

Estratto da: «Rivista di Storia del Cristianesimo» II/1 (2005), pp. 219-237.

[219]

Che cos'è la *Traditio apostolica* di Ippolito? In margine ad una recente pubblicazione

Die Entwicklung der Liturgie entsteht nur aus Sonderentwicklungen
Anton Baumstark

Sino a qualche anno or sono, la manualistica era concorde nell'attribuire ad Ippolito di Roma la paternità di un ordinamento canonico-liturgico conosciuto con il nome di *Traditio apostolica*. A questo scritto i liturgisti e gli storici hanno attinto a piene mani non solo per ricostruire lo stadio raggiunto nell'evoluzione del rito romano nella prima metà del III secolo, ma per comprendere altresì quale fosse l'organizzazione della Chiesa di Roma, della quale questo documento fu visto come privilegiato testimone. La fortuna che il testo ebbe nell'antichità, diffuso come fu in Oriente ed Occidente, si è ripresentata in epoca moderna ed ha raggiunto il suo culmine a metà degli anni '60 del secolo scorso, quando si mise mano alla riforma della liturgia romana: a quell'epoca, infatti, il Pontefice Paolo VI diede istruzione affinché al venerando Canone romano fossero affiancate altre preghiere eucaristiche, da ricercarsi o da comporsi. I periti del *Consilium ad exequendam constitutionem de sacra liturgia* votarono all'unanimità l'adozione dell'anafora contenuta nella *Traditio apostolica*, che tuttora costituisce la seconda prece eucaristica del Messale romano¹. Né ci si può stupire di una simile operazione: si trattava della più antica anafora sopravvissuta, datata intorno al 215 d.C. e ritenuta opera di un autore romano; qualcuno, come il monaco solesmense Paul Cagin, aveva perfino creduto di ritrovare in essa il Canone della liturgia apostolica².

A distanza di un quarantennio, le cose sono cambiate assai: sono state messe seriamente in dubbio l'origine romana, la datazione, la ricostruzione e la paternità del testo. Dopo alcuni anni di discussioni, svoltesi perlopiù nell'ambiente relativamente ristretto delle pubblicazioni specializzate, è recentemente venuto alla luce il primo importante tentativo di rileggere la *Traditio* secondo la prospettiva di queste "revisionistiche" acquisizioni: trattasi di una nuova traduzione commentata dell'intero testo, curata dagli insigni liturgisti Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson e L. Edward Phillips³. La pubblicazione di questo volume rende accessibile ad un pubblico

[220]

più largo i risultati del dibattito, ed in parte sostituisce la ricostruzione testuale in lingua latina operata da dom Bernard Botte, ormai impostasi come *textus receptus* e sulla quale sino ad oggi sono state basate quasi tutte le versioni in lingua moderna⁴. Per meglio valutare i risultati di questa

¹ Cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, Roma, CLV-Edizioni liturgiche, 1997², pp. 443-451; M. BARBA, *La riforma conciliare dell'Ordo Missae*, Roma, CLV-Edizioni liturgiche, 2002, pp. 449-453; A. GUITIERREZ DE RUCANDIO, *De la anáfora de la Tradición apostólica de San Hipólito de Roma a la II Plegaria Eucarística del Misal Romano actual*, in «Naturaleza y gracia» XXXII (1985), pp. 135-231.

² *L'Eucharistia. Canon primitif de la Messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies*, Paris, Picard, 1912.

³ *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2002 (Hermeneia).

⁴ Botte aveva preparato una edizione ridotta per la collana delle *Sources chrétiennes* (*La Tradition apostolique d'après les anciennes versions*, Paris, Cerf, 1946), ma l'edizione di riferimento è *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Aschendorff, Münster, 1963; la V edizione del 1989 è stata curata ed aggiornata da Albert Gerhards.

recente pubblicazione, si impone una breve panoramica della storia della ricerca sulla *Traditio apostolica*.

L'autore. Un problema fondamentale, che è stato in grado di condizionare fortemente tutta la ricerca dell'ultimo secolo, tocca l'accertamento della paternità dello scritto. Al principio del '900 altri testi appartenenti al medesimo genere letterario erano noti da tempo: le *Costituzioni apostoliche*, la *Costituzione ecclesiastica apostolica*, l'*Eptateuco alessandrino* o *Sinodo alessandrino*, la *Didascalia Apostolorum*, l'*Epitome delle Costituzioni apostoliche*, altrimenti detta *Costituzioni dei santi Apostoli*, di Ippolito, i *Canoni di Ippolito*, la *Didachè* ed il *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*. Si trattava di opere contenenti prescrizioni morali, liturgiche, organizzative e disciplinari, le quali in gran parte si presentavano come opere apostoliche⁵. Ben presto fu chiaro che si era di fronte a scritti pseudoapostolici e pseudoepigrafici⁶, che tuttavia si rivelavano potenzialmente utili fonti di informazione sul pensiero e la pratica di coloro che le avevano elaborate. Era chiaro inoltre che queste differenti costituzioni ecclesiastiche denunciavano una dipendenza letteraria reciproca; la difficoltà stava però nel ricostruirne un ordine, ed i molteplici tentativi di farlo portarono ad opposte soluzioni⁷. Finalmente, nel 1906 Eduard von der Goltz ipotizzò che il testo che nel 1891 Hans Achelis aveva denominato *Costituzione ecclesiastica egiziana*⁸ potesse essere il più antico di tutti gli altri, come oggi è universalmente accettato. L'interesse degli studiosi, di conseguenza, andò a convergere su questo documento il cui originale, purtroppo, era andato perduto.

A questo punto, Eduard Schwartz nel 1910⁹ e Richard H. Connolly nel 1916¹⁰ proposero, in maniera indipendente, che la *Costituzione ecclesiastica egiziana* fosse

[221]

in realtà un'opera chiamata *Traditio apostolica*, di Ippolito di Roma. Già il Von der Goltz, poco prima, aveva pensato di poter affermare che i rituali battesimali supplementari contenuti nella *Costituzione ecclesiastica egiziana* etiopica, fossero di paternità ippolitea¹¹. Il collegamento tra Ippolito ed una *Traditio apostolica* non era nuovo: nel 1551 era stata ritrovata a Roma la statua di un personaggio assiso, recante su un montante del suo trono una lista di tredici titoli di opere, incisi nel III secolo; le opere vennero subito attribuite a Ippolito romano, e la statua fu erroneamente restaurata dall'umanista Pirro Ligorio come sua effigie. Tra i titoli riportati, figuravano su due righe

⁵ Su questa letteratura, A. FAIVRE, *La documentation canonico-liturgique de l'Église ancienne*, in «Revue des Sciences Religieuses» LIV (1980), pp. 204-219; 273-297; P. F. BRADSHAW, *Kirchenordnungen (Altkirchliche)*, in «TRE» XVIII (1989), coll. 662-670; Id., *The Search for the Origins of Christian Worship*, Oxford, University Press, 2002², pp. 73-97, con schemi dimostrativi alle pp. 233-235; B. STEIMER, *Vertex traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, Berlin, De Gruyter, 1992 (BZNW 63); A. DI BERARDINO, *Letteratura canonistica, penitenziale e liturgica*, in A. QUACQUARELLI (a cura di), *Res christiana. Temi interdisciplinari di patrologia*, Roma, Città Nuova, 1999, pp. 279-357.

⁶ Sulla pseudoepigrafia, cfr. W. SPEYER, *Fälschung, literarische*, in «RAC» VII (1969), coll. 236-277; Id., *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1971; N. BROX, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1975; F. TORM, *Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums*, Gütersloh, Bertelsmann, 1932; A. D. BAUM, *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum*, Tübingen, Mohr, 2001 (WUNT 138).

⁷ Elencate da P. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship*, op. cit., pp. 75-77.

⁸ *Aegyptische Kirchenordnung; Egyptian Church Order; Constitution de l'Église égyptienne*.

⁹ *Über die Pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strassburg, Karl J. Trübner, 1910 (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg).

¹⁰ *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents*, Cambridge, University Press, 1916.

¹¹ *Die Taufgebete Hippolyts und andere Taufgebete der alten Kirche. Mitgeteilt nach G. Horners Übersetzung der äthiopischen Kirchenordnung*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» XXVII (1906) 1-51; *Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen*, in «Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften» IV (1906), pp. 141-157.

un *περὶ χαρισμάτων / ἀποστολικὴ παράδοσις*¹², che fin dal XVII secolo qualcuno cercò di collegare a qualche opera realmente esistente¹³. In tal modo, si accresceva il patrimonio letterario di una figura la cui identità era stata costruita proprio sulla base della statua, mediante l'accorpamento in un'unica persona delle opere e delle biografie di un martire romano di nome Ippolito, di un omonimo scrittore e dell'autore romano dell'*Elenchos*¹⁴. Oltre al motivo della statua, parve confermare quell'identificazione il fatto che tre testi derivati da quella che da allora si decise di denominare *Traditio apostolica* contenessero un'attribuzione esplicita ad Ippolito: si tratta del secondo capitolo dell'*Epitome* dell'VIII libro delle *Costituzioni apostoliche*, dei *Canoni d'Ippolito* e del V libro della recensione araba dell'*Ottateuco di Clemente*. Il titolo dell'opera non compare mai apertamente nello scritto vero e proprio, ma si pensò di poterlo ricavare da una frase collocata a conclusione del medesimo¹⁵. Inoltre, la recensione latina ed etiopica della *Traditio* incominciano menzionando una precedente trattazione sui carismi¹⁶; ciò concorderebbe con

[222]

l'iscrizione della statua, che prima della *Ἀποστολικὴ παράδοσις* riporta inciso un *Περὶ χαρισμάτων*. Ne nacque una discussione volta a stabilire se si trattasse o meno del titolo di due opere diverse, o di un'opera sola¹⁷: Schwartz e Connolly, vedendo che il documento da essi identificato con la *Traditio* non riportava la parte corrispondente ai carismi (presente invece nelle *Costituzioni apostoliche*) pensarono che il trattato *Περὶ χαρισμάτων* fosse perduto.

