Reimer, Berlin 1896-1915, 6 voll.

Filostorgio, *Storia ecclesiastica*, VII,3. Testo greco in E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur Christichen Legende*, Leipzig 1899, pp. 257*-258*.

- Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche*, (L. Moraldi [ed.]), UTET, Torino 1998, 2 voll.
- Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, (G. VITUCCI [ed.]), Fondazione Valla – Mondadori, Milano 1974-2005, 2 voll.
- Garcia Martinez F. – Martone C. (eds.), *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 2003.
- Gervasius Tilberiensis, *Otia Imperialia*, Testo in Dobschütz, 1899, p.271*.
- Girlanda A. – Gironi P. – Pasquero F. – Ravasi G. – Rossano P. – Virgulin S. et alii, (eds.), *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987.
- Gregorio Magno, *Omellie sui Vangeli. Regola Pastorale*, Omelia XXXIII, Utet, Torino, 1968, pp.324-6.
- Grenfell B.P. – Hunt A.S. (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. V, Oxford University Press, London – Oxford 1908.
- Institute for New Testament Textual Research – computer center of munster university (eds.), *Concordance to the Novum Testamentum Graece*, De Gruyter, Berlin – New York 1987.
- Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea*, Testo in Dobschütz, 1899, p.272*.
- Kippenberg H.G. – Wewers G.A., *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1987 [ed. orig.: *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979].
- Kittel, Gerhard, and Otto Bauernfeind. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Ed. Gerhard Friedrich. Kohlhammer, 1979,. (ed. it.: Grande lessico teologico del NT), 10 volumi.
- Kloppenborg J.S., *Q Parallels. Synopsis, Critical Notes and Concordance*, Polebridge Press, Sonoma 1988.
- Luciano Di Samosta, *Tutti gli scritti*, (D. Fusaro [ed.]) Bompiani, Milano 2007.
- Μακαρίου Μαγνητος, *Αποκριτικός η Μονογενής*, *Macarii Magnetis quae supersunt ex edito codice edidit* C. Blondel (adiuvante P. Foucart), Paris, 1876.
- Magnes, Macarius, and Thomas Wilfrid Crafer. *The Apocriticus of Macarius Magnes*. Society for Promoting Christian Knowledge, London, The Mcmillan Company, New York, 1919.
- Michelini Tocci F. (ed.), *I manoscritti del Mar Morto*, Laterza, Bari 1967.
- Mello A. (ed.), *Deti di Rabbini. Pirqè Avot con i loro commenti tradizionali*, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1993.
- Moraldi L. (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, UTET, Torino 1971, 2 voll.
- Moraldi, L. (ed.), *I manoscritti di Qumran*, UTET, Torino 1971.
- Mosè Maimonide, *La guida dei perplessi*, (M. Zonta [ed.]), UTET, Torino 2005.
- Neiryck F. (ed.), *Q-Synopsis. The Double Tradition Passages in Greek*, Leuven University Press, Leuven 1988.

Nestle e. – Aland K. (eds.), *Novum Testamentum graece*, a cura di K. Aland – M. Black – C.M. Martini – B.M. Metzger – A. Wikgren, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1999.

Porfirio, *Contro i cristiani, nella raccolta di Adolf von Harnack, con tutti i nuovi frammenti in appendice*, a cura di G. Muscolino, Bompiani, Milano, 2009.

Pseudo-Ambrosius, *Sermo XLVI de Salomone*, Testo in Dobschütz, 1899, p.256*.

Petrus Comestor, *Historia scolastica, evang.* Testo in Dobschütz, 1899, p.271*.

Puccinotti, F., *Storia della Medicina*, Massimiliano Wagner Editore, Livorno 1850.

Sozomène, Hermias, *The Ecclesiastical History of Sozomen, Comprising a History of the Church from AD 324 to AD 440, Translated from the Greek, with a Memoir of the Author. Also the Ecclesiastical History of Philostorgius, as Epitomised by Photius, Patriarch of Constantinople. Translated by Edward Walford...* HG Bohn, 1855)..

Wendland – S. Reiter, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, (R. Radice [ed.]), Rusconi, Milano 1994.

Plinio il Vecchio, *Storia naturale*, (G.B. Conte [ed.]), Einaudi, Torino 1982-1988, 6 volumi.

Poppi A. (ed.), *Sinossi dei quattro Vangeli*, Messaggero, Padova 1998, 2 voll.

Preuss, J., *Biblical and Talmudic medicine*. Jason Aronson, Incorporated, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford 2004.

Rahlfs A. (ed.), *Septuaginta*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1965, 2 voll.

Robinson J.M. – Hoffman p. – Kloppenborg J.S. (eds.), *The Critical Edition of Q. A Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*, Peeters, Leuven 2000.

Sacchi P. (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET – Paideia, Torino – Brescia, 1981- 2000, 5 volumi.

Simonetti M. (ed.), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 1993.

