

IX. TRA FILOLOGIA ED ETIMOLOGIA

di Renato Uglione

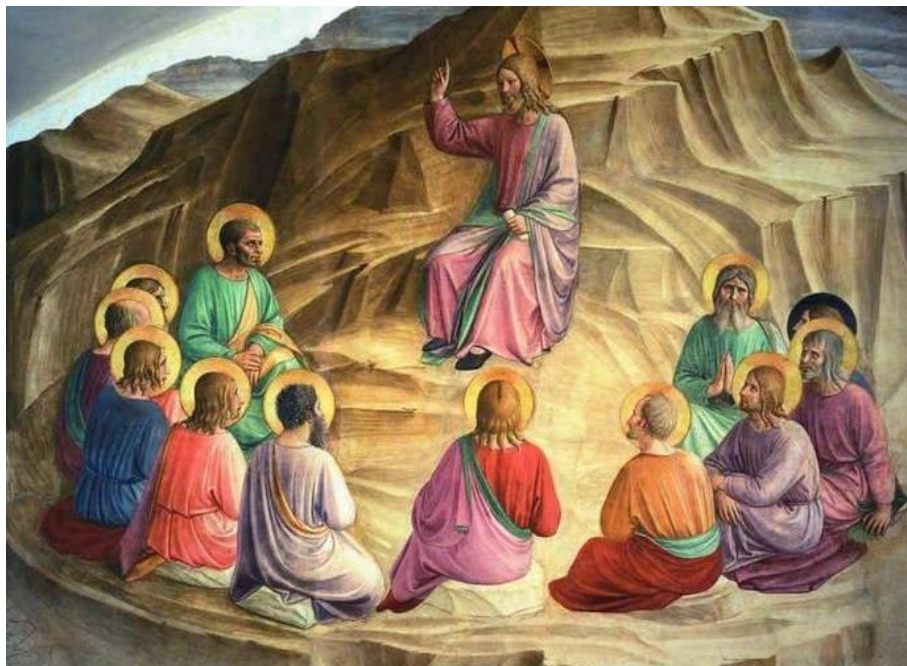
1. “...E non ci indurre in tentazione”

A PROPOSITO DELLA TRADUZIONE DEL PADRE NOSTRO

È incredibile come una questione prettamente filologica come quella della traduzione della sesta invocazione del *Padre nostro* (“e non ci indurre in tentazione”) stia suscitando in questi ultimi mesi un vivissimo interesse anche tra il grande pubblico dei non addetti ai lavori: basti considerare i molti articoli che sono usciti e stanno uscendo non solo su riviste specializzate ma anche su quotidiani e settimanali. Da “non addetto ai lavori” (sono un filologo classico e non neotestamentario né tanto meno un biblista) mi sia consentito di portare un mio modesto contributo a questo interessante dibattito, dai risvolti non solo eucologici ma anche liturgici.

Partirei, come sempre si deve fare in questi casi, dal **testo originale greco** (“originale” per modo di dire, perché — non dimentichiamolo mai — il testo neotestamentario greco è pur sempre una traduzione / interpretazione delle parole aramaiche effettivamente usate da Gesù: queste sì *ipsissima verba Iesu*) di Mt. 6,13: *καὶ με εἰσενέγκες ἡμᾶς εἰς πειρασμόν*, dove il verbo utilizzato ***eisphérein*** significa letteralmente “portare / condurre verso”, diverso e meno “forte” di ***inducere*** (il vero “calco” latino sarebbe *inferre*) della Vulgata: *et ne nos inducas in tentationem* (per la verità *inducere* non si deve alla traduzione di S. Girolamo ma è già ampiamente attestato nelle versioni *Veteres Latinae* pregeronimiane, compreso il testimone più antico di tali versioni: il nostro *codex Vercellensis*). Dunque, “condurre” non è “indurre” (che implica l’azione “forte” di “spingere forzatamente” qualcuno): un significato talmente “forte” che ha indotto qualche traduttore precedente a S. Girolamo (cf. i codici di alcune *Veteres Latinae* come il *cod. Bobbiensis* e il *cod. Colbertinus*) ad attenuare il significato del versetto traducendo “non permettere che noi siamo indotti in tentazione”. Su questa linea esegetica si colloca una

buona parte della tradizione patristica e anche la nuova traduzione CEI della Bibbia: “e non abbandonarci alla tentazione”.



Ma non è soltanto l'interpretazione del verbo *eispherein* a creare problemi. Anche la traduzione “tentazione” non è poi, a ben vedere, così scontata, dal momento che il greco *peirasmós* può significare “tentazione” ma anche, più semplicemente, “prova”. È chiaro che la scelta tra queste due accezioni implica due “agenti” diversi: la “prova” proveniando da Dio, la “tentazione” dal demonio. Da più parti (anche autorevoli) è stato fatto osservare che Dio, essendo Padre misericordioso, non può assolutamente mettere alla prova i suoi figli né tentomemo tentarli. Io non sarei così sicuro, se solo penso a non pochi episodi biblici che dimostrano il contrario (basti citare i noti casi di Abramo e di Giobbe, ed alcune inequivoche espressioni dei Salmi: Ps. 10, 5 “Il Signore mette alla prova giusti ed empi”). Dal salmo 25, 2 si deduce che il giusto può persino chiedere a Dio di metterlo alla prova: “Scrutami, o Signore, e mettimi alla prova”). Non solo, ma Dio può addirittura permettere a Satana di “tentare” il giusto: basti citare l'episodio notissimo delle tentazioni di Gesù nel deserto, prima dell'inizio della sua vita pubblica, e il bellissimo commento che ne fa il grande S. Agostino (*Comm. al Salmo 60,3*): “La nostra vita in questo pellegrinaggio non può essere esente da prove... Nessuno può conoscere sé stesso se non è tentato... Il Signore volle prefigurare noi, che siamo il suo corpo mistico, nelle vicende del suo corpo reale... Dunque egli ci ha come trasfigurati in sé, quando volle essere tentato da Satana... Cristo fu tentato dal diavolo nel deserto, ma in Cristo eri tentato anche tu... Tu fermi la tua attenzione al fatto che Cristo fu tentato, ma perché non consideri che egli ha anche vinto? Fosti tu ad essere tentato in lui, ma riconosci anche che in lui tu sei vincitore!”.

Come tradurre allora questo versetto?

Ammissa l'opportunità di una attenuazione del troppo forte “indurre”, direi che sono lecite entrambe le accezioni di *peirasmós*.

1. Se optiamo per *peirasmós* / “**prova**”, allora proporrei “non abbandonarci nella prova / nel momento della prova”, naturalmente anche nel senso ampio di “non sottoporci, o Signore, ad una prova troppo dura e troppo pesante per le nostre forze”.

2. Se preferiamo invece il significato, altrettanto legittimo, di “**tentazione**”, confermerei una traduzione analoga alla precedente “non abbandonarci nella tentazione / nel momento della tentazione”, in linea con quanto ci assicura S. Paolo nella *Prima lettera ai Corinzi*, 10,13: “Dio... non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze ma, insieme con la tentazione, vi darà anche il modo di uscirne per poterla sostenere”. Certo, se si dovesse optare per questa seconda ipotesi, sarebbe più coerente interpretare nel versetto seguente il genitivo *poneroû* come un genitivo **maschile** (“Maligno”) anziché **neutro** (“male”), cioè “ma liberaci dal Maligno” (dal quale provengono le tentazioni). Questa mia proposta (“Maligno”, anziché “male”) è confortata dal fatto che — com’è noto — in numerosi manoscritti greci (anche antichi) leggiamo, a conclusione del *Padre nostro*, la **dossologia** “Poiché tuo è il regno, tua la potenza e la gloria nei secoli” (versione — testo dell’*oratio Dominica* inglobante la dossologia come parte integrante — adottata nell’eucologia e nella liturgia delle Chiese della Riforma). L’attestazione di una analoga dossologia già nella *Didaché* (un’opera risalente alla fine del I secolo d. C.) fa pensare che tale dossologia sia un ampliamento molto arcaico, dovuto quasi sicuramente a motivazioni liturgiche. Era, infatti, consuetudine diffusa nel giudaismo concludere le preghiere con una dossologia formale ed è risaputo che le prime comunità cristiane erano solite seguire la prassi liturgica sinagogale. Ora, se ammettiamo che una “glorificazione” (significato di “dossologia”) presuppone sempre una giustificazione, dobbiamo necessariamente concludere che la nostra dossologia (“Tuo è il regno...”) si riconnette direttamente (e indubitabilmente) alla settima domanda (“ma liberaci dal Maligno”) e ne fornisce una spiegazione: la potenza del Maligno è destinata alla fine a svanire e ad essere superata e vinta dalla potenza di Dio: poiché, in definitiva, suoi e soltanto suoi sono il regno, la potenza e la gloria!