L'attribuzione convinse i più, ed illustri studiosi la difesero: la voce discordante di Rudolf Lorentz¹⁸ fu confutata da Odo Casel¹⁹, Joseph A. Jungmann²⁰, Heinrich Elfers²¹ e Bernard Botte²², lo studioso che più a lungo si è dedicato a quest'opera e che fino all'ultimo ne ha difeso la paternità ippolitea ed

¹² Per le iscrizioni della statua, cfr. G. BOVINI, *Sant'Ippolito dottore e martire del III secolo*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1943, pp. 97-102; M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, vol. IV: *Epigrafi sacre, pagane e cristiane*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1978, pp. 535-547.

¹³ Étienne Le Moyne nel 1685 fu probabilmente il primo: egli ritenne che si trattasse dei primi due capitoli dell'VIII libro delle *Costituzioni apostoliche*, dedicati ai carismi (*Varia sacra ceu Sylloge variorum opusculorum Græcorum ad rem ecclesiasticam spectantium*, Lugduni Batavorum, apud Danielelem a Gaesbeeck, 1685). Nella dissertazione sulla vita di Ippolito pubblicata da Simone Maria De Magistris nel 1795, si legge: "Non è per caso che il nome di Ippolito abitualmente è anteposto all'VIII libro delle *Costituzioni Apostoliche*, poiché esso inizia con l'opuscolo *Περὶ χαρισμάτων*, *De charismatibus*, che rivendica con ogni certezza ad Ippolito l'iscrizione del trono marmoreo, dove si legge: ΠΕΡΙ ΧΑΡΙΣΜΑΤΩΝ, e poi, di seguito, ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ. Ciò è prova che questo VIII libro è stato l'inizio della *Tradizione apostolica*, e dunque delle *Costituzioni*, che Clemente aveva compilato e Ippolito pubblicato" (*De vita et scriptis Sancti Hippolyti episcopi Portuensis*, in *Acta Martyrum ad Ostia Tiberina sub Claudio Gothico*, Romae, s.n., 1795; ristampato nella *Patrologia graeca*, vol. I, 525 D).

¹⁴ I. DÖLLINGER, *Hippolitus und Kallistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts*, Regensburg, Manz, 1853; cfr. anche A. DONINI, *Ippolito di Roma. Polemiche teologiche e controversie disciplinari nella Chiesa di Roma agli inizi del III secolo*, Roma, Libreria di Cultura, 1925.

¹⁵ 43: "Se tutti coloro che ascoltano la tradizione apostolica (*apostolicam traditionem*) la seguono e la custodiscono, nessun eretico né altro uomo vi potrà indurre in errore".

¹⁶ Prologus: "Abbiamo esposto, come richiedeva l'argomento, quanto riguardava i carismi (*de donationibus*)". Cfr. *Constitutiones Apostolorum*, VIII,3: Τὰ μὲν οὖν πρῶτα τοῦ λόγου ἐξεθέμεθα περὶ τῶν χαρισμάτων.

¹⁷ Per i due titoli propendono tra gli altri E. Schwartz, R. H. Connolly, B. Botte, A. G. Martimort e V. Saxer; per uno solo, E. Hennecke, H. Elfers, J. M. Hanssens, M. Richard, J. Magne, V. Loi, M. Metzger e A. Stewart-Sykes.

¹⁸ *De ägyptische Kerkordening en Hippolytus van Rome*, Haarlem, Enschedé, 1929.

¹⁹ Recensione in «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» IX (1929), p. 239.

²⁰ Recensione in «Zeitschrift für katholische Theologie» XLIV (1930), pp. 281-285.

²¹ *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom. Neue Untersuchungen unter besondere Berücksichtigung des Buches von R. Lorentz*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1938; *Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, in M. REDING (a cura di), *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1952, pp. 169-211.

²² *L'authenticité de la Tradition apostolique de saint Hippolyte*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» XVI (1949), pp. 177-85.

il carattere fondamentalmente romano²³. La datazione dello scritto, di conseguenza, oscillava tra la fine del II e l'inizio del III secolo²⁴. Si può dire che il primo grande colpo a questa attribuzione fu assestato da Jean Magne a partire dal 1965²⁵: sulla base di un frammento sopravvissuto dell'originale greco pubblicato da Marcel Richard nel 1963, che si presentava come tratto ἐκ τῶν διατάξεων τῶν ἀγίων ἀποστόλων, Magne rigettò il titolo di *Traditio apostolica* in favore di quest'ultimo. Della Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικῆ παράδοσις testimoniata sulla statua, opera letteraria ippolitea di carattere didattico e parenetico (che non corrisponde alla *Costituzione ecclesiastica egiziana*), rimarrebbe solo un breve estratto - inserito successivamente alla formazione della *Costituzione* suddetta - di cui si conserva traccia nei due capitoli sui carismi delle *Costituzioni apostoliche* (VIII,1-2); per Magne ciò è bastato a creare, per indebita estensione, l'attribuzione ippolitea di estratti più ampi, attestata successivamente. L'autore mise anche in dubbio l'attribuzione ad un unico autore del testo, da lui ormai ribattezzato *Diataxeis*, pensando ad una "compilazione di elementi disparati"

[223]

contenente tratti di epoche diverse²⁶. L'ipotesi del Magne, esposta compiutamente in un volume uscito nel 1975²⁷, suscitò diverse critiche²⁸ ma anche alcuni plausi²⁹. Botte, in particolare, negò che i due capitoli sui carismi delle *Costituzioni apostoliche* avessero relazione con il titolo della statua, e propose che si trattasse del rimaneggiamento di un precedente trattato sui segni e sui miracoli³⁰. Poco dopo decadeva l'identificazione ippolitea della statua vaticana, dimostrata essere originariamente la raffigurazione di un personaggio femminile seduto³¹; alcuni studiosi italiani,

²³ Per citare solamente la letteratura di carattere generale (escluse le edizioni): *L'authenticité de la Tradition apostolique de saint Hippolyte*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» XVI (1949), pp. 177-85; *Le texte de la Tradition apostolique*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» XXII (1955), pp. 161-72; *Le plus anciennes collections canoniques*, in «Orient Syrien» V (1960), pp. 331-350; *À propos de la Tradition apostolique*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» XXXIII (1966), pp. 177-186; *Le Traité des charismes dans les Constitutions apostoliques*, in «Studia Patristica» XII (1975), pp. 83-86.

²⁴ Cfr. ad esempio C. C. RICHARDSON, *The Date and Setting of the Apostolic Tradition of Hippolytus*, in «Anglican Theological Review» XXX (1948), pp. 38-44.

²⁵ *La prétendue Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome s'appellait-elle Les Statuts des saints Apôtres?*, in «Ostkirchliche Studien» XIV (1965), pp. 35-67; *Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres. Identification des documents et analyse du rituel des ordinations*, Paris, chez l'auteur, 1975 (Origines chrétiennes 1).

²⁶ *Tradition apostolique*, op. cit., pp. 32 e 86.

²⁷ Il volume contiene anche una utilissima bibliografia ragionata sull'argomento, fino al 1972 (*Tradition apostolique*, op. cit., pp. 193-225).

²⁸ B. BOTTE, in «Bulletin de Théologie ancienne et médiévale» IX (1965), pp. 708-709 ("Non posso criticare le sue fantasie più di quanto potrei farlo con le predizioni di una veggente che crede di leggere l'avvenire nei fondi di caffè"); H. CROUZEL, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» LXXVII (1976), pp. 216-222; I. H. DALMAIS, in «La Maison Dieu» CXXIX (1977), pp. 166-167. Vincenzo Loi parla di un "paradossale libro, non privo, però, di suggestioni originali" (*La problematica storico-letteraria su Ippolito di Roma*, in AA.VV., *Ricerche su Ippolito*, op. cit., p. 13, nota 17). Alla negativa recensione di A. G. Martimort (*Nouvel examen de la Tradition apostolique d'Hippolyte*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» LXXXVIII (1987), pp. 5-25), l'autore rispose diffusamente (*Pour en finir avec la Tradition d'Hippolyte*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» LXXXIX (1988), pp. 5-22).

²⁹ P. NAUTIN, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique» LXXIV/1 (1979), pp. 47-48; M. RICHARD, *Le florilège eucharistique du Codex Ochrid, musée National 86*, in AA.VV., *Charisterion eis Anastasion K. Orlandon*, Athenai, 1965-1966, tomo III, pp. 47-55; M. É. BOISMARD, in «Revue Biblique» LXXXVI (1979), p. 476. Per altre positive reazioni (Alexandre Faivre e Marcel Metzger), cfr. la sopraindicata recensione del Martimort e la replica di Magne.

³⁰ *Le Traité des charismes dans les Constitutions apostoliques*, in «Studia Patristica» XII (1975), pp. 83-86. Risposta a Botte in J. MAGNE, *Un extrait de la Tradition apostolique sur les charismes d'Hippolyte sous les gloses du Constituteur, et les Diataxeis des saints Apôtres*, in F. PASCHKE (a cura di), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, Berlin, Akademie-Verlag, 1981 (TU 125), pp. 399-402.