Strack H.L. – Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Beck, München 1922-1963, 6 voll.

Svetonio (Caio Svetonio Tranquillo), *De Vita Caesarum*, Trad. it. di A. Vigevani, Le Vite di dodici cesari, Milano, Longanesi, 2 voll., 1971.

Tacito, *Tutte le opere*, (E. Centrangolo [ed.]), Sansoni, Firenze 1979.

Vattioni F. (ed.), *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1985.

Vermes G. (ed.), *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin, Middlessex 1962.

Visonà G. (ed.), *Didachè. Insegnamento degli Apostoli*, Paoline, Milano 2000.

Von Harnack, A., *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Die Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift*, coll. «Texte und Untersuchungen» 37, 4, Leipzig 1911.

STUDI

AA.VV., Enciclopedia Cattolica, "Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico." *Città del Vaticano*, 1948-1954, Vol. XII, 1954, col.1299-1303, s.v. Veronica.

AA.VV., *I Volusii Saturnini. Una famiglia romana della prima età imperiale (Archeologia. Materiali e problemi, 6)*, Bari, 1982.

Ackroyd, P.R., *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, SCM, London 1968.

Allan, N., *The Identity of the Jerusalem Priesthood during the Exile*, in «The Heythrop Journal» 23 (1982) 259-269.

Amundsen, W. and Carol, J. D., *The age of menopause in classical Greece and Rome*, in *Human Biology*(1970), pp. 79-86; E. Boyd, *Origins of the Study of Human Growth.*, University of Oregon Health Sciences Center Foundation, Portland. 1980.

Avalos H. – S.J. Melcher, S.J. – Schipper, J., (eds.), *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2007.

Avi-Yonah, M., *The foundation of Tiberias*, in *Israel Exploration Journal* 1.3 (1950-1951): 160-169.

Baird, D.D. et al. "High cumulative incidence of uterine leiomyoma in black and white women: ultrasound evidence." *American journal of obstetrics and gynecology* 188.1 (2003): 100-107.

Baker, P. A. , *Soranus and the Pompeii Speculum: The Sociology of Gynaecology and Roman Perceptions of the Female Body*. In: P. A. Baker, and C. Forcey, and S. Jundi, and R. Witcher, eds. *TRAC 98: The Theoretical Roman Archaeology Conference Proceedings 1998*, Oxbow Press, Oxford 1999, pp. 141-150.

Balzaretti, C., *Esdra-Neemia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1999.

Baert, B., *Chi ha toccato i miei vestiti? La guarigione della donna con l'emorragia (Marco 5:24b-34par) fra Testo, Immagine e Tabù nella cultura visiva del primo medioevo*, in "Ikon", 3, Croatia, 2010, p. 393-412.

Barton, J., *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel After the Exile*, Oxford University Press, Oxford 1998.

Bastia, G., *La lingua del Nuovo Testamento: greco od ebraico?*, consultabile on-line sul sito: http://digilander.libero.it/Hard_Rain/Linguaggio.htm», (URL consultato il 06/12/2016).

Bastia, G., *Morte di Giovanni Battista*, 2009. (http://digilander.libero.it/Hard_Rain/Morte%20di%20Giovanni%20Battista.pdf; URL consultato il 17/03/2015).

Belmonte, J.A., González-García, C. and Polcaro, A., "Light and Shadows over Petra: astronomy and landscape in Nabataean lands." *Nexus Network Journal* 15.3 (2013): 487-501. (<http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1209/1209.1540.pdf>, URL consultato il 15/03/2015).