Renato Uglione
(ottobre 2018)



2. PACE IN TERRA AGLI UOMINI “DI BUONA VOLONTÀ” O “AMATI DAL SIGNORE”?

Dopo i dibattiti e le polemiche relative alla traduzione della conclusione del Padre nostro (*et ne nos inducas in temptationem*), erano altrettanto prevedibili dibattiti e polemiche (per quanto meno accese, per la verità) sulla traduzione dell'incipit dell'Inno angelico: *et in terra pax hominibus bonae voluntatis* (Luca 2, 14). Come ho già fatto per il Padre nostro, profitto del clima natalizio, e del fatto che la nuova versione del Gloria del Messale Romano sarà “inaugurata” proprio nella Messa della Notte del prossimo Natale, per intervenire nel dibattito in corso e offrire il mio modesto contributo più da filologo classico che da biblista. Premetto che una simile discussione non avrebbe, di per sé, neanche ragione di essere, a differenza di quella, più che legittima, sulla traduzione del finale del Padre nostro, dove tutte e tre le possibili interpretazioni (“e non ci indurre in tentazione”, “e non abbandonarci alla tentazione/prova”, “e non abbandonarci nella tentazione/prova”) erano e sono ugualmente lecite e passibili di discussione. Il fatto è che nel caso del Gloria il problema non riguarda una discutibile (tanto è vero che alcune antiche versioni latine pregeronimiane riportano altre lezioni, diciamo così, più attenuate ed “edulcorate”) traduzione latina dell'originale greco (*inducas*) ma un vero e proprio “errore” della traduzione italiana fino ad oggi corrente (“agli uomini di buona volontà”). Come sempre, dobbiamo risalire all'originale greco che parla di *ánthropoi eudokías*. Ora, il termine greco *eudokía* è un sostantivo deverbale dal verbo *eudokéo* che significa “compiacersi di”, “provare benevolenza per” (cf. il finale dell'episodio del battesimo di Gesù, sempre in Luca, 3, 22: “Tu sei il mio Figlio diletto: in te mi sono compiaciuto”: gr.

en soi eudókēsa). Questo termine *eudokía* è sempre stato inteso dalla maggior parte degli esegeti come un genitivo oggettivo. Per spiegarmi con un esempio semplice, per ginnasiali: nel sintagma latino *amor matris*, *matris* può essere genitivo soggettivo (“l’amore *materno* della madre per i figli”) oppure genitivo oggettivo (“l’amore *filiale* dei figli per la madre”). Venendo al nostro caso, *ánthropoi eudokías* sono gli “uomini della benevolenza di Dio”, cioè “della benevolenza che Dio prova nei loro confronti” (genitivo oggettivo!). Già la più antica versione latina pregeronimiana (il cod. a, cioè il nostro *codex Vercellensis*, o eusebiano), poi adottata da S. Girolamo nella Vulgata, traduce *eudokías* con *bonae voluntatis* ed è traduzione “latinissima”: un regolare genitivo oggettivo che rende il più usato *bene-volentia* con l’esatto equivalente etimologico *bona voluntas*. L’ “errore” è dunque da attribuire a quei traduttori italiani preconciliari (ma non tutti: cf., per esempio, M. Zerwick sj, *Analysis filologica Novi Testamenti Graeci*, Pontificium Institutum Biblicum, Romae 1953: *ánthropoi eudokías* = *homines quibus Deus bene vult*; B. Prete, Trad. dei Vangeli, BUR, 1957: “uomini di benevolenza”, così spiegato in nota: “gli uomini che sono oggetto della benevolenza divina”) che, per trascuratezza o pigrizia o ignoranza del latino non solo cristiano ma anche classico, hanno reso il sintagma *bonae voluntatis* con il comodo calco “di buona volontà”: “errore” poi supinamente accolto da molti traduttori postconciliari, compresi quelli della prima edizione italiana del riformato Messale Romano del 1973. “Errore” che non è accettabile, perché in italiano “di buona volontà” ha un significato “volontaristico-soggettivo” assente nel latino *bonae voluntatis*, almeno in questo passo evangelico. Insomma non si tratta, nel nostro caso, di “uomini volenterosi” ma di “uomini benvenuti da Dio”!

E qui non vale neanche la solita obiezione, di per sé legittima in altri casi (come nel finale del Padre nostro): “ma si è sempre pregato così, dunque per duemila anni i nostri predecessori hanno sbagliato”, in quanto si tratta, almeno per quanto concerne la liturgia, di un errore recente (“si è sempre pregato così da cinquant’anni, dalla riforma liturgica conciliare, non da duemila anni”, come nel caso del *ne nos inducas in temptationem* del Padre nostro), di un errore esclusivo della traduzione italiana, che non riguarda e non intacca il testo ufficiale della Vulgata: un errore che, con un po’ di attenzione e con meno trasandatezza, si sarebbe già dovuto correggere nella prima edizione italiana del Messale Romano del 1973!

Per concludere questa breve nota filologica con una riflessione “spirituale”: con questo genitivo oggettivo *eudokías* (che tante perplessità ha suscitato in non pochi biblisti) l’Inno angelico non perde nulla del suo universalismo (quasi specificasse una pace che sarebbe limitata ai soli uomini oggetto della benevolenza divina), poiché la venuta del Messia è la “manifestazione” più universale e benefica “della benevolenza divina” per tutti gli uomini. L’elemento su cui poggia questa splendida dossologia è la “benevolenza di Dio”, la quale, nell’era messianica, si effonde con maggiore larghezza ed efficacia sugli uomini. Una dossologia, un canto sublime di poche note, che rappresenta un mirabile compendio della nuova economia della salvezza.

Renato Uglione

3. DIVAGAZIONI SEMISERIE tra AGIOGRAFIA, FILOLOGIA ed ETIMOLOGIA: i casi di S. Cecilia e di S. Andrea

Prendo lo spunto per queste divagazioni semiserie dalle recenti ricorrenze onomastiche di fine novembre per fare, oltre che gli **auguri di buon onomastico** alle amiche e agli amici che portano i bei nomi di **Cecilia** e **Andrea**, un... **elogio** (dato il contesto agiografico, meglio sarebbe dire **panegirico**) della **filologia**.

Iniziamo da **Santa Cecilia**, che abbiamo appena celebrato mercoledì scorso 22 novembre.

È una santa celebrata non solo da quelle ragazze/donne che ne portano il nome, ma anche da un'infinità di associazioni, accademie, orchestre e corali musicali, in quanto invocata *ab immemorabili* come celeste patrona della Musica e dei musicisti.

Un “patronato”, però, che — a quanto pare — è nato da un fraintendimento o errore di interpretazione dell'*incipit* di una antica antifona dei Vespri di S. Cecilia: *cantantibus organis* e, in particolare, del termine *organum*, il quale nel latino classico indica di per sé uno “strumento” qualsiasi (non necessariamente musicale) e che solo in particolari contesti definisce specificamente lo strumento musicale già conosciuto dagli antichi Romani come l'organo idraulico.



Secondo un'ipotesi sostenuta da un sempre maggior numero di filologi, il testo originale (antichissimo, se solo si considera che il culto di S. Cecilia risale addirittura ai tempi dell'imperatore Costantino: culto che ha continuato fino ai giorni nostri ad essere

condiviso da cattolici ed ortodossi. Sempre a proposito dell'importanza e dell'antichità di questo culto, si pensi che S. Cecilia è una delle sole sette martiri citate espressamente nel vetusto Canone Romano: Perpetua, Felicita, Agata, Lucia, Agnese, Cecilia, Anastasia) dell'antifona era, in realtà, molto probabilmente *candentibus organis*: “mentre ormai gli strumenti stavano diventando incandescenti” (con chiaro riferimento agli strumenti di tortura — ferri roventi — applicati alla Santa).

Quando, però, nel Medioevo si impose nell'uso, in maniera sempre più esclusiva, l'accezione più tecnica e specifica (*organum* = organo, strumento musicale), l'immagine degli... “organi arroventati” cominciò a risultare per lo meno strana ed incomprensibile. Si pensò, pertanto, ad un errore di trasmissione del testo dell'antifona, per cui si ritenne più che giustificato correggere *candentibus* in *canentibus* (con una semplice soppressione della *d*), ben presto sostituito dal più diffuso e popolare *cantantibus*: “mentre gli organi cominciavano a suonare”, con allusione, a questo punto, non al martirio della Santa ma al suo matrimonio verginale (“in bianco”) col nobile pagano Valeriano, da lei convertito al Cristianesimo la notte stessa delle nozze: in particolare, agli organi idraulici che già al tempo degli antichi Romani venivano impiegati per allietare i riti e i banchetti nuziali, anche pagani (questo duplice passaggio — vorrei precisare — *candentibus* > *canentibus* > *cantantibus* è una mia ipotesi personale, che mi pare giustifichi meglio la concatenazione “logica”, anche sotto l'aspetto fonico, delle correzioni. Solitamente si ipotizza soltanto un unico passaggio da *candentibus* direttamente a *cantantibus*).

E fu così che Cecilia, da martire sottoposta al supplizio dei ferri roventi, divenne la Santa protettrice della musica e dei musicisti!