³¹ M. GUARDUCCI, *La statua di Sant'Ippolito*, in AA.VV., *Ricerche su Ippolito*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1977 (StudEphAug 13), pp. 17-30; Id., *La statua di Sant'Ippolito e la sua provenienza*, AA.VV., *Nuove ricerche su Ippolito*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1989 (StudEphAug 30), pp. 61-74; P. TESTINI, *Di*

principalmente Vincenzo Loi e Manlio Simonetti, sulla scia di precedenti lavori di Pierre Nautin³², misero mano ad una decostruzione della ormai tradizionale figura di Ippolito, rendendo più problematico l'abbinamento del titolo inciso sulla statua con le opere di un Ippolito ed il testo della *Costituzione ecclesiastica egiziana*³³. Ciò, però,

[224]

non ha automaticamente destituito di valore l'attribuzione di Schwartz e Connolly: Allen Brent, ad esempio, pur recependo in parte le obiezioni degli italiani ha mantenuto il collegamento tra il trattato ed il titolo inciso sulla statua³⁴; poiché egli considera le opere incise sul montante della statua come scritti nati nell'ambito della comunità ippolitiana, conseguentemente interpreta la *Traditio* come un'opera romana (seppur pseudoepigrafica e variamente rimaneggiata)³⁵. Un prodotto di tradizione ippolitea, insomma, da contrapporre alla tradizione pseudoclementina che avrebbe avuto origine a Roma nella comunità di Callisto.

Mi pare che il collegamento con la statua (più che con quanto vi è iscritto) sia stato il motivo che più ha condizionato in negativo lo studio della *Traditio*, vincolandolo forzatamente alle alterne sorti che la ricerca su Ippolito veniva mano mano a raggiungere. Un ultimo lampante esempio di questa pericolosa trappola è un recente commentario dell'opera curato da Alistair Stewart-Sykes, che dipende totalmente dalla distinzione di Brent tra l'autore dell'*Elenchos* ed il presbitero Ippolito suo erede, assumendo altresì come valida la sua difficilmente condivisibile spiegazione delle origini dell'episcopato monarchico a Roma³⁶. Come già Jean-Paul Bouhot, che aveva ipotizzato diversi strati compositivi dell'opera³⁷, Stewart-Sykes si sforza di isolare tali strati e giunge ad attribuire ognuno di essi ad un redattore ben preciso - l'autore dell'*Elenchos* prima (^REL) e quello del *Contra Noetum* poi (^RCN) - spingendosi poi ad interpretare il contenuto della *Traditio* alla luce di un conflitto tra i presbiteri delle chiese domestiche ed i vescovi a capo delle scuole catechetiche romane. Il primo redattore, che avrebbe già lavorato su un testo preesistente (P), sarebbe stato un presbitero-vescovo di una scuola romana contraria al monoepiscopato, che mostra una tendenza a proteggere il ruolo del vescovo contro il crescente potere dei presbiteri; il secondo, un presbitero proveniente dalla medesima scuola ma riconciliato con il monoepiscopo Ponziano³⁸. Alistair Stewart-Sykes, purtroppo, trascura gli interventi di coloro che hanno più volte messo in dubbio l'attribuzione ad Ippolito ed il legame con l'iscrizione della statua. Eppure, già più di cinquant'anni

alcune testimonianze relative ad Ippolito, in AA.VV., *Ricerche su Ippolito*, op. cit., pp. 48-51; Id., *Vetera et nova su Ippolito*, in AA.VV., *Nuove ricerche su Ippolito*, op. cit., pp. 7-22. Sintesi in E. PRINZIVALLI, *Ippolito (statua di)*, in «Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane» vol. II, coll. 1798-1800. È stato proposto il nome di Temista di Lampsaco; Markus Vinzent ora propone l'identificazione con una Amazzone di nome Ippolita: *Hippolyt von Rom und seine Statue*, in A. M. RITTER - W. WISCHMEYER - W. KINZIG (a cura di), *Zur Zeit oder Unzeit. Studien zur spätantiken Theologie,-Geistes- und Kulturgeschichte. Hans Georg Thümmel zu Ehren*, Mandelbachtal - Cambridge (Texts and Studies in the History of Theology. 9), pp. 116-125, in stampa.

³² P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe. Contribution a l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Paris, Cerf, 1947.

³³ Una sintesi aggiornata della questione ippolitea è fornita da M. SIMONETTI, *Ippolito. Contro Noeto*, Bologna, EDB, 2000, pp. 70-139, e per un nuovo profilo della personalità storica e letteraria di Ippolito romano E. PRINZIVALLI, *Ippolito*, in AA.VV., *Enciclopedia dei papi*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2000, vol. I, pp. 246-258.

³⁴ *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-bishop*, Leiden, Brill, 1995 (SupplVigChr 31), specie pp. 184-197.

³⁵ *Hippolytus and the Roman Church*, p. 301-302: "Deve tuttavia trattarsi di un documento della scuola di Ippolito".

³⁶ *On the Apostolic Tradition*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 2001 (Popular Patristic Series). P. 12: "La comprensione della *Traditio apostolica* presentata in questa traduzione e commento dipende dalla ricostruzione di Brent". I limiti del commentario dello Stewart-Sykes sono stati evidenziati nella recensione che Manlio Simonetti gli ha dedicato in «Augustinianum» XLIII/2 (2003), pp. 501-511, e successivamente per l'aspetto liturgico in P. F. BRADSHAW, *Who wrote the Apostolic Tradition? A Response to Alistair Stewart-Sykes*, in «St. Vladimir's Theological Quarterly» XLVIII/2 (2004), pp. 195-206.

³⁷ *La confermazione, sacramento della comunione ecclesiale*, trad. ital., Torino, LDC, 1970, pp. 38-39.

³⁸ *On the Apostolic Tradition*, pp. 25 e 49.

or sono Hieronymus Engberding aveva espresso il suo scetticismo sulla possibilità di fidarsi delle indicazioni di autore trasmesse dalla letteratura pseudoepigrafica canonico-liturgica³⁹. L'argomento è stato poi trattato

[225]

più esaurientemente da Marcel Metzger, il quale ha cercato di mettere in luce le incoerenze della tesi che attribuisce lo scritto in questione a Ippolito di Roma, sottolineando le difficoltà legate alla biografia tradizionale del personaggio, alla statua ed al suo catalogo di opere⁴⁰. Piuttosto che ricercare il luogo di provenienza della composizione, egli sottolinea la debolezza di una qualunque localizzazione, in mancanza di un originale. Riflettendo sulla materia trattata, sul piano dello scritto e sul riferimento alla tradizione apostolica, Metzger rifiuta di considerare la cosiddetta *Traditio apostolica* come un trattato frutto dell'opera di una sola persona, ma lo accomuna al resto della letteratura canonico-liturgica, per la quale non è possibile risalire alla mano di uno scrittore unico; egli paragona l'attribuzione ad Ippolito di Roma alla improponibile attribuzione della *Epistola agli Ebrei* a Paolo. Metzger, inoltre, preferisce decisamente la denominazione di *Diataxeis* suggerita da J. Magne. Contro le osservazioni di Magne e Metzger, ha difeso a più riprese la tesi tradizionale Aimé G. Martimort, difendendo *in toto* le opinioni di Botte⁴¹. Più recentemente è intervenuto nel dibattito Christoph Marksches⁴²; egli nel confronto dei testi posteriori utilizzati per la ricostruzione della *Traditio apostolica*, constata tre fasi temporalmente distinguibili: anzitutto, un *Apostolisierung*, ossia l'inserimento del nome di qualche apostolo nel titolo o nella cornice letteraria di un testo originariamente anonimo. Questa finzione di paternità apostolica è il presupposto per un successivo *Clementisierung* (attribuzione a Clemente, avvenuta fin dal IV secolo), seguito da un *Hippolytisierung* (tra il tardo IV e il V secolo). Marksches dubita conseguentemente dell'attribuzione ad Ippolito e dello stesso titolo Ἀποστολική παράδοσις; riprendendo un'espressione di Wilhelm Geerlings, egli ritiene che i tentativi di collegare l'opera agli scritti di Ippolito "restano largamente speculativi"⁴³. Egli nota, inoltre, che la titolazione dei *Canonii d'Ippolito* ed il riferimento ad Ippolito nella *Epitome* non possano essere considerati precedenti al momento storico che corrisponde allo *Hippolytisierung*, e di conseguenza non ritiene che essi possano aver conservato credibilmente la memoria dell'autore del testo al quale si ispirano. Per questi motivi, rinuncia a suggerirne una attribuzione, una datazione ed una localizzazione⁴⁴.

³⁹ *Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des dritten Jahrhunderts. Neue Untersuchungen zu der Frage nach dem Verfasser der heute sog. Apostoliki Paradosis*, in AA.VV., *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, Roma, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, 1948 (BEL 22), tomo I, pp. 47-71.

⁴⁰ *Nouvelles perspectives pour la prétendue tradition Apostolique*, in «Ecclesia Orans» V (1988), pp. 241-259; *À propos d'une réédition de la prétendue Tradition Apostolique*, in «Archiv für Liturgiewissenschaft» XXXIII (1991), pp. 290-294; *Enquêtes autour de la prétendue Tradition Apostolique*, in «Ecclesia orans» IX (1992), pp. 7-36; *À propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue Tradition Apostolique*, in «Revue des Sciences Religieuses» LXVI (1992), pp. 249-261.

⁴¹ *La Tradition apostolique d'Hippolyte*, in «Année Canonique» XXVIII (1979), pp. 159-173; *Nouvel examen de la Tradition apostolique d'Hippolyte*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» LXXXVIII (1987), pp. 5-25; *Tradition apostolique*, in «Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique» XV (1991), coll. 1133-1146; *Encore Hippolyte et la Tradition apostolique*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» XCII (1991), pp. 133-137; *Encore Hippolyte et la Tradition apostolique*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» XCVII (1996), pp. 275-287.

⁴² *Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaeren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, in W. KINZIG - C. MARKSCHIES - M. VINZENT, *Taufragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten "Traditio Apostolica" zu den "Interrogationes de fide" und zum "Römischen Glaubensbekenntnis"*, Berlin, De Gruyter, 1999, pp. 1-74. L'autore ha presentato una sintesi delle sue opinioni in un convegno romano: *Neue Forschungen zur sogenannten Traditio Apostolica*, in R. F. TAFT - G. WINKLER (a cura di), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2001 (OCA 265), pp. 583-598.