- Bernard J. H., and Stewart A., *Library of the Palestine Pilgrims' Text Society: The Hodoeporicon of St. Willibald. Description of Syria and Palestine. The Pilgrimage of Arculfus*. AMS Press, 1971.
- Bianchi, F., *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo*, Città Nuova, Roma 2005.
- Bidd, B.D., *The Prophetic Critique of Ritual in Old Testament Theology*, in L.L. Grabbe – A. Ogden Bellis (eds.), *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets, and Other Religious Specialists in the Latter Prophets*, T & T Clark, London – New York 2004.
- Blenkinsopp, J., *Ezra-Nehemiah. A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 1998.
- Boyarin, D. – Boyarin, J., *Diaspora: Generation and Ground of Jewish Identity*, in «Critical Inquiry» 19 (1993) 693-725.
- Bordino, C., *I Padri della Chiesa e le immagini*, Tesi di dottorato, Corso di dottorato di ricerca: Memoria e Materia delle opere d'arte attraverso i processi di produzione, storicizzazione, conservazione, musealizzazione, Università degli studi della Tuscia di Viterbo, XXII Ciclo, A.A. 2009-10, Tutor: Chiar.ma Prof.ssa Maria Andaloro.
- Borghesi, B., *Praefecti Urbis Romae*, in *Œuvres Complètes de Bartolomeo Borghesi*, tome neuvième, 2^e partie, les préfets de Rome, Paris, 1893.
- Bosman, D., *Ezra's Marriage Reform: Israel Redefined*, in «Biblical Theological Bulletin» 9 (1979) 32-38.
- Bottari, G. G., *Sculture e pitture sagre estratte dai cimiteri di Roma pubblicate già dagli autori della Roma sotterranea ed ora nuovamente date in luce... tomo primo.-terzo*. appresso Niccolo, e Marco Pagliarini, 1754.
- Bowersock, G.W., *Roman Arabia*, Harvard University Press, 1994.
- Bowers Peterson, S., *Cult of Dushara and the Roman Annexation of Nabataea*. Diss. McMaster University, 2006.
- Branch, R. G., *A study of the woman in the crowd and her desperate courage (Mark 5: 21-43)*, in *Die Skriflig* 2013, 47.1, pp. 319-331.
- Brandi Cordasco Salmena, G., *La remissio a Erode Antipa: pericope di un fatto accaduto o inserzione di natura fortemente tematica?*, in *Vivarium* 23 ns (2015) 361-393.
- Bukulmez, O. & Doody, K. J., *Clinical features of myomas*, *Obstet Gynaecol Clin N Am* 2006; 33, pp. 69–84.
- Buonocore, M., “Schiavi e liberti dei Volusi Saturnini.” *Le iscrizioni del colombario sulla via Appia antica. Rome: “L’Erma” di Bretschneider* (1984).
- Calduch-Benages, N., *La guarigione dell’emorroissa (Mc 5,25-34). Un dialogo corporale terapeutico*, in *Insieme per servire* 54 (2002), pp. 8-20, con alcune varianti; idem, *Il profumo del Vangelo: Gesù incontra le donne* [La Parola e la sua ricchezza 11], Milano, Ed. Paoline 2007, pp. 13-29.
- Carbonaro A. et al., *Fibromiomi uterini: review*, in *Giornale italiano di ostetricia e ginecologia*, vol. XXXI, n° 8/9, agosto-settembre 2009, CIC Edizioni Internazionali, Roma 2009, pp. 353-358.

Carmignac, J., *The Birth of the Synoptic Gospels*. Franciscan Press, 1987, p. 34; [orig. Idem, *La naissance des Evangiles synoptiques*, O. E. I. L., Paris, 1984].

Cavasin, C., *La novitas di una matrona tradizionale: Antonia Minore*, Università Cà Foscari, Dipartimento di studi umanistici corso di laurea in Scienze dell'Antichità: letterature, storia e archeologia, Tesi di laurea Anno Accademico 2012/2013. Venezia, 2013.

Childs, B.S., *Isaiah*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001.

Coarelli, F. "I praedia volusiana e l'albero genealogico dei Volusii Saturnini." *I Volusii Saturnini, una famiglia romana della prima età imperiale (Roma, 1982)*(1982), pp. 37-43.

Coenen, L., Beyreuther, E., Bietenhard, H. (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976.

V. Corbo e S. Loffreda, 1981, *Nuove scoperte alla fortezza di Macheronte. Rapporto preliminare alla quarta campagna di scavo: 7 settembre-10 ottobre*, *LiberAnnuus* 31, 1981.

Coronado, G. D., Marshall L. M. e Schwartz S. M., *Complication in pregnancy, Labor and Delivery with uterine leiomyomas: a population-based study*. *Obstetrics and Gynecology* 2000; 95(5).

Culerrier, P., "Les évêchés suffragants d'Éphèse aux 5e-13e siècles." *Revue des études byzantines* 45.1 (1987): 139-164.

Daniel-Rops, H., *La vita quotidiana in Palestina al tempo di Gesù*, Mondadori, Milano, 1986.

De Feis, L., *Del monumento di Paneas e delle immagini della Veronica e di Edessa*, in *Rivista di Studi Orientali* "Bessarione", 4, 1898, pp. 177-192.

De Felice, E., *Dizionario dei nomi italiani*, Milano, Mondadori, 1986.

Degrassi, A., *Fasti Capitolini* in: *Inscriptiones Italiae XIII 1*, S. 60 f.; *Fast. Gab.*, ebd. S. 258; *Fast. Arv.*, ebd. S.

Dewey, J., *Jesus' Healings of Women: Conformity and Nonconformity To Dominant Cultural Values as Clues for Historical Reconstruction*, in *SBL Seminar paper*, Scholar Press, Atlanta, GA 1993, pp. 178-193.

Di Domenico, P.G., introduzione e traduzione a cura di, *Atti del Concilio Niceno II Ecumenico Settimo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, II, 314.

Dobschütz, E. von, *Christusbilder; Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig, 1899 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Band 18, Neue Folge, III).

Dobschütz, E. von, *Christusbilder; Untersuchungen zur christlichen Legende*, editio minor, 1909, trad. it. *Immagini di Cristo*, a cura di G. Giuliano e G. Rossi, con prefazione di G. Lingua, Milano, 2006.