Questo caso interessante ci offre — è il caso di dire: “su un piatto d'argento” — lo spunto per fare il panegirico, oltre che della Santa, della... filologia e degli studi linguistici e, più in generale, umanistici, la cui “utilità” ai nostri giorni è sempre più messa in discussione dai molti sostenitori di una scuola e di una educazione pratiche, tecniche, “utilitaristiche” (si pensi, per esempio, al successo che sta riscuotendo il cosiddetto Liceo Scientifico delle Scienze applicate: liceo sì, ma senza il latino!).

E, invece, sono proprio gli studi umanistici che distinguono le persone “pensanti” dalle persone “non pensanti” (per usare una felice distinzione/ definizione del compianto card. Martini): sono proprio questi studi che permettono agli “uomini pensanti” di fare un uso consapevole e appropriato della lingua e dei termini di cui gli uomini (a differenza degli animali) si avvalgono per ogni tipo di comunicazione (se non è importante e “utile” la comunicazione, non so proprio, a questo punto, che cosa sia importante: Umberto Eco *docet*). È proprio la filologia che ha permesso e che permette di “scoprire” i falsi: si pensi al nostro caso di una S. Cecilia patrona “abusiva” della Musica (un “falso” in ogni caso innocuo, che non ci impedisce di continuare a venerare S. Cecilia, se non come patrona della Musica, sicuramente come intrepida ed esemplare martire di Cristo) e al caso — ben più importante e gravido di conseguenze, anche politiche — del falso della *Donatio Constantini*, “scoperto” dal *princeps philologorum* dell'Umanesimo e Rinascimento Lorenzo Valla.

È proprio la non conoscenza dell'etimologia — e qui passiamo al caso di **S. Andrea**, che abbiamo celebrato giovedì scorso 30 novembre — che spiega il fenomeno sempre più

diffuso di genitori sciagurati, che, ignari, impongono a figlie ancora più sventurate, un antroponimo tipicamente e squisitamente “maschile” come Andrea (dal greco *anēr*, *andrós*: “uomo, in quanto maschio”, in opposizione ad *ánthrōpos*, termine inclusivo indicante uomini e donne in quanto “esseri umani”, appartenenti al genere umano: che è poi la stessa distinzione che troviamo nel latino *vir* ~ *homo* e nel tedesco *Mann* ~ *Mensch*. Cf., quindi, il greco *andreía*, “coraggio / forza virile / maschia”, esatto corrispondente del latino *virtus* < da *vir* (“uomo maschio”).



Ho parlato di genitori “sciagurati”. Ma, vista l’evoluzione vertiginosa della società odierna, direi anche “profetici”: con queste “innovatrici” teorie del *gender* e del sesso fluido che senso può avere ancora questa distinzione tra maschi e femmine? Anzi, in una futura società improntata a tali principi e a tali teorie, Andrea potrebbe rappresentare benissimo l’ideale antroponimo bisex rispettoso della fluidità del sesso: maschile per il suo etimo, e insieme femminile per la sua desinenza, appunto, “femminile”, in *-a!*

Renato Uglione

4. GUERRA E PACE: DUE TERMINI A CONFRONTO NEL LESSICO COMUNE INDOEUROPEO

Nelle considerazioni che faremo potremo toccare con mano quanto lo studio dell'origine etimologica e dell'evoluzione semantica delle parole possa aiutarci a meglio comprendere la realtà dei nostri giorni e anche, eventualmente, a demistificare le narrazioni correnti di eventi epocali quali stiamo vivendo in questi ultimi tempi. Perciò, di fronte alla drammatica invasione di un paese indipendente nel cuore della nostra Europa, col terribile corredo di morte, distruzione, terrore che questa ha comportato, ci pare quanto mai opportuno e istruttivo affrontare in primo luogo un viaggio dentro una delle parole più infauste che abbiano accompagnato, fin dalle sue origini, la storia plurimillennaria dell'umanità: **GUERRA**.

I Greci la chiamavano *pólemos*, personificandola con l'omonimo *démone* della guerra, padre della dea Alalà. E "alalà" era — com'è noto — il "grido di battaglia" dei Greci, dopo migliaia di anni riattualizzato dal fascismo, su suggerimento dell'immaginario Gabriele D'Annunzio. Il term. greco *pólemos* deriva dai verbi corradicali *pállō* (cf. lat. *pellō*), indicante, al medio, l'atto di "lanciarsi contro qualcuno, dimenarsi, essere agitati" e *palaiō* ("lottare, gareggiare"), da cui il deverbativo *palaístra* ("palestra": luogo dove si esercita la lotta").

Da una diversa radice (**dum*, indicante il numero 2) deriva, invece, il lat. arcaico *duellum* ("lotta tra due eserciti"), che, per una normale evoluzione fonetica del *du-* iniziale di parola nella labiale *b-*, diventerà nel lat. classico *bellum* (cf. anche il noto caso di *duenos* > *duonos* > *bonus* e del suo diminutivo *duenolos* > *duenlos* > *bellus*). Soltanto nel latino medioevale sarà ripristinata la forma originale *duellum* nell'accezione tecnica che conosciamo: "scontro tra due persone": cf. it. *duello*). Nel periodo successivo alle invasioni barbariche, che portarono alla fine dell'impero romano, il term. *bellum* fu poi sostituito nelle lingue romanze dall'equivalente germanico. Com'è noto, infatti, le parole neolatine e anglosassoni esprimenti tale concetto (it. *guerra*, fr. *guerre*, ingl. *war*) ci riportano all'antico germanico *werra*, la cui accezione originaria era "contesa, zuffa, mischia". È invece abbastanza curioso che proprio i tedeschi (eredi diretti degli antichi e bellicosi popoli germanici, che il nostro *pater Ennius* avrebbe definito *bellipotentēs*) abbiano abbandonato quella loro antica radice, adottando il term. *Krieg*, derivante da *Kriek* del medio-alto germanico, che significa "combattimento".

Radici diverse contraddistinguono pure, in greco e in latino, il concetto di **PACE**.

È difficile proporre una etimologia sicura per il greco *eirénē*, in quanto la parola ci si presenta in una quantità davvero sorprendente di forme dialettali diverse, per le quali

diventa davvero impossibile presupporre una forma originaria. Sembra quindi da accettare l'ipotesi di una serie di imprestiti dalle varie aree dialettali, senza peraltro escludere — in mancanza di una credibile base indoeuropea a cui risalire — la provenienza del termine da una lingua del sostrato anario. Possiamo soltanto affermare che, di certo, *eiréné* non appartiene originariamente al lessico politico-diplomatico comune indoeuropeo.



Per converso, il term. latino *pax* è certamente indoeuropeo e appartiene ad una radice molto produttiva. I dizionari etimologici, infatti, hanno sempre fatto risalire il lat. *pax* alla radice indoeuropea **pak/pag* (esprime l'azione del “conficcare, fissare, rendere stabile”) attestata da una miriade di termini derivati da tale radice: cf. *pax/pactum* (“patto fissato/stabilito tra due persone/stati”), *paciscor* (“fisso/stabilisco un patto”), *palus* (da *pak-slos*: “palo fissato in terra”), *pangere* (cf. l'espressione *pangere fines*: “fissare/segnare con pali i confini”), *pagus* (“villaggio delimitato da palizzate”), *pagina* (“superficie su cui si imprime/si conficca lo stilo”), ecc.

Dal punto di vista fonetico-semanticò non vi sarebbero sostanziali obiezioni da opporre a questa etimologia tradizionale, dal momento che oscillazioni tra consonante sorda e consonante sonora (in questo caso, velare: *pak/pag*) sono normali nelle lingue indoeuropee. In tal caso, *pax* conterrebbe in sé l'idea della stabilità e della fissità. Senonché le ricerche fondamentali sull'argomento della studiosa e amica Maria Luisa Porzio Gernia, docente di glottologia proprio nel nostro ateneo torinese, hanno segnato un tale cambiamento (o, in ogni caso, un approfondimento e chiarimento) di prospettiva riguardo alla etimologia e alla semantica originaria di tale termine, che non è più possibile non tenerne conto. Partendo dalla constatazione che al centro dell'ideologia del mondo arcaico latino e italico emerge una evidente concezione religiosa di carattere giuridico-sacrale, caratterizzante in profondità anche la lingua latina arcaica e quella osco-umbra (dove campeggiano alcune parole-guida, le quali ci inducono a inferire quanto la sfera divina e la sfera umana fossero inestricabilmente connesse), la nostra studiosa è giunta alla conclusione che in entrambe le culture — quella latina arcaica e quella italica — lo scopo precipuo della religione e dei riti sacri consisterebbe nel mantenimento e nel ripristino della *pax*, cioè della “unione” e della “armonia” tra uomini e dèi. La studiosa torinese è giunta a tale conclusione partendo dal presupposto che l'analisi linguistica del lat. *pax* nell'ambito dell'Italia antica deve essere orientata sulla fase che precede l'espansione del latino, quando, per particolari ragioni storico-culturali, esso si trova in