⁴³ *Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica?*, p. 52.

⁴⁴ *Neue Forschungen zur sogenannten Traditio Apostolica*, pp. 593-597.

[226]

In definitiva, pare affermarsi sempre più l'idea, ben sintetizzata da Paul Bradshaw, che l'associazione del nome di Ippolito con la *Traditio* sia una "finzione letteraria che non ha fondamento nella reale evoluzione del documento"⁴⁵. Questa incertezza comincia a trasparire dalle pubblicazioni degli ultimi anni: a titolo esemplificativo, Elio Peretto nel titolo della sua traduzione italiana della *Traditio apostolica* rinuncia all'attribuzione ad Ippolito, preferendo uno pseudo-Ippolito⁴⁶, differenziandosi da quanto veniva fatto nella precedente versione italiana di Rachele Tateo⁴⁷. Nel suo studio sull'anafora della *Traditio*, Enrico Mazza mantiene il nome di Ippolito ma ha ben presente le difficoltà che questa attribuzione solleva, limitandosi ad un'analisi strutturale e contenutistica del testo⁴⁸. Si potrà poi paragonare una Patrologia di alcuni decenni o sono, quella dell'Altaner⁴⁹, con i recenti manuali di Claudio Moreschini ed Enrico Norelli⁵⁰ o di Manlio Simonetti ed Emanuela Prinzi⁵¹, dove la *Traditio* risulta estrapolata dalla tradizionale collocazione tra le opere ippolitee.

Il problema dell'identità letteraria di Ippolito ed il carattere delle composizioni canoniche, comunque, non è certo l'unico problema che mette in forse l'accettazione della tradizionale collocazione della *Traditio apostolica*.

Il luogo di origine. Se la *Traditio apostolica* è opera di Ippolito romano, di origine altrettanto romana dovrebbe essere il suo contenuto; tuttavia, fu proprio questo punto ad essere maggiormente contestato. Fin dal 1929 Rudolf Lorentz aveva ritenuto inconsistenti le prove portate a favore dell'attribuzione dell'opera ad Ippolito, dato il carattere orientale della liturgia ivi descritta⁵². Lo stesso fece Antoine Salles, sottolineando l'estrema povertà di contatti e di paralleli con l'uso liturgico romano attestato nel VII-VIII secolo nella *Epistula ad Senarium*, nel *Sacramentarium gelasianum* e nell'*Ordo romanus XI*⁵³. Una tesi inaspettata, che recepiva queste critiche ma non abbandonava l'attribuzione ippolitea, venne presentata da Jean M. Hanssens nel 1959: il noto liturgista sottopose a critica le testimonianze antiche su Ippolito ed elaborò una nuova ipotesi che gli fu suggerita dalla fortuna che la *Traditio* ebbe in terra d'Egitto. Ippolito sarebbe stato originariamente un egiziano, forse alessandrino,

[227]

giunto a Roma sotto Zefirino; postosi in aperta polemica teologica contro Callisto - ma non in disobbedienza scismatica - in seguito avrebbe aderito quasi sicuramente allo scisma novaziano. Ritornato nel seno della Chiesa cattolica, avrebbe svolto le funzioni di intermediario tra Roma e Dionigi di Alessandria, morendo verso il 253. Hanssens, in tal modo, distinse la figura di un Ippolito scrittore, autore di tutti gli scritti a lui tradizionalmente attribuiti, dalla figura dell'omonimo

⁴⁵ *The Problems of a New Edition of The Apostolic Tradition*, in R. F. TAFT - G. WINKLER (a cura di), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2001 (OCA 265), p. 620.

⁴⁶ *Pseudo-Ippolito. La Tradizione apostolica*, Roma, Città Nuova, 1996 (CollTestPat 133), p. 7.

⁴⁷ *La Tradizione apostolica. Ippolito di Roma*, Milano, Paoline, 1979² (LetCrOr 2).

⁴⁸ *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Roma, C.L.V. - Edizioni liturgiche, 1992 (B.E.L. Subsidia 62), pp. 111-194. Le sue conclusioni (l'anafora è un testo che si colloca nello sviluppo del X capitolo della *Didachè* con ingresso di temi tratti dal genere letterario delle omelie pasquali) sono contestate da P. F. BRADSHAW, *A Paschal Root to the Anaphora of the Apostolic Tradition? A Response to Enrico Mazza*, in «*Studia Patristica*» XXXV (2001), pp. 257-265.

⁴⁹ B. ALTANER, *Patrologia*, trad. ital., Torino, Marietti, 1977⁷, p. 85, dove l'attribuzione della *Traditio* a Ippolito è data per certa, seppur "contestata da Lorentz, Engberding, Nautin e Hanssens, ma con pochissima verosimiglianza".

⁵⁰ *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia, Morcelliana, 1995, p. 197.

⁵¹ *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale, Piemme, 1999, pp. 39-40.

⁵² *De egyptische Kerkordening en Hippolytus van Rome*, Haarlem, Enschedé, 1929.

⁵³ Salles, dopo aver esaminato il rituale battesimale romano e quello descritto nella *Traditio*, ritiene più credibile ritenerli "appartenenti a due famiglie differenti" (*La tradition apostolique est-elle un témoin de la liturgie romaine?*, in «*Revue de l'histoire des religions*» CXLVIII (1955), p. 212).

martire ricordato nel *Catalogus Liberianus* e nella *Depositio martyrum*⁵⁴. L'autore avrebbe descritto nella *Traditio* un rituale liturgico "ideale", largamente influenzato dal modello egiziano, al quale i suoi seguaci a Roma avrebbero dovuto ispirarsi⁵⁵. Questo tentativo di salvaguardare da una parte l'attribuzione ad Ippolito e dall'altra il carattere poco romano della sua liturgia, ebbe poca fortuna; continuavano però le perplessità degli storici della liturgia in merito alla provenienza del testo. Louis Bouyer mise fortemente in dubbio l'origine romana della *Traditio*, almeno per quanto concerne la liturgia eucaristica, sottolineando come sia impossibile tentare di immaginare un coerente sviluppo dell'anafora romana, assumendo come punto di partenza l'anafora della *Traditio*⁵⁶. Per Michael A. Smith, invece, l'origine dello scritto è siriana: egli lo deduce dal paragone con quelle che chiama *Anafora di Epifanio* ed *Eucaristia domenicale di Teodoro*, entrambe di struttura simile alla *Traditio* e prive di *Sanctus*, desumendone che la *Traditio* fosse un'opera di qualche siro grecofono⁵⁷. Il già nominato Jean-Paul Bouhot, occupandosi dei riti dell'iniziazione esposti nei capitoli 20 e 21, suggerì che essi riflettessero due momenti di sviluppo: una prima descrizione rituale romana, incentrata sul ruolo del vescovo, integrata successivamente con materiale di provenienza africana, che rivela una maggiore attenzione per le figure dei presbiteri e dei diaconi. Le posizioni, come si può vedere, sono diverse, e non mancano recenti sostenitori dell'ipotesi tradizionale⁵⁸; in una simile condizione, peraltro, qualunque uso della *Traditio* volto a ricavare da essa notizie storiche sulla comunità romana, diventa assai pericoloso. È singolare la presentazione che ne fa Victor Saxer nel II volume della recente *Histoire du christianisme* diretta da Charles e Luce Pietri, ove tutto ciò non mi pare sufficientemente tenuto in conto⁵⁹.

[228]

Il testo pervenuto. Il testo greco originale della *Traditio apostolica* è sostanzialmente perduto; si è quindi costretti, nella lettura del trattato, a dipendere da versioni tardive e da adattamenti più o meno evidenti⁶⁰. Ciascuna delle fonti sopravvissute, presa da sola, non è sufficiente allo scopo; ragion per cui si è finora realizzato un utilizzo congiunto del materiale tramandato, nella speranza di poter risalire con un certo grado di verosimiglianza all'originale da cui esso dipendeva. Dell'originale greco abbiamo solo alcuni frammenti; restano una versione latina databile tra il 375 ed il 400, una in copto sahidico del 500 circa, una araba, ricavata nel XIII secolo dal sahidico, e quella etiopica, che tradizionalmente si riteneva tratta nello stesso secolo dall'arabo. Poi vi sono più o meno ampie rielaborazioni del testo, i *Canon di Ippolito*, le *Costituzioni apostoliche* e la loro *Epitome*, ed il *Testamento del nostro Signore Gesù Cristo*. Dopo un primo periodo in cui

⁵⁴ Hanssens medesimo ha commentato le reazioni degli studiosi alla propria proposta: *La Liturgie d'Hippolyte. Assentiments et dissentiments*, in «Gregorianum» XLII (1961), pp. 290-302. Cfr. anche A. AMORE, *La personalità di Ippolito*, in «Antonianum» XXXVI (1961), pp. 3-28. Il liturgista in seguito si mostrò più incline all'ipotesi di un unico Ippolito: cfr. *Hippolyte de Rome fut-il novatianiste? Essai d'une biographie*, in «Archivum historiae pontificiae» III (1965), pp. 7-29.

⁵⁵ Non si tratta quindi di una liturgia composta in Egitto, come spesso si legge. Così Hanssens precisa nella prefazione della seconda edizione della sua monografia: "Quanto alla sua liturgia, non abbiamo mai detto che Ippolito l'avesse portata tutta fatta da Alessandria a Roma, come ci si ostina a farci dire, ma continuiamo a pensare che [...] essa fosse una liturgia «ideale», largamente ispirata a quella di Alessandria. L'autorità di questa Chiesa a quei tempi era tale che, anche se Ippolito fosse stato «romano di Roma», vescovo di questa città e antipapa, sarebbe stato naturale che egli si ispirasse alla liturgia alessandrina per edificare la propria" (*La Liturgie d'Hippolyte*, p. XX).