Donaldson, James, Windsor, "Herodian marriage and the construction of identity". *A thesis submitted for the degree of Master of Philosophy at The University of Queensland in 2014*, School of History, Philosophy, Religion and Classics, (2014).

D'Onofrio, F., *Il Vangelo letto da un medico*, Grafite, Napoli 2002.

- Eiben, O. G. and Mascie-Taylor, C. G. N., *The age at menarche and the social status of the family*, in KSH NKI Történeti Demográfiai Évkönyve 2003. 5–31.
- Eisler, R., *La prétendue statue de Jésus et de l'Hémorroïsse a Panéas*, in *Revue Archéologique*, 31 (1930).
- Epstein, M.L., *Marriage Laws in Bible and Talmud*, Harvard University Press, Cambridge 1942.
- Eskenazi, T.C. – Judd, E.P., *Marriage to a Stranger in Ezra 9-10*, in T.C. Eskenazi – K.H. Richards (eds.), *Second Temple Studies*, cit., vol. II, pp. 266-285; G.N. Knoppers, *Sex, Religion, and Politics. The Deuteronomist on Intermarriage*, in «*Hebrew Annual Review*» 14 (1994) 121-142.
- Evans P., Brunzell S., *Fibromi uterini: diagnosi e trattamento*, in *American Academy of Family Physicians*, 2007, 75, pp. 1503-8.
- Fensham, F.C., *The Books of Ezra and Nehemiah*, Eerdmans, Grand Rapids 1982.
- Farrar, F. W., *The Life of Christ as Represented in Art*, Mcmillan, New York, 1895.
- Ferri FF. Uterine fibroids. In: Ferri FF, ed. *Ferri's Clinical Advisor 2016*. Philadelphia, PA: Elsevier Mosby; 2016.1271-2.
- Fleishman, J., “The age of legal maturity in biblical law.” *The Journal of the Ancient Near Eastern Society* 21 (1992): 35-48.
- Florovsky, G., *Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy*, in «*Church History*» 19, 1950.
- Floyd, M.H. – Haak, R.D., (eds.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*, T & T Clark, New York – London 2006.
- Foakes-Jackson, F.J., Lake, K., Hardy Ropes, J., Cadbury, H.J., *The Acts of the Apostles*, Macmillan and Co., Limited, 1920.
- Foster, R.S., *The Restoration of Israel. The Return from the Exile*, Dartman, Longman & Todd, London 1970.
- Friedland, E.A., *Roman Marble Sculpture from the Levant: The Group from the Sanctuary of Pan at Caesarea Philippi (Panias)*. Unpublished Ph.D. Dissertation, The University of Michigan (1997).
- Gianaroli, L., Ferraretti, A.P., *Infertilità di coppia*, n.1, SISMeR, Società Italiana di Studi di Medicina della Riproduzione, Bologna, 2014.
- Gidwai, G. I., Caughey, A. B. & Jacoby, A. F., *Obstetric outcome in women with sonographically detected uterine leiomyomata*, *Obstet Gynecol* 2006; 107, pp. 376–382.
- Gnilka, J. and Poletti, G., *Marco*, Cittadella, 1991.
- Grabbe, L.L., *Ezra-Nehemiah*, Routledge, London 1998.
- Green, A. H. M., Hanson, A. E. and Ellis Hanson, A., *Soranus of Ephesus: methodicorum princeps*, *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt*, Teil II 37 (1994).
- Grimouard de St. Laurenti, H. J., *Guide de l'Art Chrétien. Études d'Esthétique et d'Iconographie*. Vol. 2. Paris: 1872–75.

Gruber, M.I., *Matrilinear Determination of Jewishness. Biblical and Near Eastern Roots*, in Milgrom, Jacob. *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*. Eisenbrauns, 1995.

Gupta, J.K., Sinha, A, Lumsden, M.A., Hickey, M., Uterine artery embolization for symptomatic uterine fibroids. *Cochrane Database Syst Rev*. 2014;12:CD005073. PMID: 25541260 (www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/25541260 URL consultato il 09/07/2016).

Hanson, K.C., *The Herodians and Mediterranean Kinship: Part I: Genealogy and Descent*,” *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989): 75-84.

Hanson, K.C., *The Herodians and Mediterranean Kinship: Part II: Marriage and Divorce*, *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989): 142-151.

Hanson, K.C., *The Herodians and Mediterranean Kinship: Part III: Economics*, *Biblical Theology Bulletin* 20 (1990): 10-21.

Hayes, C., *Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources*, in HTR 92 (1999) 3-36; ID., *Gentile Impurities and Jewish Identity. Intermarriage and Conversion from the Bible to Talmud*, Oxford University Press, Oxford 2000.

Healey, J.F., *The religion of the Nabataeans: A conspectus*. Vol. 136. Brill, 2001.

Hendel, R.S., *Prophets, Priests, and the Efficacy of Ritual*, in in D.P. Wright et alii (eds.), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Eisenbrauns, Winona Lake 1995, pp. 185-198.