posizione ricettiva rispetto ai dialetti italici (l'umbro, l'osco, e i dialetti medioitalici parlati intorno al Lazio da Volsci, Marsi, Peligni, ecc.). L'etimologia di un elemento lessicale non può, cioè, risolversi semplicemente nella storia di una parola isolata o nella definizione della sua posizione nel contesto comparativo delle lingue indoeuropee secondo la prospettiva genealogica. Un metodo rigoroso impone, insomma, di inserire l'elemento considerato in una rete di relazioni sia sul piano linguistico sia sul piano storico-culturale. Tra i due piani esiste una costante e dinamica interrelazione. Se assumiamo come principio di indagine la prospettiva semasiologica, che studia l'insieme delle significazioni legate al significante, il lat. *pax* si raccoglie con altre unità lessicali — come abbiamo detto — intorno alla radice **pak*: una radice molto produttiva, oltre che nel latino, pure nei dialetti italici. Particolarmente rilevante è un tema radicale identico formalmente al lat. *pax*, documentato nell'umbro *paše*, ablativo di un tema in consonante **pak*. Questa parola nei testi umbri ha sempre il significato di “benevolenza (della divinità)”. Nell'umbro e in alcuni dialetti medioitalici (marrucino, frentano, marso, peligno) esiste inoltre un tema aggettivale **pakri-* che, pure attribuito alla divinità, significa “favorevole, propizio”. È interessante notare come anche i termini latini, benché siano applicati fin dall'età arcaica alla lingua del diritto, conservino qualche traccia di un antico valore sacrale, come dimostra l'uso e la sopravvivenza di sintagmi quali *pax deorum* esprime il concetto religioso della “benevolenza degli dèi” che garantisce agli uomini l' “unione e l'armonia” con la divinità stessa. Le corrispondenze tra il latino e l'italico sono dunque rilevanti e sorprendenti. Con una revisione critica dell'etimologia tradizionale è stato quindi possibile alla Porzio Gernia attribuire le forme latine ed italiche, analizzate comparativamente nel quadro delle lingue indoeuropee, ad una radice **pak* significante “unire, collegare”, ben distinta da una radice **pag* esprime il concetto di “conficcare”, alla quale — come abbiamo visto — i dizionari etimologici sono soliti collegare la famiglia di *pax*.

La natura e la ricchezza dei documenti italici consentono di formulare interpretazioni di notevole valore storico, anche per i loro riflessi nella storia del latino. La forma *pak-s* è attestata nelle Tavole Iguvine che ci hanno tramandato un importantissimo testo rituale senza confronto nell'antichità classica. I riti che vi sono descritti sono una preziosa fonte di informazione per la conoscenza della religione umbra e della eredità indoeuropea in Italia. Dall'analisi di queste Tavole emerge chiaramente che la *pak-s* (nel significato indiscutibile di “unione/armonia”) è il dono massimo concesso dagli dèi agli uomini che celebrano il rito liturgico: la richiesta agli dèi, da parte degli uomini, della *pak-s* assume un'importanza centrale e rappresenta il culmine del rito. La formula rivolta ripetutamente al dio “sii fausto e propizio con la tua *pak-s*” (nel testo umbro delle T. I.: *futu* [imperativo umbro del lat. *esse* < rad. i.e. **bhū* del lat. *fui*] *fos* [= lat. *faustus*] *pacer* [“propizio” < rad. **pak*.] *paše* [abl. umbro di *pak-s*] *tua*) non è un semplice refrain propiziatorio ma è il punto focale dell'intera preghiera rituale, che si rinnova a coronamento di ogni richiesta. La *pak-s*, cioè l' “unione e l'armonia” tra uomini e dèi — come si vede — è dunque regolata dal principio del *do ut des*: gli uomini cercano di placare l'ira degli dèi per le loro colpe soprattutto con la scrupolosa e meticolosa osservanza di tutte le norme rituali e liturgiche (non dimentichiamo mai che il valore originario del lat. *religio* è “scrupolo religioso”) e gli dèi ricambiano “benevolmente” con

la garanzia della *pak-s*, che consiste — lo ripetiamo — nell'unione e nell'armonia perfetta tra il mondo divino e mondo umano.

Com'è noto, per gli stretti rapporti esistenti tra Roma e Gubbio l'antiquaria romana è stata il fondamento di ogni indagine ermeneutica condotta sulle Tavole Iguvine ed ha fornito le linee direttrici e le categorie interpretative indispensabili. Nel nostro caso, il contesto ideologico e semantico nel quale si inserisce coerentemente il term. *pax* è chiaramente riflesso nelle Tavole di Gubbio. Nel latino ci appare, naturalmente, diluito e disperso in una tradizione che ben presto ha acquisito e sviluppato una sua ben definita individualità storica. In altre parole, gli elementi del sistema antico sono stati continuamente rielaborati e riattualizzati dalla tradizione storico-culturale che li ha accolti: la loro genesi, però, risale indubitatamente alla cultura religiosa dell'Italia antica.

Per concludere, la storia del lat. *pax* non inizia con le prime testimonianze latine: esiste un antefatto che affonda le sue radici nel clima culturale che, anteriormente alla espansione romana nell'Italia centrale, ha unito i popoli dell'Italia antica in una dialettica complessa di contatti ed interferenze.

Renato Uglione

5. COSTRUIRE PONTI ~ COSTRUIRE MURI (a proposito dell'etimologia di PONTEFICE)

Gli anni del Covid e del post-Covid hanno coinciso con la seconda parte del pontificato di Papa Francesco (2013-2025): un papa notoriamente sensibile al tema dell'accoglienza dei migranti "senza se e senza ma", al punto da farne uno dei suoi "cavalli di battaglia" preferiti, con esternazioni a volte discutibili e passibili di (legittima) contestazione. Mi riferisco al suo famoso pronunciamento, rivolto a uomini politici, dai toni apodittici tipici delle dichiarazioni papali *ex cathedra*: "*Chi costruisce muri non può dirsi cristiano!*".

Ora - premesso che un tale severo anatema è tutt'altro che inoppugnabile e inconfutabile anche da un punto di vista teologico e morale, prevedendo la dottrina sociale della Chiesa non solo il diritto di emigrare ma anche quello di non essere invasi (e quindi il diritto alla legittima difesa) - non è chi non veda come un tale intervento leda gravemente il principio (anch'esso evangelico: "Date a Dio... Date a Cesare...") della distinzione tra le due sfere: quella religiosa e quella politica. Infatti, se al papa e ai vescovi è naturalmente lecito e doveroso richiamare i fedeli al precetto evangelico dell'accoglienza ("Ero straniero..."), non è invece loro consentito invadere "a gamba tesa" un campo che non è di loro competenza: in uno Stato laico (e non teocratico) spetta, infatti, ai politici esaminare e discutere il problema delicatissimo (anche dal punto di vista dell'ordine pubblico e della sicurezza dei cittadini) della immigrazione di massa e, quindi, *omnibus rationibus accurate perpensis*, regolamentare, con norme positive e vincolanti, l'afflusso degli stranieri entro i confini del loro Stato.

Ho detto "a gamba tesa" e a ragione. Come dimenticare, infatti, l'increscioso episodio dell'Incontro Internazionale dei Sindaci e dei Vescovi del Mediterraneo organizzato a Firenze nel febbraio del 2022, cui aveva assicurato la sua presenza anche Papa Francesco? Com'è noto, alla vigilia dell'evento, il papa annullò sorprendentemente la sua partecipazione, con grande scandalo e disappunto generali. Ma ancora più grave fu la giustificazione addotta in seguito dall'interessato in un incontro con l'episcopato italiano: aveva preso - spiegò - quella clamorosa decisione, all'ultimo minuto, quando fu informato che avrebbe partecipato all'Incontro anche l'ex Ministro degli Interni della Repubblica Italiana: l'on. Marco Minniti, da lui definito "un criminale di guerra" per la sua "rigorosa" politica immigratoria (se questo non è "entrare a gamba tesa"!).

Ma un simile anatema papale non cozza solo contro la fondamentale e irrinunciabile (almeno per il nostro Occidente) separazione netta tra la sfera religiosa e la sfera politica, cozza anche contro la... Storia!

È, infatti, storicamente incontestabile che tutti i grandi Stati e le grandi civiltà sono diventati tali non solo perché hanno costruito ponti ma anche perché, all'occorrenza,

non hanno esitato a costruire muri (e questo, più di tutti, dovrebbe averlo ben presente un papa, visto che è a capo dell'unico Stato al mondo interamente circondato da poderose mura: le famose "Mura Leonine", costruite da papa Leone IV, tra l'848 e l'852, a protezione e difesa del Colle Vaticano dalle continue incursioni dei saraceni musulmani!).



Illuminante, a questo proposito, una pagina del noto politologo Federico Rampini, non certo sospettabile di simpatie "indietriste" (come avrebbe detto papa Francesco).