⁵⁶ *Eucaristia. Teologia e spiritualità della Preghiera eucaristica*, trad. ital., Leumann, LDC, 1992², pp. 196-200.

⁵⁷ *The Anaphora of Apostolic Tradition Reconsidered*, in «Studia Patristica» X (1970), pp. 426-430.

⁵⁸ Ad esempio A. STEWART-SYKES, *On the Apostolic Tradition*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 2001, p. 19: "La liturgia della *Traditio apostolica* e altre indicazioni interne mostrano che essa è romana e originaria del III secolo".

⁵⁹ *Naissance d'une chrétienté*, Paris, Desclée, 1995, pp. 791-794.

⁶⁰ Cfr. J. M. HANSENS, *La Liturgie d'Hippolyte*, op. cit., pp. 6-87; B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, op. cit., 1989⁵ (LWQF 39), pp. XIX-XXXI.

semplicemente il testo della *Traditio* veniva utilizzato, riprodotto e tradotto senza ritocchi⁶¹, ben presto si cercò di trarre un testo unico dalle numerose versioni e riadattamenti, da presentare come ricostruzione del testo greco soggiacente. Gli editori che si sono succeduti, hanno fatto largo affidamento sulla versione latina, considerandola una buona traduzione del greco perduto. Così nel 1916 Richard H. Connolly⁶², il quale ritenne che la versione latina fosse la più fedele, e che nelle parti lacunose dovesse essere integrata con quella etiopica. Gregory Dix afferma nella sua edizione del 1937 che la lettura del testo latino “fornisce uno *standard* mediante il quale possiamo giudicare quelle delle altre versioni”⁶³, e Bernard Botte confida nella quasi totale affidabilità del palinsesto veronese, definendolo un “calco fedele”⁶⁴. Nella sua prima edizione per le *Sources chrétiennes* Botte si servì solamente del testo latino e dei frammenti greci allora noti⁶⁵, ma nella seconda edizione inserì una versione latina del testo sahidico (rimpiazzato nelle lacune dall’etiopico o da altro), con un apparato di varianti. Ciò non impedì ai medesimi editori di andare talora contro la lezione latina, quando essa non corrispondeva a ciò che essi credevano che il documento avrebbe dovuto dire⁶⁶; inoltre, è stata notata anche una certa incoerenza nel testo latino, il che implica la possibilità della presenza di un maggior numero di rimaneggiamenti, rispetto a quelli che generalmente

[229]

vengono ritenuti come tali⁶⁷. Il fatto che le ricostruzioni riportino generalmente una traduzione in lingua moderna, che segue la ricostruzione dell'editore, rende facile cadere nel tranello dell'utilizzo acritico di un testo apparentemente coerente, ma ricostruito sulla base di una personale interpretazione di fonti talora discordanti tra loro. L'uso diffuso di traduzioni commentate prive di testo a fronte, ha generalizzato questo problema. Ciò era già stato notato da J. M. Hanssens, che programmaticamente così si esprimeva nei prodromi del suo voluminoso commentario alla *Traditio apostolica*: “Abbiamo preferito basare le nostre considerazioni sui documenti come li possediamo in realtà, e sulle liturgie come questi documenti ce le presentano, senza sforzarci di ritrovare né la *Tradizione apostolica* di Ippolito, né la forma ritenuta originale della sua liturgia”⁶⁸. Egli infatti non esitava a classificare il nostro trattato come un “documento irrimediabilmente perduto”⁶⁹. Alcuni anni dopo la ricostruzione di Botte, che assieme a quella di Dix è tuttora utilizzata come edizione di riferimento della *Traditio apostolica*, Hanssens volle preparare un volume nel quale raccolse e giustappose sinotticamente tutte le fonti utilizzate, senza tentare di ricavarne un testo “originale” ricostruito⁷⁰. In questo, egli si rivelò un profeta. Più recentemente anche M. Metzger, riprendendo le argomentazioni di Hanssens, criticava l'edizione di Botte come tentativo di ricostruire un originale

⁶¹ F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbornae, Schoeningh, 1905; rist. anast. Torino, Bottega d'Erasmus, 1979, vol. II, pp. 97-119; R. H. CONNOLLY, *The So-Called Egyptian Church Order*, op. cit., pp. 175-194; E. JUNGKLAUS, *Die Gemeinde Hippolyts dargestellt nach seiner Kirchenordnung*, Leipzig, Hinrichs, 1928.

⁶² *The So-Called Egyptian Church Order*, op. cit.

⁶³ *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*, London, S.P.C.K., 1937, p. LVII. Purtroppo non è mai venuto alla luce il secondo volume dell'edizione, in cui Dix avrebbe voluto presentare una “introduzione dettagliata ed ogni considerazione sul contenuto e sull'ambiente del libro” (p. X).

⁶⁴ B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Aschendorff, Munster, 1963, p. XXXVI.

⁶⁵ *Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique*, Paris, Cerf, 1946 (*Sources chrétiennes* 11).

⁶⁶ Valga come esempio il noto caso della preghiera postbattesimale del cap. 21, dove Botte si allontana dal testo latino per seguire quello copto. In proposito, la discussione tra G. CUMING, *The Post-Baptismal Prayer in Apostolic Tradition. Further Considerations*, e A. GELSTON, *A Note on the Text of the Apostolic Tradition of Hippolytus*, in «Journal of Theological Studies» n.s. XXXIX (1988), pp. 112-119.

⁶⁷ Cfr. A. F. WALLS, *The Latin Version of Hippolytus' Apostolic Tradition*, in «Studia Patristica» III (1961), pp. 155-162.

⁶⁸ *La liturgie d'Hippolyte*, op. cit., p. XII.

⁶⁹ *La Liturgie d'Hippolyte. Assentiments et dissentiments*, in «Gregorianum» XLII (1961), p. 296.

⁷⁰ *La liturgie d'Hippolyte. Documents et études*, Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1970.

perduto a partire da adattamenti successivi, un “documento fantasma”⁷¹, e metteva in luce alcuni aspetti organizzativi e redazionali del documento, che richiedono una pubblicazione che tenga conto sinotticamente di tutte le varianti⁷². Jean-Paul Bouhot non esita a definire la *Traditio apostolica* alla quale siamo avvezzi “una costruzione scientifica del nostro secolo”⁷³, e pure Marksches dubita che il lavoro di ricostruzione possa restituire, data anche la mancanza di una edizione critica adeguata, una *Grundschrift* unitaria, piuttosto che il risultato di una redazione di materiali disparati⁷⁴. Il consenso su questo punto pare quindi raggiunto da diversi anni, ma finora era restato pressoché inapplicato. Ancora nel 2001 Alistair Stewart-Sykes pubblicava una versione inglese di un unico documento ricostruito, con criteri diversi da quelli di dom Botte ma appoggiandosi ora ad una ora all’altra recensione pervenuta⁷⁵; in Italia Elio Peretto, pur mostrandosi ben conscio del problema, nella sua traduzione ammette di non aver potuto adottare un criterio più adeguato di quello tradizionale⁷⁶.

[230]

Un nuovo approccio. Giunge il momento di esaminare più da vicino la situazione attuale, traendo alcune conclusioni. È facile vedere come negli ultimi decenni si sia progressivamente accresciuta la sfiducia nei confronti dell’attribuzione dell’opera, del suo carattere romano e delle più o meno ottimistiche ricostruzioni del testo finora tentate. Mancava però un lavoro che, recependo queste istanze della critica, si riproponesse di riprendere in mano tutto il materiale e tentarne una completa analisi innovativa; questa lacuna è stata finalmente colmata dal pregevole commentario di Bradshaw, Johnson e Phillips, uscito nella collana *Hermeneia*. L’introduzione del volume riassume sinteticamente tutti e tre i punti sopra elencati, dimostrando una buona conoscenza della bibliografia specialistica; la questione ippolitea viene affrontata solamente in maniera incidentale, essendo ritenuta ormai secondaria - se non fuorviante - per la contestualizzazione della *Traditio*. Questo è certo un gran bene: come già detto, credo proprio che il collegamento con la statua sia stato il motivo che più ha condizionato in negativo lo studio del testo, spingendo talvolta a forzare l’interpretazione dell’opera in funzione di questa ipotetica attribuzione. La seconda difficoltà, quella del luogo di origine del testo, è stata a sua volta affrontata in maniera radicale. Essa infatti dipende esclusivamente dalla convinzione che ha accomunato gran parte dei precedenti commentatori, secondo la quale il testo della *Traditio* poteva in sostanza essere considerato come originato in un ambiente ben preciso, del quale avrebbe descritto i costumi canonici e liturgici. L’attribuzione di Ippolito aveva spinto a ricercare in Roma la sua patria d’origine, ma ciò, come già detto, solleva alcune difficoltà, specialmente nei casi in cui i rituali romani più tardivi paiono incompatibili con quanto riportato nella *Traditio*. Questo problema è stato aggirato più volte; a chi sottolineava tali difficoltà si è risposto ponendo l’accento sulla distanza temporale di questi rituali più tardivi, certamente considerevole rispetto al presunto testo ippoliteo, datato al primo quarto del III secolo. In un periodo di tempo così lungo, allora, l’uso liturgico avrebbe avuto la possibilità di prendere strade diverse rispetto a quanto attestato nel III secolo. Per molti, però, rimane molto difficile ricostruire una linea evolutiva che vada dalla *Traditio apostolica* alla liturgia romana del VII secolo, senza dover accettare troppe soluzioni di continuità. Ma le difficoltà andavano al di là della semplice comparazione con i testi liturgici seriori: diverse istruzioni liturgiche e canoniche si rivolgono chiaramente ai membri di una Chiesa cristiana numerosa e ben organizzata, probabilmente inserita in una città importante; ma non è detto che questa città debba essere Roma, e

⁷¹ *Nouvelles perspectives*, p. 244.