Hoehner, H.W., *Herod Antipas. A contemporary of Jesus Christ*, Vol. 17. Zondervan, 1972.

Ilan, T., “Julia Crispina, Daughter of Berenicianus, a Herodian Princess in the Babatha Archive: A Case Study in Historical Identification.” *The Jewish Quarterly Review, New Ser.* (University of Pennsylvania Press) 82 (3/4), 1992, pp. 361–381.

Janzen, D., *Witch-Hunts, Purity and Social Boundaries. The Expulsion of the Foreign Women in Ezra 9-10*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002.

Jensen, M.H., *Herod Antipas in Galilee: the literary and archaeological sources on the reign of Herod Antipas and its socio-economic impact on Galilee*. Vol. 215. MohrSiebeck, 2010.

Jeremias, J., *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Edizioni Dehoniane, Roma 1989.

Keaveney, A., *Caligula: A Biography*. By Aloys Winterling. Translated by Deborah Lucas Schneider, Glenn W. Most, and Paul Psinos. Berkeley, CA, University of California Press, 2011.

Kent, G. J. “Mary Magdalene, Mary of Bethany and the Sinful Woman of Luke 7: The Same Person?.” *This article was originally published as: Kent, G.(2010). Mary Magdalene, Mary of Bethany and the sinful woman of Luke 7: the same person? Journal of Asia Adventist Seminary, 13 (1), 13-28. ISSN: 1908-4862 (2010).*

Kilgallen, J. J., *Guida alla Terra Santa seguendo il Nuovo Testamento*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2000.

Klawans, J., *Impurity and sin in ancient Judaism*. Oxford University Press on Demand, 2004.

- Klein, R.W., *Israel in Exile. A Theological Interpretation*, Westminster Press, Philadelphia 1979.
- Koch, K., *The Prophets. The Babylonian and Persian Period*, Fortress Press, Minneapolis 1984.
- Koet, B. J., *Purity and Impurity of the Body in Luke-Acts*, in Id., *Dreams and Scripture in Luke-Acts. Collected Essays*, Peeters, Leuven 2006.
- Kokkinos, N., *The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 30. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Kottek, S. S., *Blood in ancient jewish culture*, in *Medicina nei secoli, arte e scienza*, 17/3 (2005), pp. 627-650.
- Kraeling, C.H., *The episode of the Roman Standards at Jerusalem*, Harvard Theological Review, XXXV 1942.
- Kraemer, R.S., *Typical and Atypical Jewish Family Dynamics: The Cases of Babatha and Berenice*, in *Early Christian Families in Context*. Edited by David Balch and Cynthia Osiek. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, pp. 130-156.
- Kraus, F. X., ed. *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer: mitzahlreichen, zum größten Teil Martigny's Dictionnaire des antiquités chrétiennes entnommenen Holzschnitten*. Vol. 2. Herder, 1882, pp. 21-22.
- Kraus, F. X., *Geschichte der christlichen Kunst*. Vol. 1. Herder, 1896.
- Kuryluk, E., *Veronica and her cloth: history, symbolism, and structure of a "true" image*, Blackwell, 1991. Trad. it. a cura di Maria Baiocchi, *Veronica: Storia e simboli della "vera immagine" di Cristo*, Roma, Donzelli, 1993.
- Leca, P., *La médecine égyptienne*, Paris 1983.
- Leclercq, H., *Manuel D'Archéologie Chrétienne Depuis Les Origines Jusqu'au VIIIe Siècle*. Vol. 2. Paris: 1907.
- Leclercq, H., 'Panaes', *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie (DACL)* 8, Part 2, Cols. 1737-41. Paris: 1929.
- Leone, S., *La medicina di fronte ai miracoli*. EDB, 1996.
- Leuchter, M., *The Polemics of Exile in Jeremiah 26-45*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Levine, A-J., *Discharging responsabilità: matthean teology, biblical law, and hemorrhagic woman*, in A-J. Levine and M. Blickenstaff (Eds.), *A feminist companion to Matthew*, Sheffield University Press, Sheffield 2001, pp. 70-87.
- Lumsden, M. A. & Wallace, E. M., *Clinical presentation of uterine fibroids*, Baillieres Clin Obstet Gynaecol 1998; 12, pp.177-195.
- Luppi, S., *Valutazione di parametri nemaspermici nell'infertilità di coppia mediante citometria a flusso*, XXIII Ciclo del Dottorato di Ricerca in medicina materno-infantile, pediatria dello sviluppo e dell'educazione, perinatologia, Università degli studi di Trieste, Anno Accademico 2009/2010.

(<https://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/4493/1/Tesi%20di%20Dottorato%20Stefania%20Luppi.pdf>).

Macurdy, G.H., “Julia Berenice”. *L’American Journal of Philology* (The Johns Hopkins University Press), 56 (3), 1935, pp. 246-253.