“L’idea di confine è antichissima: non appena una collettività umana si è organizzata per controllare un territorio geografico, ha sentito il bisogno di delimitarlo. Finché eravamo tribù di nomadi il “nostro” territorio era fluido e variabile. Quando siamo diventati agricoltori e sedentari, al contrario, marcare il territorio diventava essenziale: dal possesso di quella superficie coltivabile dipendeva la nostra sopravvivenza. Per questo fino ai nostri tempi nomadi e sedentari sono in conflitto: i primi tendono a non rispettare i confini dei secondi. Una volta delineato un territorio, nasce il bisogno di difenderlo. Stati, repubbliche e imperi hanno usato muri e fortificazioni per controllare gli ingressi e impedire le invasioni [...] Per grandi imperi con una forte identità culturale, come la Cina e Roma, confini e muri diventavano anche il simbolo di una separazione: tra la civiltà e i barbari [...] Chi è fuori dal confine difeso con le muraglie non appartiene alla stessa civiltà, non ne condivide i valori, non è soggetto alle stesse regole. Da un lato le fortificazioni svolgono una funzione amministrativa, politica, militare: segnano il territorio all’interno del quale si applicano le regole di uno Stato. Nel caso di Roma, a un certo punto della storia, il *limes* ha finito per coincidere anche con la sfera della cittadinanza, perché chi abitava entro i confini dell’impero è potuto diventare - a certe condizioni - un cittadino portatore di diritti e doveri. Poi c’è il significato culturale: oltre il confine cominciano altri mondi dove i nostri valori non vengono condivisi [...] Le fortificazioni ai confini hanno avuto un’efficacia variabile, come strumenti di contenimento dei flussi migratori. La Grande Muraglia a volte ha dissuaso gli invasori [...], altre volte è stata superata e i cinesi sono stati assoggettati da dinastie straniere. Lo stesso accadde per i valli romane: hanno contenuto le ondate migratorie solo fino a un certo punto. Ma la forza simbolica dei muri è stata spesso condivisa da chi li

oltrepassava. I barbari che davano l'assalto ai valli romani o alla Grande Muraglia cinese erano attratti da ciò che avrebbero trovato nel territorio protetto da quelle fortificazioni. Nei flussi migratori di oggi, profughi e richiedenti asilo riconoscono l'importanza delle frontiere e cercano di raggiungere il lato "giusto" del confine, quello in cui si aspettano di trovare maggiori diritti, sicurezza e benessere. Che dire allora di una civiltà che considera il *limes* come spregevole, immorale, disumano? Che vuole abolirlo perché non pensa di essere portatrice di valori? 'Suicidio' è la parola giusta".

FEDERICO RAMPINI, *Suicidio occidentale*, Milano 2023, p. 36 s.

Ma, a questo punto, qualcuno potrebbe scherzosamente obiettare che il papa, come *Pontifex Maximus* della Chiesa cattolica, non fa altro che il suo mestiere: quello di "costruttore di ponti", come dice l'etimologia stessa del suo antichissimo titolo: una etimologia popolarissima, risalente all'antichità pagana: cf. Varrone, *De lingua lat.* 5, 83 che interpreta il term. *pontifex* come composto di *pons*, *pontis* + *fex* < *facere* (*qui pontes facit*): etimologia soddisfacente sul piano formale ma enigmatica sul piano semantico in quanto la funzione sacerdotale mal si concilia con l'interpretazione di "facitore di ponti". Di qui le ipotesi ermeneutiche alternative proposte sin dal secolo scorso da glottologi ed etimologisti, i quali - come E. Campanile e M. L. Porzio Gernia - partendo dal significato originale della radice indoeuropea **pent/ pont* contestano il significato di "ponte" nel composto *ponti-fex*, avendo questa radice il significato generico di "via, strada", come attestano chiaramente diverse lingue i.e. antiche e moderne: cf. sanscr. *pántha*, "via, sentiero"; greco *pátos*, "cammino, via, sentiero battuto"; ingl. *path*, "sentiero"; ted. *Pfād*, "sentiero"; ant. prussiano *pintis*, "strada, cammino"; ant. bulgaro *pati*, "strada"; russo *sputnik*, lett. "compagno di strada". Il significato specifico di "ponte" del lat. *pons* rappresenterebbe allora una innovazione semantica successiva, così come il greco *póntos*, "mare". Il lat. *pontifex* è dunque "colui che fa la via" (*qui viam facit*), il facitore del guado: colui che guida gli uomini sul giusto cammino. L'antico *pontifex* pagano sarebbe cioè un composto di *pons* quando questo termine manteneva ancora il primitivo valore di "cammino, via, strada". I *pontifices* (pagani e poi cristiani) sono dunque - secondo questa nuova e più scientifica interpretazione etimologica - i sacerdoti che istituiscono le vie giuste per accedere alle cose sacre, con riferimento ai cammini percorribili dall'offerta sacrificale che muove dal mondo degli uomini e sale fino al mondo degli dèi. E i sacerdoti sono appunto quelli che "attivano" questo cammino. Il lat. *pons* è l'elemento di "congiunzione", fortemente unito ad un contesto religioso in cui è dominante l'area semantica dell' "unire", del "collegare", coerentemente con la concezione del "sacro" come "separatezza" che implica la necessità di operare con strumenti di congiunzione col divino (che il sacro fosse l'essenza stessa di Roma l'hanno ben individuato giuristi e linguisti quando hanno ricercato l'etimo e ripercorso la storia del lat. *sacer*, dal duplice valore negativo di "esecrabile, maledetto" e positivo di "degnò di venerazione": il vocabolo discende infatti dalla radice indoeuropea **sek*, "tagliare". Soltanto il latino conserva il valore originario religioso di "ciò che è separato, diviso": un significato antico

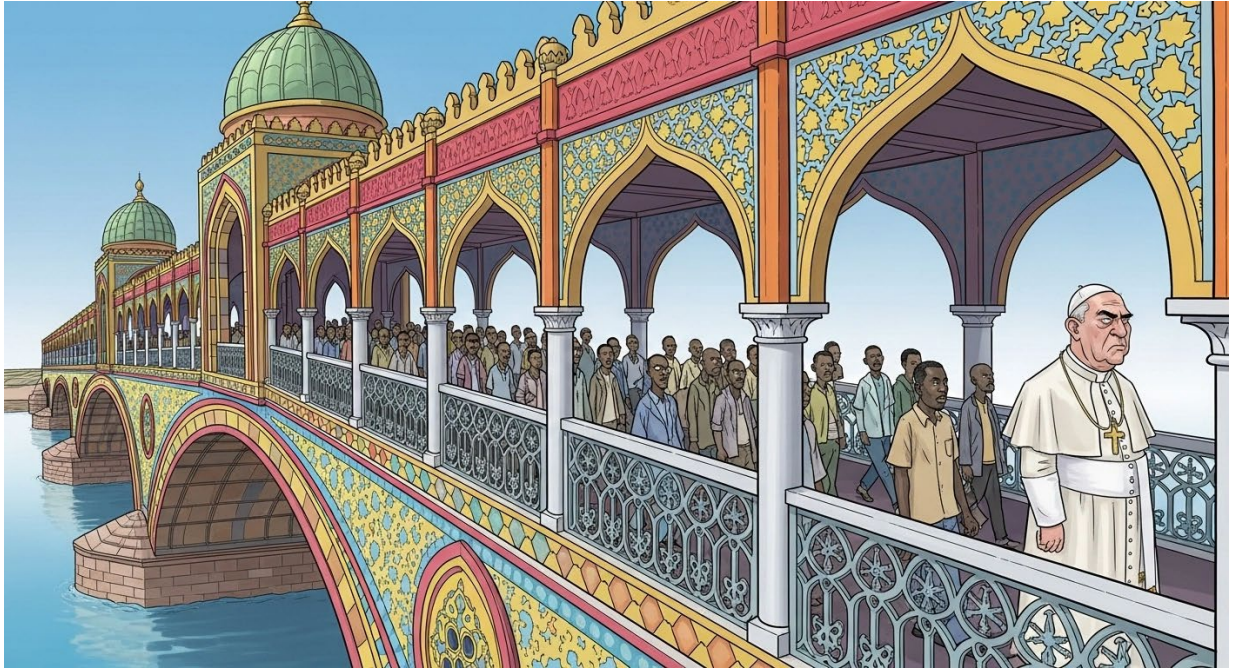
che precede l'accezione più moderna di "sacro" come l'ambito in cui tutto è "unito, legato, collegato". In altre parole, *sacer* non indicava originariamente "ciò che è attribuito alla divinità" ma "ciò che è 'altro' rispetto al cosmo, 'altro' rispetto a una realtà).