⁷² In particolare in *Enquêtes autour de la prétendue Tradition Apostolique*, pp. 7-22.

⁷³ *L’auteur romain des Philosophoumena et l’écrivain Hippolyte*, in «Ecclesia Orans» XIII (1996), p. 162, nota 57.

⁷⁴ *Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica?*, p. 50

⁷⁵ *On the Apostolic Tradition*, op. cit., p. 52 (prospetto generale).

⁷⁶ *Pseudo-Ippolito. La Tradizione apostolica*, Roma, Città Nuova, 1996, p. 91. Alessandro Bausi critica fortemente la pubblicazione di Peretto, come costellata di inesattezze: *San Clemente e le tradizioni clementine*, in P. LUISIER (a cura di), *Studi su Clemente romano*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2003 (OCA 268), p. 26, nota 35.

certi riferimenti ad una economia agricola parrebbero non favorire questa interpretazione. Per non rischiare di ricadere nello stesso circolo vizioso, mi pare che vada evidenziato il seguente principio: la soluzione non sta nel ricercare una città che si adatti perfettamente ad un quadro predefinito, ma piuttosto nel riconoscere la possibilità che i testi pervenuti non siano opera di un unico autore inserito in un proprio (ed unico) contesto geografico, bensì il risultato di processi di accumulazione di materiali la cui regione di provenienza non è necessariamente sempre la stessa. In parte, questa consapevolezza è già patrimonio degli studiosi che si sono occupati di quella categoria di scritti che gli studiosi di lingua tedesca chiamano *Kirchenordnungen*; ma è certamente a causa dell'esistenza dell'attribuzione ad Ippolito che nel testo di cui ci stiamo occupando sia finora mancata una applicazione piena dei principi adoperati nello studio di questi ordinamenti ecclesiastici. Di fronte ad un'opera attribuita ad un unico autore, infatti, il critico è naturalmente spinto ad interpretare ciò che legge non diversamente da come farebbe con uno scritto esegetico o teologico di quello stesso autore. Questo, nel caso degli ordinamenti ecclesiastici, è un procedimento molto pericoloso, ed è certamente significativa

[231]

la scelta di Wilhelm Geerlings, il quale ha scelto di accostare la sua edizione della *Traditio* ad un altro scritto di comunità, la *Didaché*, trattandoli allo stesso modo⁷⁷. Occorre quindi ricordare che questo genere letterario ubbidisce a regole sue proprie, e che ogni testo compiuto a noi pervenuto può essere il risultato dell'utilizzo di un numero imprecisato di fonti precedenti, le quali non necessariamente provengono dallo stesso ambiente nel quale il nostro testo è venuto alla luce. È anche ormai accertato che nella stesura di un simile testo possono intervenire non solo modelli di liturgie cristiane di regioni differenti, ma anche alcune tradizioni giudaiche, recuperate ed inserite in un contesto nuovo. Per fare un esempio, la *Costituzione ecclesiastica apostolica* è chiaramente ispirata in parte alla *Didaché* o ad un documento correlato ad essa, ma nella sua seconda parte riflette uno stadio liturgico evolutivo più antico, e talvolta in contrasto con quanto riportato nella prima⁷⁸; le fonti giudaiche della stessa *Didaché* sono state più volte oggetto di indagine⁷⁹. L'archeologia, di fronte ad uno scavo che porta in luce una costruzione che è stata oggetto di una serie di cambiamenti, ampliamenti, distruzioni o rifacimenti delle sue strutture, adotta la metodologia dell'indagine stratigrafica, allo scopo di sfogliare il terreno come un libro e riconoscerne gli strati che celano reperti appartenenti ad una medesima epoca storica. Questo metodo, la cui applicazione filologica non è certo agevole né sempre fattibile, nei testi liturgici va affiancato allo studio dei singoli elementi che compongono un testo o ciascuno strato di esso. Davanti ad un testo canonico-liturgico malamente conservato come quello della *Traditio*, per collocare ogni tassello al proprio posto occorre ricorrere allo studio comparativo, sulla base di quanto è noto della pratica liturgica coeva accertata, ove questo sia possibile e senza eccessivo ottimismo⁸⁰. Nel caso in cui si posseggano fonti sicuramente databili e collocabili geograficamente che riportino testimonianza di usanze liturgiche o canoniche, è possibile compararle con le usanze riportate nei testi di dubbia attribuzione, per giungere ad una migliore intelligenza del processo formativo di questi ultimi. Uno degli scopi della scienza liturgica è infatti proprio quello di collocare il testo eucologico nel contesto storico spazio-temporale, socio-culturale e liturgico-teologico in cui la scuola eucologica o l'autore sono vissuti e lo hanno prodotto; l'indagine si

⁷⁷ *Traditio apostolica - Apostolische Überlieferung*, Freiburg, Herder, 1991 (Fontes christiani).

⁷⁸ Cfr. A. HARNACK, *Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung*, Leipzig, Hinrichs, 1886 (TU 2/5); A. FAIVRE, *Le texte grec de la Constitution ecclésiastique des apôtres*, in «Revue des Sciences Religieuses» LV (1981), pp. 31-42.

⁷⁹ Si veda ad esempio nell'introduzione alla recente traduzione italiana di G. VISONÀ, *Didachè. Insegnamento degli Apostoli*, Milano, Paoline, 2000; J. A. DRAPER, *The Didache in Modern Research*, Leiden, Brill, 1996.

⁸⁰ Il pioniere del metodo comparativo applicato alla liturgia fu Anton Baumstark; si veda il suo noto *Liturgie comparée*, Chevetogne, Éditions de Chevetogne, 1953³. Una raccolta di studi sull'argomento in R. F. TAFT - G. WINKLER (a cura di), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2001 (OCA 265).

occuperà allora del “confronto e comparativismo liturgico tra il testo in analisi e testi paralleli contenuti nello stesso deposito eucologico o in depositi paralleli, della conoscenza delle fonti di una formula eucologica, e della storia del testo esaminato nelle sue fasi, nei suoi usi, fino all’attuale redazione e all’uso odierno”⁸¹. Naturalmente, anche l’indagine comparativista va condotta *cum grano salis*: alcune pratiche liturgiche possono essere esistite molto prima di venire registrate in una fonte

[232]

sopravvissuta, e possono aver continuato ad esistere molto tempo dopo l’ultima testimonianza scritta che le attesta; e, come anche la *Traditio apostolica* induce a pensare, potrebbero essere nate in una località diversa da quella dalla quale proviene il documento che le contiene. Occorre altresì tenere a mente che, una volta stabilita la provenienza e la datazione di un tassello del mosaico, l’informazione raggiunta non è automaticamente estendibile a tutto il documento che la racchiude. Non si tratta più di decidere semplicemente ciò che era parte e ciò che non era parte di un documento autentico; si tratta del tentativo di stabilire una sequenza nella quale diverse parti possono essere confluite nel medesimo testo. La liturgia, infatti, può ben essere comparata ad un organismo vivente, ma non ad un corpo; ogni membro del corpo infatti è collegato agli altri, ed insieme con essi cresce in armonia. Ogni segmento, oppure ogni struttura liturgica - per usare un’espressione di Robert Taft⁸² - si sviluppa invece autonomamente. Esso può cristallizzarsi, accrescere, mutare, snaturarsi o svanire senza che questo presuma che le altre parti abbiano a subire la medesima sorte; il liturgista non può ignorarlo. Mi si conceda di richiamare l’attenzione del lettore sulla frase di Anton Baumstark riportata in apertura del presente contributo, che sinteticamente riassume quanto finora esposto: l’evoluzione della liturgia non è che il prodotto di sviluppi particolari i quali, aggiungo, seppur confluiti in una struttura complessa, possono essere efficacemente studiati come tali, separatamente.

Credo che tutti questi principi siano stati ben tenuti in conto nel lavoro svolto da Bradshaw, Johnson e Phillips⁸³. La convinzione da cui essi sono partiti, è che finora lo studio comparativo della cosiddetta *Traditio apostolica* “sia stato messo in pratica con una tale superficialità, da rendere i suoi risultati privi di valore”⁸⁴. Nel commentario alla *Traditio apostolica* essi si soffermano su ciascun segmento liturgico e lo trattano in maniera indipendente dagli altri, servendosi per quanto possibile dell’indagine comparatista ed applicando tutti gli accorgimenti volti a cercare di stabilire i diversi strati del testo. Gli autori sono ben consci dei limiti di questa metodologia, e si guardano bene dal presentare come definitivi i dati che essi ricavano dell’indagine; tutti gli elementi utili all’analisi del testo sono comunque messi in luce, di modo che il lettore possa farsi un’idea del procedimento da loro seguito, ed eventualmente verificare personalmente la plausibilità delle loro conclusioni, che spesso sono presentate quali proposte aperte alla discussione.

Che dire infine del trattamento del testo? I tre commentatori hanno accuratamente evitato di proporre qualunque tipo di ricostruzione di un presunto testo originale perduto, creato sulla base di

⁸¹ A. M. TRIACCA - R. FARINA, *Studio e letteratura dell’eucologia. Note metodologiche*, in C. GHIDELLI (a cura di), *Teologia, liturgia, storia. Miscellanea C. Manziana*, Brescia, 1977, p. 218.

⁸² Si veda il suo *L’analisi strutturale delle unità liturgiche*, in R. TAFT, *Oltre l’oriente e l’occidente*, Roma, Lipa, 1999, pp. 201-218.