Malina, B.J. – Neyrey, J.H., *First-Century Personality: Dyadic not Individual*, in: J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Massachusetts 1991, 67-96.

Malina, B.J., *Nuovo Testamento e antropologia culturale*, Paideia, Brescia 2008, pp. 164-180 [ed. orig.: *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001].

Marino, J.L., Eskenazi, B., Warner, M. et al., *Uterine leiomyomata and menstrual cycle characteristics in a populationbased cohort study*. *Hum Reprod* 2004; 19, pp. 2350–2355.

Mathews, F.T., *The Clash of Gods: a Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton, NJ: Princeton University press, 1993.

Meier, J.P., *Un ebreo marinale. Ripensare il Gesù storico*, Volumi 5, Queriniana, Brescia 2001-2017.

Maier, J., *Il giudaismo del Secondo Tempio. Storia e religione*, Paideia, Brescia 1991, p. 54-55 [ed. orig.: *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Echter, München 1990].

Mein, A., *Ezekiel and the Ethics of Exile*, Oxford University Press, Oxford 2001.

Min, K.J., *The Levitical Authorship of Ezra-Nehemiah*, T & T Clark, London – New York 2004.

Moen, I.J., *Marriage and Divorce in the Herodian Family: A Case Study of Diversity in Late Second Temple Judaism*. Diss. Duke University, 2009.

Monferrer, J.P., *Petra, la città multi-etnica*, in *Storica* (National Geographic), n. 79, settembre 2015, pp. 32-43.

Moraldi, L., a cura di. *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato, 1994.

Moravk M.B., Bulun S.E.. Uterine fibroids. In: Jameson J.L., De Groot L.J., de Krester D.M., et al, eds. *Endocrinology: Adult and Pediatric*. 7th ed. Philadelphia, PA: Elsevier Saunders; 2016:chap 131.

Mordtmann, J.H., *Dusares bei Epiphanius*, *ZDMG* 29 (1876), pp. 99-106.

Musti, D. “La teoria delle Età e i passaggi di status in Solone. Per un inquadramento socio-antropologico della teoria dei settenni nel pensiero antico”, in: *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Antiquité T. 102, N°1*. 1990. pp. 11-35.

Müller, N., *Christusbilder* in *Real-Encyclopädie für Theol. und Kirche* 3a, IV, p. 66.

Neusner, J., *Self-Fulfilling Prophecy. Exile and Return in the History of Judaism*, Beacon, Boston 1987.

Novak, E., Novak, E. R., *Gynecologic and obstetric pathology*, 4th ed. Philadelphia (PA): W. B. Saunders Company; 1958.

- Olyan, S.M., *Purity Ideology in Ezra-Nehemiah as a Tool to Reconstitute the Community*, in JSJ 35 (2004) 1-16.
- Olyan, S.M., *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Olufowobi, O., Sharif, K., Papaionnou, S. et al., *Are the anticipated benefits of myomectomy achieved in women of reproductive age? A five year review of the results at a tertiary hospital*. J Obstet Gynecol 2004; 24, pp. 434–440.
- Orlandi, S., " *Statuae in publico positae*": *Gli onori a L. Volusio Saturnino e il problema della porticus Lentulorum*, in Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (1995): 259-268.
- Orth, W., *Die Provinzialpolitik des Tiberius*. Dissertationsdruck Novotny, Munich, 1970.
- Oswalt, J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, Eerdmans, Grand Rapids 1998.
- Ottoboni, M., *Il ruolo dei miomi uterini nell'infertilità e l'efficacia dei trattamenti conservativi: risultati di un'analisi sistematica e critica della letteratura*. Diss. Università degli Studi di Parma, Dipartimento di Scienze Ginecologiche-Ostetriche e di Neonatologia, 2008.
- Panagiotopoulou N., Nethra S., Karavolos S., Ahmad G., Karabis A., Burls A., *Uterine-sparing minimally invasive interventions in women with uterine fibroids: a systematic review and indirect treatment comparison meta-analysis*. *Acta Obstet Gynecol Scand*. 2014;93(9):858-67. PMID: 24909191 (www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/24909191) URL consultato il 27/02/2015).
- Parker, W. H., *Etiology, symptomatology, and diagnosis of uterine myomas*. *Fertil Steril* 2007; 87, pp. 725–736.
- Penna R. (a cura di), *Dizionario enciclopedico della Bibbia*, Borla-Città Nuova, Roma 1995.
- Pepi, L., Serafini, F., *Corso di ebraico biblico*, Edizioni San Paolo, Milano 2006.
- Perate, A., 'Note sur le Groupe de Paneas', *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 5 (1885), pp.303–12.
- Perraymond, M., " *Il miracolo dell'emorroissa nell'arte paleocristiana* ", in *Sangue e Antropologia, Riti e culto*, Roma, 1984.
- Perraymond, M., *L'emorroissa e la cananea nell'arte paleocristiana*, in «Bessarione», 5, 1986.
- Perraymond, M., " *Emorroissa* ", ad vocem, in *Temi di iconografia paleocristiana*, cura e introduzione di Fabrizio Bisconti, Città del Vaticano : Pontificio istituto di archeologia cristiana, 2000, pp. 171-173.
- Pesce, M., *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 2004.
- Piccirillo, M., *Le monete della fortezza di Macheronte (El-Mishnaqa)*. *Liber Annuus* 30, 1981, pp. 403-414.
- Pilch, J. J., *Sickness and healing in Luke-Acts*, in J. H. Neyrey, *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation*, Hendrickson, Peabody, MA 1991, p. 189. (1991): 181-209.