È, pertanto, il sacrificio, il rito a rendere percorribile un cammino di collegamento tra uomini e dèi: riesce, infatti, a far scendere tra gli uomini gli dèi, la loro potenza, e a far salire agli dèi le offerte sacrificali. Il rito è lo strumento di collegamento, l'elemento di congiunzione col divino, il canale, il "ponte" (ma in verticale: che collega dal basso in alto uomini-dèi). Il lat. *pontifex* sarebbe, insomma, una eredità diretta della sacralità indoeuropea originaria, trapiantata e adattata al mondo romano e infine al Cristianesimo. (Un'ultima postilla esplicativa sull'evoluzione semantica dell'accezione-base della radice i.e. **pent/ pont*. Se, ad un certo punto, il greco *póntos* e il latino *pons* - derivanti entrambi da questa stessa radice i.e. indicante - come abbiamo visto - una generica "via di comunicazione"- hanno assunto il significato specifico rispettivamente di "mare" (in gr.) e di "ponte" (in lat.), è evidente che questa evoluzione è stata influenzata da particolari condizioni ambientali: è chiaro, infatti, che la principale via di comunicazione in una zona di grandi foreste o desertiche può ben essere il "sentiero" o la "pista battuta"; invece in un paese peninsulare arido e montuoso, come la Grecia, può essere il "mare" ad assumere questa funzione; mentre in una regione percorsa da fiumi, come il Lazio, il principale mezzo di comunicazione è evidentemente rappresentato dal "ponte").

Concludendo, sulla base di questa "nuova" e più scientifica etimologia, il papa (e i vescovi, anch'essi *pontifices*: cf. la terminologia liturgica: Messa "Pontificale" è la messa solenne, celebrata dal vescovo in paramenti "pontificali" - cioè come *pontifex* della Chiesa particolare a lui affidata - nella sua cattedrale) è sì "costruttore di ponti", ma - innanzitutto e soprattutto - di ponti in verticale, e non di quei ponti in orizzontale - prevalentemente in stile mozarabico e in variopinti colori arcobalenici - che troppe volte abbiamo visto in questi anni di pontificato "francescano".



Renato Uglione



6. SCATOLE, TECHE, APOTECHE, BOTTEGHE

RENATO UGLIONE

DOMANDE:

1. La scatola, come oggetto che contiene e separa un interno da un esterno, può essere letta in chiave teologica come una metafora del rapporto tra visibile e invisibile, tra mondo materiale e dimensione del sacro?
2. Esistono nella tradizione cristiana o in altre tradizioni religiose oggetti sacri che funzionano strutturalmente come scatole (come reliquiari, tabernacoli o arche) e che cosa rivelano sul modo in cui il sacro viene custodito e reso accessibile?
3. La scatola può essere interpretata come una figura del limite umano di fronte al mistero divino, cioè come un dispositivo che mostra ma allo stesso tempo protegge ciò che non può essere pienamente svelato?

RISPOSTE

alla prima domanda:

Se in un contesto architettonico religioso consideriamo come scatola uno spazio che separa un interno da un esterno (letto in chiave teologica come una metafora del rapporto tra visibile ed invisibile, tra mondo materiale e dimensione del sacro), possiamo citare come esempi probanti i casi del tempio greco-romano e del Tempio ebraico di Gerusalemme. Occorre partire dal termine *sacer* (da cui l'italiano *sacro*), derivato - secondo alcuni etimologisti - dalla radice indoeuropea **sek*, "tagliare, separare, dividere" (cf. latino *secare*; italiano *segare*). *Sacer* sarebbe dunque ciò che è "separato" dagli uomini, ciò che appartiene ad "altro" rispetto agli uomini, vale a dire agli dèi (come gli animali immolati durante il *sacrificium*: letteralmente, l'azione rituale di "rendere qualcuno/qualcosa *sacer*"). *Sacer* è tutto ciò che appartiene ad un mondo "separato", fuori dell'umano (cf. *dies sacra*, *domus sacra*, *mons sacer*). La sfera del *sacer* appartiene al *sacerdos* (< **sakro-dhos*, "colui che fa/compie [-*dhos* dalla radice indoeuropea **dhē* del greco *títhēmi*, lat. *facio*] azioni sacre) ed è l'opposto di *profanus*. Questa valenza semantica di "separazione", "separatezza", "divisione", "esclusione" è ben convalidata dalla struttura stessa del tempio greco romano, dove lo spazio riservato alla divinità e al culto sacerdotale (gr. *naós*, lat. *fanum*) è ben distinto e separato "fisicamente" dallo spazio esterno, aperto ai fedeli, ai "profani" (gr. *pró-naos*, lat. *pro-fanum*).

Ancora più interessante è il caso del Tempio di Gerusalemme col suo famoso *Sancta Sanctorum* (il “Santo dei Santi”: la parte più interna ed inaccessibile del Tempio, dove si trova “la dimora di Dio”, come cantano i salmi (Ps. 26,8; 84,11; 132,7.13). Prima dell’Esilio si trovava qui l’Arca dell’Alleanza, una cassa di legno di acacia rivestita d’oro in cui era custodita la Legge (Ex. 25,10-16). Soltanto il Sommo Sacerdote poteva entrarvi, e solo nel “giorno della espiazione” (Jom Kippûr). È a tutti noto il passo evangelico che descrive i fenomeni che accompagnarono la morte di Gesù: “Allora il velo del Tempio si squarciò in due dall’alto al basso” (Mc. 15,38). La frase ha un tenore strano: la comprende soltanto chi ha familiarità con la struttura del Tempio erodiano. Qui, comunque, ci interessano soltanto i due veli al suo interno. Un velo esterno avvolgeva la porta che “separava” il portico dal Santo, e uno interno che serviva “come separazione” tra il Santo e il Santo dei Santi (Ex. 26,33). Con tutta probabilità l’evangelista si riferisce al secondo velo, perché dietro il velo interno si nasconde appunto il Santo dei Santi, la “dimora di Dio”. La tradizione ebraica, e in particolare Giuseppe Flavio, non attesta alcunché riguardo ad una lacerazione del velo interno del Tempio negli anni 30 del I secolo d.C. Perciò la maggior parte degli esegeti tende a vedere in questa annotazione dell’evangelista soltanto un’“immagine”, una *figura*: non un avvenimento storico. L’interpretazione oggi prevalente è quindi quella che vede nella lacerazione del velo del tempio un modo di espressione tipicamente “apocalittico” (gr. *apo-kálypsis*, “dis-velamento”) con cui la prima comunità cristiana intende “dis-velare” il vero significato della morte di Cristo: un evento cosmico che “dis-chiude” l’accesso a Dio e alla sua salvezza. A partire da quell’evento tutti gli uomini potranno ormai accostarsi liberamente al Santo dei Santi. Inoltre, Marco sottolineerebbe anche il fatto che, tra i destinatari del messaggio, vi sono inclusi anche i pagani e questo si riscontra immediatamente nel versetto successivo, quando mette in bocca al centurione romano presente alla crocifissione la professione di fede cristiana: “Veramente quest’uomo era il figlio di Dio”(Mc.15,39): nella morte di Gesù giunge così al suo termine l’antico ordine del culto: l’accesso a Dio è ora “aperto” a tutti (ebrei e gentili), e non solo al ceto sacerdotale.

alla seconda domanda:

Partirei anche qui dalle strutture architettoniche, in questo caso dei templi cristiani. Penso innanzitutto alle chiese bizantine, il cui carattere distintivo è la cosiddetta “iconostasi”: quella parte divisoria decorata da icone, che separa la navata riservata ai fedeli dal *bēma* occupato dall’altare del sacrificio, nel quale si ritira il clero celebrante, durante il nucleo più sacro della Divina Liturgia: quello cioè in cui si celebrano - dopo la liturgia della Parola - i *divina mysteria* (il lat. *mysterium* è prestito del gr. *mystérion*: un rito segreto, accessibile a pochi eletti: dal verbo greco *myō*, “chiudere, socchiudere gli occhi” + suffisso *-terio* dei *nomina loci*: cf. *baptis-térion*, “il luogo, lo spazio liturgico in cui si celebrano i battesimi”; *koimē-térion*, “il cimitero”, il “luogo della dormizione”, dal gr. *koimáō*, “dormire”) e, in particolare, il *sacramentum* (da *sacer* !) per antonomasia: la “consacrazione” (*con-secratio*, l’azione di “rendere *sacer*”!) delle specie del pane del vino, trasformate - mediante l’*epiklēsis* allo Spirito Santo - nel corpo e nel sangue di Cristo. Questo spazio sacro delimitato dall’iconostasi riflette molto bene la cosiddetta teologia dell’“arcano”, propria della spiritualità e della teologia dell’oriente bizantino. Ma un

riflesso - per quanto molto più attenuato - di tale concezione si può osservare anche nelle chiese dell'Occidente cristiano, ove il presbiterio (*presby-térion*, “lo spazio sacro riservato ai presbiteri”: i preti, i sacerdoti) è “separato” dalla navata occupata dai fedeli mediante una semplice balaustrata (in alcuni casi, come nella cattedrale della mia città, Vercelli, addirittura da una duplice balaustrata): una barriera architettonica di “separazione”, implicante “esclusione”.

alla terza domanda:

Comincerei partendo dalla etimologia dell'oggetto del nostro discorso. All'it. *scatola* si attribuiscono due etimi: 1. Il termine deriverebbe secondo alcuni dal lat. medioevale *castula*, diminutivo del franco *kasto* (cf. ted. *Kasten*, “cassa”, “cassetta”): letteralmente “cesto” > dimin. “piccolo cesto”, “cassettina”, con metatesi di *cast-* in *scat-*. 2. Secondo altri etimologisti, *scatola* discenderebbe invece dal lat. tardo *scatula*, derivante dall'antico alto tedesco *Skatt*, ted. mod. *Schatz*, “tesoro” (> “contenitore del tesoro: scrigno, forziere”), dalla rad. indoeuropea **ska/ sku*, “coprire”, “nascondere”, “oscurare”: cf. gr. *skíá*, “ombra”, *skótos*, “oscurità”, *skytos*, “pelle”; lat. *scutum*, “scudo” (arma di difesa con cui si copre, si nasconde il corpo), *ob-scūrus*. L'it. *scatola* è l'equivalente generico (non etimologico) del greco *thēkē* (cf. prestito it. dotto *teca*), derivato dalla radice indoeuropea **dhē*, “porre, deporre, riporre, mettere da parte, depositare” (cf. gr. *títhēmi*, aoristo 3° cappatico *éthēka*): un termine molto diffuso anche nel lessico liturgico cristiano: *teca* è la piccola scatola rotonda contenente le ostie consacrate che si portano nelle case degli ammalati; *lipsanoteca* è il reliquiario (“custodia delle reliquie dei santi”); *stauroteca* è il reliquiario specifico delle reliquie della Santa Croce (dal gr. *staurós*, “croce”, strumento di supplizio a forma di *tau*); *chiroteche* (letteralmente “custodie delle mani”, cf. gr. *chéir*) sono i guanti liturgici indossati dai vescovi nelle messe pontificali, distinti dai guanti usati dai laici (*quanto* dal franco *wanth* > lat. tardo [VII secolo] *wantus*), in quanto ricoprono delle mani consacrate (*con-secratae*, da *sacer!*). Da questi esempi si può facilmente inferire come la *teca/ scatola* sia quasi una “figura” del limite umano di fronte al divino: un dispositivo atto a custodire, proteggere e nascondere ciò che non può essere pienamente svelato. Un'ultima osservazione conclusiva. Se, partendo dalla sfera del sacro allarghiamo il discorso all'ambito profano, anche qui notiamo che il termine greco *thēkē* ha conservato quella connotazione di “separatezza”, quasi sacrale, riscontrata nell'area semantica del “sacro”. Lo troviamo nel composto *apo-thēkē* e come secondo elemento di alcuni noti composti: per esempio, *biblioteca*, *pinacoteca*, *enoteca*, sempre con una venatura diciamo così “nobilitante”, discriminante: si tratta cioè di “depositi” di beni e di oggetti preziosi, eccezionali, non comuni (quindi, da proteggere, custodire), quali i libri, i quadri in quanto opere d'arte, i vini pregiati (non prendo neanche in considerazione certi abominevoli neologismi recenti, come il ridicolo e pretenzioso *paninoteca*: veri *monstra* lessicali, assolutamente *vitanda!*). Il composto *apo-teca*, invero, ha avuto in italiano un esito che ha perso del tutto quel carattere di specificità e di esclusività: da *apoteka* è derivato infatti l'italiano *bottega* [“rivendita di qualsiasi prodotto”] per aferesi della /a/ e lenizione della velare: /k/ > /g/). Ma in alcune lingue quel carattere si è conservato: *apothēkē* nel greco biblico dei LXX significa talvolta “forziere”, “tesoro” e nel tedesco moderno (e in altre lingue moderne) *Apotheke* indica non un negozio generico, ma un negozio specifico, “specializzato”: la farmacia (rivendita di beni preziosi per la salute: i *pharmaka!*).

RENATO UGLIONE

TIPOLOGIE TESTUALI

esempi pratici con esercitazioni

E ora, per i nostri studenti, nell'ambito del lavoro sulle tipologie testuali, proponiamo un esempio pratico che può servire da modello per l'esercizio di riscrittura di un testo "scientifico" dal linguaggio tecnico per "addetti ai lavori", come quello qui sopra riprodotto, in un testo di tipo narrativo / divulgativo adatto a un più ampio pubblico "generalista" poco avvezzo alla terminologia specifica della linguistica, della glottologia, dell'etimologia e che necessita di un "gancio" di tipo narrativo un po' fantasioso per recepire più agevolmente i contenuti "alti" del testo di partenza.

La soffitta delle scatole: il sacro che abita tra dentro e fuori

La scala scricchiola con un suono lento e antico, come se ogni gradino non fosse soltanto legno, ma memoria compressa che reagisce al passaggio. Salendo verso la soffitta, la casa sembra cambiare densità e l'aria si fa più spessa, non tanto per la polvere quanto per una sorta di stratificazione del tempo. Le scatole sono già lì, molte, accatastate senza un ordine evidente, ma non senza una logica, come se la loro disposizione rispondesse a un principio interno che non è più pratico, ma quasi mentale.

In questo spazio sospeso trovo il teologo Renato Uglione, seduto su una cassa di legno, come se non fosse distinto dalle scatole, ma ne costituisse una variazione più consapevole. Dice subito, senza preparazione, che «la scatola, come oggetto che contiene e separa un interno da un esterno, può essere letta come immagine del rapporto tra ciò che vediamo e ciò che non vediamo, tra il mondo concreto e ciò che lo supera». Già in questa prima frase la scatola smette di essere soltanto un oggetto e diventa una forma del pensiero.

Poi insiste: «bisogna partire dal fatto che il sacro, in latino *sacer*, indica originariamente ciò che è separato, messo da parte, sottratto all'uso comune». E aggiunge: «secondo alcuni etimologisti, alla base vi sarebbe l'antica radice indoeuropea *sek*, che significa tagliare, separare, dividere, come nel latino *secare*. Il sacro non è quindi qualcosa che semplicemente si aggiunge al mondo, ma ciò che nel mondo viene distinto e assegnato a una sfera altra rispetto a quella degli uomini».

Abbassa la voce, come se la definizione imponesse essa stessa una distanza: «*sacer* è ciò che appartiene agli dèi, ciò che è stato separato dall'umano. Anche il sacrificio, *sacrificium*, è letteralmente l'azione rituale con cui qualcuno o qualcosa viene reso sacro».

La scatola diventa allora il centro del discorso. «Se guardiamo il tempio greco-romano», dice, «vediamo una struttura fondata proprio sulla distinzione tra uno spazio interno e uno esterno. Il *naós*, o *fanum* in latino, è il luogo riservato alla divinità e al culto sacerdotale. Il *pró-naos*, o *pro-fanum*, è invece ciò che si trova davanti e fuori dallo spazio sacro. Il profano non è necessariamente ciò che si oppone al sacro: è, prima di tutto, ciò che rimane al di fuori del suo recinto».

È già una scatola simbolica: uno spazio delimitato che non si limita a contenere, ma stabilisce chi può entrare, fino a dove può avanzare e che cosa può vedere.

Poi passa a un esempio ancora più forte: «nel Tempio di Gerusalemme esisteva il *Sancta Sanctorum*, il Santo dei Santi, la parte più interna e inaccessibile, considerata la dimora di Dio. Prima dell'Esilio vi si trovava l'Arca dell'Alleanza, una cassa di legno d'acacia rivestita d'oro nella quale era custodita la Legge».

Qui rallenta: «anche in questo caso la logica è quella di una scatola dentro un'altra scatola: il Santo dei Santi dentro il Tempio e, al suo interno, l'Arca. Soltanto il Sommo Sacerdote poteva accedere a quello spazio, e soltanto una volta all'anno, nel giorno dell'espiazione, lo *Yom Kippur*».

Il Tempio erodiano, spiega, conteneva inoltre due veli. Un primo velo separava il portico dal Santo; un secondo divideva il Santo dal Santo dei Santi. Era quest'ultimo a custodire la parte più interna, la dimora invisibile e inaccessibile di Dio.

«Quando il Vangelo di Marco racconta che, alla morte di Gesù, il velo del Tempio si squarciò in due dall'alto verso il basso, con tutta probabilità si riferisce proprio al velo più interno». La tradizione ebraica e Giuseppe Flavio non attestano una lacerazione storica del velo del Tempio negli anni Trenta del primo secolo. Per questo, precisa Ugliione, molti esegeti interpretano il racconto come un'immagine teologica, una figura espressa nel linguaggio dell'apocalittica.

«*Apokálypsis* significa disvelamento, rimozione del velo. Lo squarcio non serve soltanto a mostrare la struttura della separazione: indica che la morte di Cristo dischiude l'accesso a Dio e alla sua salvezza. Ciò che prima era riservato al Sommo Sacerdote diventa ormai accessibile a tutti».