⁸³ Un precedente tentativo di quanto poi sarà metodicamente sviluppato nell’edizione del 2002: P. F. BRADSHAW, *Redating the Apostolic Tradition. Some Preliminary Steps*, in J. BALDOVIN - N. MITCHELL (a cura di), *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh*, Collegeville, Liturgical Press, 1996, pp. 3-17. Ulteriori interessanti osservazioni in P. F. BRADSHAW, *Liturgy in the Absence of Hippolytus*, (relazione tenuta il 17 ottobre 2002 in occasione della *Aidan Kavanagh Lecture* alla Yale Divinity School; ringrazio l’autore per avermi inviato questo ed altri suoi scritti).

⁸⁴ P. BRADSHAW, *The Problems of a New Edition of The Apostolic Tradition*, in R. F. TAFT - G. WINKLER (a cura di), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2001 (OCA 265), p. 618.

versioni discordanti in lingue diverse. Non si tratta, questa volta, di una novità: è quanto Jean M. Hanssens aveva già fatto più di trent'anni fa, pubblicando - in concorrenza con la ricostruzione di dom Botte - una versione

[233]

latina di tutti testimoni sopravvissuti, disponendoli sinotticamente⁸⁵. Certamente, vista anche la sempre più crescente ignoranza della lingua latina, una traduzione in lingua inglese può oggi risultare più utilizzabile. Il criterio è il medesimo: il grande formato del volume di Bradshaw, Johnson e Phillips favorisce la collocazione nella pagina di sinistra delle varie recensioni della *Traditio apostolica*, e nella pagina di destra dei rifacimenti ad essa ispirati. Seguono le necessarie osservazioni testuali, ed il commento storico-liturgico vero e proprio, per ogni capitolo, per il quale è stata mantenuta la suddivisione del Botte, con l'aggiunta di una nuova numerazione dei paragrafi. Il vantaggio di questa metodologia non è solo quello di evidenziare le discordanze più o meno estese tra i testimoni del testo, ma risponde ad una esigenza più notevole. Il progresso della scienza liturgica ha infatti portato ad affinare gli strumenti della filologia applicata a questo tipo di fonti, apprezzandone la natura talora instabile ed in continuo rinnovamento. Ricopiando o traducendo un testo liturgico o canonico, lo scrivente spesso mirava a proporre un documento adatto al momento storico presente; le omissioni, le aggiunte e gli adattamenti alla situazione immanente possono essere assai più numerosi di quelli riscontrabili nella storia della tradizione di un altro testo letterario, e soprattutto sono spesso volontarie⁸⁶. Ciò rende potenzialmente i manoscritti liturgici esemplari di stadi differenti, nell'evoluzione di quello che è stato ben definito come un *testo vivente*⁸⁷. Un testo vivente, che affonda le proprie radici in una tradizione antica, ha subito, e continua in ogni epoca a subire, una continua anche se talvolta impercettibile modificazione, a seconda del luogo e del contesto in cui è utilizzato, delle consuetudini e delle necessità dei suoi utilizzatori, dei costumi preesistenti in un determinato ambito sociale, dell'influsso di altre tradizioni parallele. Estremizzando questo punto, si può ritenere che ogni manoscritto liturgico possa essere la fotografia della condizione del testo in un determinato momento storico ed in determinate condizioni esterne, che sicuramente sono più o meno differenti da quelle precedenti e da quelle che ancora hanno a venire. *Quot codices, tot liturgiae*⁸⁸. Il fatto che nella *Traditio apostolica* siano stati rinvenuti doppioni, contraddizioni ed incoerenze interne, è prova che essa risponde perfettamente a queste caratteristiche.

[234]

Ma neppure questo è ancora sufficiente: sarebbe infatti pericoloso assumere per certo che ogni manoscritto liturgico pervenuto rappresenti sempre e comunque la pratica seguita dalla Chiesa in cui esso è stato elaborato. Vi sono eccezioni anche a questa regola, specie nei testi normativi, come

⁸⁵ *La liturgie d'Hippolyte. Documents et études*, Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1970.

⁸⁶ Questo lo aveva già intuito, a proposito della *Traditio apostolica*, Louis Duchesne: "Credo che, in generale, la *Tradizione apostolica* possa essere considerata come un documento del III secolo, nel primo terzo, e che il suo autore si sia dovuto ispirare all'uso romano, come l'autore della *Didascalia* e quello delle *Costituzioni apostoliche* si sono ispirati all'uso siriano. Ma, quanto ai dettagli, occorre rammentare che gli autori di composizioni di questo genere sono sempre portati a modificare secondo le loro idee e i loro gusti le prescrizioni della consuetudine che serve loro di base. È soprattutto in Egitto ed in Etiopia che questo libro si è diffuso; è attraverso collezioni canoniche di questi paesi che noi conosciamo i testi copto, arabo ed etiopico. C'è possibilità di aspettarsi che i ritocchi che egli ha potuto subire si ispirino ai costumi dell'antica chiesa di Alessandria, metropoli religiosa di tutte queste regioni. In tal senso continua a giustificarsi, in una certa misura, il titolo di *Costituzione ecclesiastica egiziana* che gli era stato dato precedentemente" (*Origines du culte chrétien*, Paris, Boccard, 1920⁵, pp. 544-545).

⁸⁷ Cfr. P. BRADSHAW, *Liturgy and "Living Literature"*, in P. BRADSHAW - B. SPINKS (a cura di), *Liturgy in Dialogue. Essays in Memory of Ronald Jasper*, Collegeville, Liturgical Press, 1993, pp. 138-153.

⁸⁸ Questi temi li ho già sviluppati altrove: A. NICOLOTTI, *Sul metodo per lo studio dei testi liturgici*, in «Medioevo greco» 0 (2000), pp. 143-179.

quello di cui ci stiamo occupando. La legislazione, infatti, può essere più efficacemente compresa se si tiene conto del fatto che spesso essa interviene per ostacolare un costume opposto o differente, che conseguentemente potrebbe essere stato altrettanto o maggiormente diffuso di quello che il documento legislativo vuole suggerire⁸⁹. Esiste inoltre la possibilità che alcune usanze liturgiche scritte siano creazioni letterarie artificiali, o modelli ideali che non necessariamente rappresentano in tutto e per tutto l'autentico costume della Chiesa nella quale circolano. Pierre Batiffol già nel 1916 aveva ipotizzato che la *Traditio apostolica* andasse interpretata come un tentativo da parte di qualcuno di “regolare o correggere l'uso del tempo, facendo del proprio ideale una legge promulgata dall'autorità più alta che la chiesa riconosce, l'autorità degli apostoli”; di qui, il sospetto che la liturgia contenuta nella *Costituzione* non fosse mai servita per l'uso liturgico, ma fosse frutto di una composizione letteraria svolta a tavolino⁹⁰. La posizione del Batiffol è certamente troppo estrema, e le costituzioni ecclesiastiche contengono certamente riferimenti ad una reale pratica. Ma anche questa possibilità va tenuta in conto, ed il compito dello studioso è ricercare ed indagare questi scritti, setacciando minuziosamente ogni particolare che essi ci restituiscono.

A questo punto, il lettore potrà forse comprendere più facilmente quali siano i presupposti metodologici che hanno guidato Bradshaw, Johnson e Phillips nella loro opera, e soprattutto potrà valutare più a fondo la radicale posizione che hanno assunto riguardo alla costituzione ecclesiastica ormai conosciuta con il nome di *Traditio apostolica*: essi ritengono che si tratti, in definitiva, di “una aggregazione di materiale proveniente da differenti fonti, assai verosimilmente originato in diverse regioni geografiche e probabilmente in differenti periodi storici, forse databile a partire dalla metà del II secolo fino alla metà del IV, senza che nessuna delle testimonianze testuali possa essere collocata con certezza prima dell'ultimo quarto del IV secolo. Riteniamo inverosimile che esso rappresenti la pratica di una singola comunità cristiana, e che si comprenda meglio tentando di discernere i vari elementi individuali e gli strati che lo costituiscono”⁹¹.

Ex Aethiopia lux nova. Nel 2002, lo stesso anno in cui veniva alla luce il commentario di cui sopra, veniva data notizia di una nuova scoperta: si tratta di un manoscritto etiopico dell'era aksumita contenente 36 testi appartenenti ad una collezione canonica egiziana, probabilmente tradotta in età aksumita (IV-VII sec.). Il testo ivi contenuto deriva direttamente da un originale greco composto in Egitto “nella II metà e probabilmente non dopo la fine del V secolo, o al massimo nella prima metà del VI”; della *Traditio apostolica*, questo manoscritto rispetto al testo etiopico finora noto “preserva una più antica e indipendente traduzione, che è di gran lunga più importante” ed è ritenuto da Alessandro Bausi “una nuova fonte decisiva”⁹². La

[235]

collezione canonica contiene, tra l'altro, il trattato *Sui carismi*, una sezione parallela a *Costituzioni apostoliche VIII*, un rituale battesimale e delle orazioni.

La scoperta di questo manoscritto ripropone un problema già evidenziato in precedenza nei riguardi del *Sinodos* etiopico già noto, nel quale anche la *Traditio apostolica* è contenuta. Infatti, il *Sinodos* conserva in certe sezioni del *Sinodo alessandrino* alcune parti molto arcaiche⁹³, simili al testo latino del palinsesto veronese, o comunque difficilmente spiegabili nell'ottica di un passaggio dal greco al copto all'arabo, quando queste versioni intermedie sono invece testimoni di una tradizione più recente; d'altra parte, vi sono anche altri passaggi che tradiscono una evidente dipendenza da una

⁸⁹ Assai utile è la lettura dei dieci principi ermeneutici enunciati da P. BRADSHAW, *The Search for the Origins*, op. cit., pp. 1-20.

⁹⁰ *Une prétendue anaphore apostolique*, in «Revue Biblique» XIII (1916), pp. 29-30.

⁹¹ *The Apostolic Tradition*, op. cit., p. 14; cfr. anche p. XI.

⁹² Notizia in A. BAUSI, *New Egyptian Texts in Ethiopia*, in «Adamantius» VIII (2002), pp. 146-151. Citazioni tratte dalle pp. 147 e 149.