Pitra, J. B. a cura di, *Iter Hierosolymitanus Virgilii* in , ed. *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata: Analecta sacra et classica*. Vol. 5. A. Jouby et Roger, 1888, p.118.
(<http://openlibrary.org/books/OL20622383M>, URL consultato il 27/02/2015).

Plaschek, J., *Römisches Recht in Bronze, Der Senatsbeschluss de Cn. Pisone patreals Quelle des römischen Familien-und Erbrechts*, in *Forum Historiae iuris*, 6 februar 2009, III,8.
(<http://www.forhisiur.de/zitat/0902platschek.htm>, URL consultato il 02/02/2015).

Pope, H., "St. Mary Magdalen," *The Catholic Encyclopedia*, Volume 9,(New York: Robert Appleton Company, 1910) (September 27, 2013) (<http://www.newadvent.org/cathen/09761a.htm>. URL consultato 27/03/2015)

Porubcan, S., *Il Patto nuovo in Is. 40-66*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1958.

Powell, C. E., *The "Passivity" of Jesus in Mark 5:25–34*, in *Bibliotheca Sacra*, 2005, 162(1), pp. 66–75.

Practice Committee of the American Society for Reproductive Medicine. "Age-related fertility decline: a committee opinion." *fertility and Sterility* 90.5 (2008), pp. 486-487.

Preuss, J., *Biblical and talmudic medicine*, Rowman & Littlefield Publishers 2004,
(originale *Biblisches-talmudische Medizin*, S. Karger, 1911).

Qedar, S., *Two Lead Weights of Herod Antipas and Agrippa II and the Early History of Tiberias*, in *Israel Numismatic Journal* 9,1986-7, pp. 29-30.

Rajak, T., "*Iulius Agrippa (2) II, Marcus*", in Hornblower, S. (a cura di), *Oxford Classical Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Ravasi, G. F., *Portare il peso del dolore*, Edizioni San Paolo, Milano 2013.

Rainey, A.F. and R. Steven Notley, R.S., *Carta's New Century Handbook and Atlas of the Bible* (2007).

Ricciotti, G., *Vita di Gesù*, con una introduzione critica, Milano, Rizzoli, 1941, e successive ristampe e riedizioni a cura di diverse case editrici, § 140, e sulla sua scia: V. Messori, *Patì sotto Ponzio Pilato? Un'indagine sulla passione e morte di Gesù*, Torino, 1992

Rodriguez M.I., Warden M., Darney P.D., *Intrauterine progestins, progesterone antagonists, and receptor modulators: a review of gynecologic application*, *Am J Obstet Gynecol.* 2010;202(5):420-8. PMID: 20031112 (www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/20031112 URL consultato 27/02/2015).

Roth, C., *An Ordinance against Images in Jerusalem, A.D. 66*, *Harvard Theological Review*, XLIX 1956.

Rothenberg, R.E., *Enciclopedia Medica Garzanti*, Garzanti, Milano, 1975.

Sacchi, P., *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994.

Santos Otero, A. de, *Los evangelios apócrifos*, Madrid, 1956.

Satlow, M.L., *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 2001.

Schmidt, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*. Trowitzsch, 1919.

- Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi* (1886–1890; 4th edition Lipsia 1901-1909); trad. ital. Emil Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*. Edizione diretta e riveduta da Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black, con la collaborazione di Pamela Vermes, Brescia Paideia 1985-1998 (4 volumi).
- Schwartz, S. M., Marshall, L. M., Baird, D. D., , *Epidemiologic contributions to understanding the etiology of uterine leiomyomata*. Environ Health Perspect. 2000;108 (suppl 5), pp. 821-827).
- Schwartz, D.R., *Agrippa I: The Last King of Judaea*. Texte und Studien zum antiken Judentum 23. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1990.
- Selvidge, M. J., *Mark 5: 25-34 and Leviticus 15: 19-20. A Reaction to Restrictive Purity Regulations*, in Journal of Biblical Literature 1984, 103.4, pp. 619-623.
- Smallwood, M., *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976.
- Smith, D.L., *The Religion of the Landless. The Sociology of the Babylonian Exile*, Meyer-Stone Books, Bloomington 1989.
- Smith, R.A., *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah. The Structure, Growth, and Authorship of Isaiah 56-66*, Brill, Leiden 1995.
- Smith-Christopher, D.L., *The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13. A Study of the Sociology of the Post-Exilic Judean Community*, in T.C. Eskenazi – K.H. richards (eds.), *Second Temple Studies*, vol. II: *Temple Community in the Persian Period*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, pp. 243-265.
- Smith-Christopher, D., *Reassessing the Historical and Sociological Impact of Babylonian Exile (597/587-539 BCE)*, in J.M. Scott, *Exile. Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, Brill, Leiden 1997, pp. 7-36.
- Somigliana, E., Vercellini, P., Daguati, R., Pasin, R., De Giorgio, O., Crosignani, P. G., *Fibroids and female reproduction: a critical analysis of the evidence*. Hum Reprod Update 2007; 13(5), pp. 465-76.
- Souter, A., *Study of Ambrosiaster*, Cambridge Univ. Press, 1905.
- Stein, A., *Gaius Julius, an agoranomos from Tiberias*, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 93 (1992), pp. 144–148.
- Stovall, D. W., *Clinical symptomatology of uterine leiomyomas*. Clin Obstet Gynaecol 2001; 44, pp. 364–371.
- Sweeney, M.A., *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.
- Taylor, V., *The Gospel According to St. Mark: the Greek text with introduction, notes, and indexes*. Baker Books, 1981, trad. it. di A.Rizzi, Cittadella, Assisi, 1977.
- Temkin, O. et al., *Soranus' Gynecology*, Johns Hopkins University Press, Baltimora-Londra 1956.
- Thomasson, B. E., *Fasti Africani. Senatorische und ritterliche Ämter in den römischen Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diokletian*. Paul ÅströmsFörlag, Stockholm, 1996, (*Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom Serie in 4°: 53*).

- Tiemeyer, L.S., *Priestly Rites and Prophetic Rage. Post-exilic Prophetic Critique of the Priesthood*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.
- Todman, D., *Soranus of Ephesus (AD 98–138) and the Methodist sect*, in *Journal of Medical biography* 16.1 (2008).
- Treggiari, S., “Family life among the staff of the Volusii.” *Transactions of the American Philological Association*, CV, Interbook Incorporated, 1975, pp. 393-401.
- Vanetti, P., *Il Vangelo, unificato e tradotto dai testi originali* (schema cronologico). Con la collaborazione di Alfonso Mattedi, Fabio Bertoli, Gabriele Casolari, Nereo Venturini. Presentazione di Alberto Vaccari. Missioni. 1961.
- Vardaman, J., *Winter of A.D. 25 as the Time of Paul’s Conversion*, Lecture 3, Hong Kong Baptist Theological Seminary, 1998.
- Vermès, G., *Jesus the Jew: A Historian’s Reading of the Gospels*, Minneapolis, 1973; trad. it. *Gesù l’ebreo*, Borla, Roma 1983.
- Von Matt, L., *Early Christian Art in Rome*. Commentary by Enrico Josi. New York: Universe Books, 1961.
- Wall, L. L., *Jesus and the unclean woman. How a story in Mark’s gospel sheds light on the problem of obstetric fistula*, in *Christianity Today*, gennaio 2010, 48–52.
- Wallach, E. E. & Vlahos, N. F., *Uterine myomas: an overview of development, clinical features, and management*. *Obstet Gynecol* 2004; 104, pp. 393–406).
- Wegienka, G., Baird, D. D., Hertz-Picciotto, I. et al., *Self-reported heavy bleeding associated with uterine leiomyomata*. *Obstet Gynecol* 2003; 101, pp. 431–437.
- Wenning, R., “The betyls of Petra in “*Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (2001): 79-95.
- Westermann, C., *Isaiah 40-66. A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 2005.
- Wise LA, Laughlin-Tommaso SK. *Epidemiology of Uterine Fibroids: From Menarche to Menopause*. *Clin Obstet Gynecol*. 2016 Mar;59(1):2-24.
- Williamson, H.G.M., *Ezra-Nehemiah*, Word Books, Dallas 1985.
- Williamson, H.G.M., *Ezra and Nehemiah*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- Wilson, J. F., *Caesarea Philippi: Baniyas, the Lost City of Pan*, Londra, I. B. Tauris, 2004.
- Wilson, J. F., “Panaas/Caesarea Philippi and the World of the Gospels.” *Syria and Christian Origins* (2014): 7.
- Wilson, J. F., and Tzaferis, V., “An herodian capital in the north: Caesarea Philippi (Paniyas).” *International Conference, The World of the Herods and the Nabataeans, held at the British Museum, 17-19 April 2001*. Vol. 1. Franz Steiner Verlag Wiesbaden gmbh, 2007.

Wrede, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969⁴, originariamente 1901, [trad. it., *Il segreto messianico nei vangeli*, D'Auria, Napoli 1955].



Santa Veronica con l'acheropita, Master of Saint Veronica, c. 1420. London, National Gallery.