Non è dunque il confine a essere semplicemente osservato da fuori: è l'antico ordine della separazione culturale a essere superato. Il Santo dei Santi non rimane più lo spazio irraggiungibile nel quale soltanto pochi possono entrare. L'accesso a Dio viene aperto agli uomini senza distinzione, agli ebrei e ai gentili, non più soltanto al ceto sacerdotale.

«Subito dopo», continua, «Marco mette sulle labbra del centurione romano la frase: “Veramente quest’uomo era il Figlio di Dio”. Non è un particolare secondario. Il primo a riconoscere apertamente l’identità di Cristo dopo la sua morte è un pagano. Il centurione rappresenta così l’estensione del messaggio e della salvezza anche a coloro che, fino a quel momento, erano rimasti fuori».

Quando passa alle chiese cristiane, il discorso si fa più visivo. «Nelle chiese bizantine troviamo l’iconostasi, la parete decorata da icone che separa la navata, riservata ai fedeli, dal *bēma*, lo spazio più interno nel quale si trova l’altare e si ritira il clero celebrante durante il nucleo più sacro della Divina Liturgia».

Qui il sacro non è semplicemente nascosto, ma viene custodito e mediato. L’iconostasi non è una parete muta: è una separazione fatta di immagini. Mostra mentre divide, permette di intuire mentre impedisce una visione completa.

«Dopo la liturgia della Parola», continua Uglione, «nel *bēma* si celebrano i *divina mysteria* e, in particolare, il sacramento per eccellenza: la consacrazione del pane e del vino, trasformati nel corpo e nel sangue di Cristo mediante l’*epiklēsis*, l’invocazione dello Spirito Santo».

Questa organizzazione dello spazio riflette quella che viene definita la teologia dell’arcano, propria della spiritualità e della tradizione bizantina. Il divino non viene offerto come un oggetto completamente esposto allo sguardo, ma viene incontrato attraverso una progressione di soglie, gesti, immagini e separazioni.

Poi chiarisce il termine: «il latino *mysterium* deriva dal greco *mystērion*, che indica un rito segreto, accessibile a pochi iniziati, ed è collegato al verbo greco *myō*, chiudere o socchiudere gli occhi». Il mistero non coincide con qualcosa di semplicemente incomprensibile: è ciò davanti a cui lo sguardo umano deve arrestarsi, adattarsi, avanzare gradualmente.

Dalla stessa formazione linguistica derivano parole come *baptistērion*, il luogo nel quale si celebra il battesimo, e *koimētērion*, il cimitero, letteralmente il luogo della dormizione o del sonno. Anche *presbytērion*, il presbiterio, indica uno spazio definito dalla sua funzione e da coloro ai quali è riservato.

«La logica della separazione», precisa Uglione, «non appartiene soltanto all’Oriente bizantino. Nelle chiese dell’Occidente cristiano il presbiterio, lo spazio sacro riservato ai presbiteri e ai sacerdoti, è separato dalla navata occupata dai fedeli mediante una balaustrata».

La separazione è in questo caso meno imponente dell’iconostasi, ma conserva lo stesso significato architettonico: stabilisce una soglia, distingue lo spazio comune da quello liturgico. Uglione ricorda anche il caso della cattedrale di Vercelli, dove il presbiterio è delimitato addirittura da una duplice balaustrata. Una barriera fisica che rende immediatamente visibili la distanza, l’esclusione e il diverso grado di accessibilità.

Quando passa alla lingua, il discorso torna alla scatola materiale. «Alla parola italiana “scatola” vengono attribuite due possibili origini. Secondo alcuni deriverebbe dal latino medievale *castula*, diminutivo del franco *kasto*, con il significato di piccolo cesto o cassetina, attraverso la trasformazione di *cast-* in *scat-*».

Secondo un'altra ipotesi, invece, deriverebbe dal latino tardo *scatula*, collegato all'antico alto tedesco *Skatt* e al tedesco moderno *Schatz*, “tesoro”. In questo caso la scatola sarebbe in origine il contenitore del tesoro: uno scrigno, un forziere.

Alla base vi sarebbe inoltre una radice indoeuropea legata all'atto di coprire, nascondere e oscurare. La stessa area semantica riemerge nel greco *skiá*, ombra, e *skótos*, oscurità, come pure nel latino *scutum*, lo scudo che protegge il corpo coprendolo, e in *obscurus*.

La scatola non conserva soltanto: sottrae alla vista. Non protegge soltanto ciò che contiene dagli urti del mondo, ma anche il mondo dalla sua esposizione immediata.

Poi Uglione entra nella famiglia della *thēkē*, il contenitore, termine collegato al verbo greco *títhēmi*, porre, deporre, collocare, mettere da parte. «L'italiano “teca” è l'equivalente dotto e generico della scatola. Nel lessico cristiano, però, assume significati molto specifici».

La teca è la piccola scatola, spesso rotonda, nella quale vengono custodite le ostie consacrate destinate agli ammalati. La lipsanoteca è il contenitore delle reliquie dei santi. La stauroteca è il reliquiario destinato alle reliquie della Santa Croce, da *staurós*, croce.

Poi aggiunge un oggetto meno evidente: «anche le chiroteche appartengono a questa famiglia. Sono letteralmente le “custodie delle mani”, i guanti liturgici indossati dai vescovi durante le messe pontificali».

Le chiroteche si distinguono dai comuni guanti perché rivestono mani consacrate. La scatola, in questo caso, non ha pareti rigide e non assume la forma di una cassa: aderisce al corpo. Ma la sua funzione resta la stessa. Avvolge, distingue e protegge ciò che è stato sottratto all'uso ordinario.

Fa una breve pausa. Le parole non passano subito. Restano. Io rimango ferma senza accorgermene, come se quello che ascolto si depositasse dentro il corpo, diventando una specie di struttura interna, una soletta invisibile che tiene insieme il mio stare in piedi nella soffitta.

«Da tutti questi esempi», riprende, «si può comprendere come la teca o la scatola diventi una figura del limite umano di fronte al divino: un dispositivo destinato a custodire, proteggere e nascondere ciò che non può essere pienamente svelato».

Ma il percorso non termina dentro il recinto religioso. La stessa radice *thēkē* continua a vivere anche in parole apparentemente profane.

«La troviamo in biblioteca, pinacoteca ed enoteca. In tutti questi casi si tratta di luoghi nei quali vengono depositati e custoditi beni considerati preziosi, eccezionali o comunque non comuni: i libri, i quadri in quanto opere d'arte, i vini pregiati».

Qualcosa viene sottratto alla dispersione dell'uso quotidiano e collocato dentro uno spazio distinto. Anche fuori dal tempio, la custodia continua a produrre una forma di separatezza quasi sacrale.

Poi il discorso arriva ad *apothēkē*. «Nel greco biblico dei Settanta, *apothēkē* può indicare un deposito, ma anche un forziere o un tesoro. È il luogo nel quale qualcosa viene riposto e custodito».

In italiano, però, la parola ha seguito una trasformazione particolare. Da *apothēkē*, attraverso la forma *apoteka*, è derivata “bottega”: la vocale iniziale è caduta e la consonante velare si è sonorizzata, passando da *k* a *g*.

«Nella parola “bottega”», spiega Uglione, «si è perso quasi completamente il carattere di specificità e di esclusività che apparteneva all'antico deposito. La bottega può diventare la rivendita di qualsiasi prodotto».

La scatola si è aperta al commercio ordinario. Il tesoro è diventato merce. Il luogo separato è diventato uno spazio comune.

Ma in altre lingue la storia è andata diversamente. «Nel tedesco moderno *Apotheke* non indica un negozio generico, ma la farmacia: una bottega specializzata nella vendita di beni preziosi per la salute, i *phármaka*».

Così, nel tragitto da *apothēkē* a bottega e da *apothēkē* ad *Apotheke*, la stessa parola conserva o perde, a seconda delle lingue, la sua antica idea di custodia selettiva. Da una parte il deposito diventa negozio comune; dall'altra rimane il luogo specializzato nel quale vengono conservate sostanze rare, delicate e necessarie alla cura.

La scatola non è dunque un oggetto tra gli altri, ma uno dei modi fondamentali con cui gli esseri umani separano ciò che è visibile da ciò che non lo è, ciò che è comune da ciò che è prezioso, ciò che può essere usato immediatamente da ciò che deve essere custodito.

Anche quando entra nella vita quotidiana, come biblioteca, pinacoteca, enoteca, bottega o farmacia, mantiene almeno una traccia della sua origine: qualcosa viene raccolto, sottratto alla dispersione e collocato dentro una forma.

Infine Uglione sorride e conclude senza davvero concludere: «la scatola è il modo in cui il limite diventa abitabile. Il sacro non vive semplicemente dentro le scatole: si serve della separazione, della custodia e della soglia per rendersi accessibile senza lasciarsi esaurire dallo sguardo».

La scala scricchiola di nuovo, ma questa volta sembra non riportare indietro. Sembra soltanto proseguire altrove la stessa struttura: una soglia dopo l'altra, una stanza dentro un'altra stanza, una scatola dentro un'altra scatola.

Camilla Sernagiotto