⁹³ Il *Sinodos* etiopico non va confuso con il *Sinodo alessandrino*, che ne costituisce una parte.

traduzione araba. Ciò significa che questi testi etiopici portano le tracce di un inserimento di parti arcaiche nel contesto di testi più recenti e tradotti dall'arabo. Ora, il nuovo manoscritto spinge a riflettere su queste osservazioni già note, nell'ottica di una rivalutazione maggiore dei testimoni etiopici⁹⁴, ed a rimettere in esame il rapporto tra la *Traditio apostolica* ed il trattato *Sui carismi*, qui presenti e riportati l'uno separato dall'altro. Dalle informazioni preliminari esposte da Alessandro Bausi⁹⁵ (che vengono dichiaratamente presentate con cautela, in attesa di ulteriori sviluppi) è possibile trarre qualche conclusione; innanzitutto, “qualsiasi riavvicinamento del *Sui carismi* e della *Traditio apostolica* chiama in causa il titolo che compare sul monumento non più a lui attribuibile”⁹⁶: uno dei risultati degli ultimi anni di studi sulla *Traditio apostolica* è quello di aver rotto il legame tra quell'opera e la figura di Ippolito che si credeva raffigurata dalla statua, ma ciò non impedisce in assoluto di ritenere reciso un possibile legame con l'iscrizione, che si voglia prescindere o meno dalla figura di Ippolito. Se si volesse allora richiamare in causa l'elenco della statua, si riproporrebbe il problema del titolo del trattato: se davvero il *Περὶ χαρισμάτων* e la *Ἀποστολικὴ παράδοσις* fossero due opere dotate di vita indipendente, verrebbe confermata la teoria di coloro che, da Schwartz fino a Botte, pensarono che l'iscrizione si riferisse a due opere distinte, e non ad una sola. Si tratta ovviamente di prime considerazioni sulle quali pesa un carattere di forte ipoteticità, che potranno essere fugate solamente dalla futura edizione del materiale finora inedito.

[236]

Certamente la scoperta e l'edizione di questo manoscritto apporteranno grosse novità, e forse potranno chiarificare alcuni segmenti di lacuna o di difficile interpretazione del testo. Ciò non fa che confermare l'importanza del metodo applicato già da Hanssens ed ora più compiutamente da Bradshaw, Phillips e Johnson, i quali si sforzano di prendere in considerazione ciascuna delle diverse tradizioni del testo; non rimane che aggiungere la nuova testimonianza a quelle già conosciute, addizionando in tal modo un'altra pagina alla storia così intricata di questo testo. Il fatto che la traduzione etiopica ancora inedita sia abbastanza simile alla traduzione latina del palinsesto veronese, certamente permetterà di mettere proficuamente a confronto queste due versioni in due lingue diverse, e magari a comprendere meglio qualche passaggio redazionale.

A prima vista, la sfiducia nelle ricostruzioni di un testo unico e la presa d'atto del possibile carattere mutevole dell'opera, potrebbero indurre il ricercatore ad uno scoramento; tuttavia, è proprio lo studio più preciso di ciascuna delle fonti a nostra disposizione non nella prospettiva di risalire ad un archetipo, ma piuttosto per esaminare meglio le caratteristiche particolari di ognuna di esse, che porterà a risultati incoraggianti. L'interesse dello storico potrà dirigersi ad ognuna delle diverse forme in cui il testo è pervenuto, per collocarlo nell'ambiente a lui proprio e ricavare preziose informazioni sull'organizzazione della Chiesa in cui ogni forma è attestata. Ad una fase di decostruzionismo, una volta indagato a fondo ciascun testimone, potrà seguire una nuova fase

⁹⁴ Fornirò solo un esempio di quanto il nuovo testo etiopico possa essere importante, anche solo per meglio comprendere la recensione latina. Il testo latino del cap. 42,2 è ricostruito nell'edizione di Tidner: “Nam adversarius [...] infugiatur non sputante sed flante hore”. Nell'edizione di Hauler, si leggeva: “[...] infugiatur non sputante sed flante spiritu in te”. Bernard Botte corresse semplicemente “infugiatur spiritu in te” per armonizzare con le versioni orientali. Il ritrovamento del nuovo testimone etiopico, però, fornisce un testo che si avvicina alla lettura della recensione latina e ne conferma l'apparentemente strana lettura, che si tentava di correggere: “L'avversario [...] fugge tremando di paura, non per lo sputo ma per il soffio” (traduzione fornitami da A. Bausi). A questo punto, è legittimo pensare che il redattore potesse riferirsi in qualche modo alla *exsufflatio* e al *desputum* esorcistici (cfr. F. J. DÖLGER, *Heidnische Begrüßung und christliche Verhöhnung des Heidentempels. Despuere und exufflare in der Dämonenbeschwörung*, in Id., *Antike und Christentum*, vol. III, Münster, Aschendorff, 1932, pp. 192-203).

⁹⁵ *San Clemente e le tradizioni clementine nella letteratura etiopica canonico-liturgica*, in P. LUISIER (a cura di), *Studi su Clemente romano. Atti degli Incontri di Roma, 29 marzo e 22 novembre 2001*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2003 (OCA 268), pp. 13-55. Ringrazio l'autore per avermi inviato il suo articolo, e per altre preziose informazioni e consigli di cui è stato prodigo.

⁹⁶ Ivi, p. 34.

propositiva, che potrebbe gettare una luce sulla storia del testo in una prospettiva più unitaria: *e pluribus unum*. Abbandonata quindi la speranza di ricostruire un testo originario a partire dalle differenti versioni, gli sforzi degli studiosi vanno indirizzati nell'esame delle varie forme testuali a nostra disposizione, intese come risultato di una serie di operazioni di modifica che hanno condotto a forme di testo sempre più differenziate tra loro. Naturalmente, sarà sempre legittimo domandarsi davanti a diverse recensioni di un determinato segmento quale di essa possa essere più antica rispetto alle altre, ma occorrerà grande prudenza. Come hanno egregiamente esposto gli editori della *Ascensio Isaiae*, i quali hanno avuto a che fare con un testo altrettanto complesso, “l'importante è non confondere un giudizio sul rapporto tra le varianti con un giudizio di valore, che decreterebbe il carattere deteriore, e la conseguente eliminazione, delle varianti giudicate innovazioni, al fine di ricostruire la sola forma del testo giudicata rilevante. Nella misura in cui non si tratta di puri guasti di trasmissione, ma di innovazioni consapevoli, esse non costituiscono un'imperfezione, ma un arricchimento”⁹⁷. Una volta ben metabolizzato il concetto dell'autonomia propria di ciascuna delle diverse forme del testo, nessuna delle quali è originaria, anche il loro studio storico ne risulterà arricchito di prospettiva. In questo caso si può davvero affermare che “il filologo, come il naturalista, non ha come scopo il ricostruire l'unità primordiale, ma il comparare la diversità delle specie disponibili, alcune imperfette, ma vive”⁹⁸. Ciò non andrà inteso come una rinuncia a condurre edizioni critiche sulla base dell'esame di ampie tradizioni: una cosa è infatti distinguere tra le diverse forme testuali, un'altra tra i testimoni di ciascuna di queste fasi: per ciascuna di esse, infatti, potrà essere plausibile un metodo

[237]

tendenzialmente meccanico (lachmanniano) di ricostruzione. Non resta che auspicare questo studio di tutte le traduzioni della *Traditio apostolica*, in vista di una edizione critica di ciascuna delle recensioni, accompagnata dalla traduzione di ognuna di esse e da un confronto sinottico, proprio secondo il criterio seguito nella sopra citata edizione della *Ascensio Isaiae*; credo che qualche cosa di simile rientri già tra i progetti della collana *Griechischen Christlichen Schriftsteller*. Tutto ciò, alla luce delle recenti acquisizioni, potrà certamente gettare una luce sull'autentica origine e sulle diverse fasi di transizione di questo prezioso documento della letteratura cristiana antica.

Andrea Nicolotti
Via Botta 36
10010 Rodallo TO
nicolotti@christianismus.it

Fino ad alcuni anni or sono sembrava ormai pacificamente accettata l'identità dell'ordinamento canonico-liturgico identificato da E. Schwartz e R. Connolly con la *Traditio apostolica*, opera che compare tra i titoli incisi sulla statua attribuita ad Ippolito romano. Gli studi più recenti hanno però messo in dubbio l'attribuzione della statua, il collegamento tra i titoli incisi e l'opera di Ippolito e l'identità letteraria dello scrittore. Con difficoltà si sta facendo strada la percezione di quanto sia rischioso servirsi di questo documento come se fosse rappresentativo della prassi della Chiesa di Roma intorno al 215. Il contributo prende in esame le ipotesi formulate nell'ultimo secolo sull'autore, sul luogo di origine e sull'integrità del testo. La pubblicazione del commentario di P. Bradshaw, M. Johnson ed E. Phillips,

⁹⁷ E. NORELLI - P. BETTILOLO et alii, *Ascensio Isaiae. Textus*, Turnhout, Brepols, 1995 (Corpus christianorum. Series apocryphorum 7), p. IX.

⁹⁸ Parole di B. CERQUIGLINI, *Éloge de la variante*, Paris, Seuil, 1989, p. 100, nel descrivere il pensiero del filologo Joseph Bédier; cfr. J. BÉDIER, *La tradition manuscrite*, in «Romania» LIV (1928), pp. 161-196; 321-356.

nel quale per la prima volta si tiene conto dei progressi degli ultimi decenni, è l'occasione per riflettere sulla necessità di avvicinarsi alla *Traditio* con un approccio del tutto nuovo, che tenga conto della sua condizione testuale: un'aggregazione di materiale originato tra II e IV secolo, che non può rappresentare la pratica di una singola Chiesa.