

Interpretare la prassi: la pratica del battesimo da Giovanni il Battezzatore a Gesù

Giuseppe Garro

Interpreting the norm: the practice of the baptism from John to Jesus

Abstract

In this essay the author analyzes the rise of baptismal practices starting from the dialectic between the “charismatic movements” and the institution of Jerusalem’s temple on the dawn of the first century AD. In particular, he examines John the Baptist’s ritual, its scope, the importance it had for Jesus and tradition, and how it was received by the first communities of Christianity. The author explores first of all the rise of baptismal ritual and its relationship with the main priestly institutions. Secondly, he focuses on the way in which the ritual was interpreted as “ritual-input” by early Christian communities. It is only with the “cultural conceptions” of medium-Judaism that we can understand the evolution of this amazing initiation ritual, and the way in which Jesus and his disciples relate to it renewing it according to aims and perspectives that start from John the Baptist’s ideal.

Keywords: Baptism, Jesus, John the Baptist, Judaism, Ritual

Introduzione

Questo studio tratta dello sviluppo della pratica battesimale che, a partire dal I secolo d.C. in poi, divenne prassi caratterizzante delle prime comunità giudeo-cristiane. Si considererà innanzitutto la concezione sviluppata dal Battezzatore, una visione complessiva sulla figura e sull’attività di Giovanni il Battezzatore ci consentirà infatti di capire il ruolo che tale pratica si prefiggeva all’interno della concezione giudaica del primo secolo dell’era volgare. Analizzeremo, poi, l’evoluzione dello stesso rito cercando di seguire quelle rappresentazioni simboliche sviluppate dai cosiddetti gruppi giudeo-cristiani, tra i secoli II-III, sino ai secoli dell’apogeo (IV e V) e della rispettiva decadenza, tra i secoli VI-VII, quando il rituale cessò di essere parte integrante dell’ortoprassi cristiana.

Addentrarci tra i confini culturali in cui si formarono le prime comunità cristiane significa innanzitutto capire chi erano i primi seguaci di Gesù, quale caratteristica li distingueva (se differenze ce n’erano) dai loro stessi vicini, quali idee svilupparono e, soprattutto, chi erano questi “cristiani”.

Importante in questa sede precisare che Gesù fu un ebreo circonciso, come anche Pietro e Giovanni, insieme ai cosiddetti «dodici», come Stefano e i «sette», Giacomo e gli altri «fratelli». Tutti erano ebrei, come anche l’apostolo Paolo (Cfr.

Lupieri, 2006:7-8, in Filoramo, Menozzi, 2006a). Nessuno di loro si definì mai col termine «cristiano», non solo perché l'aggettivo non era stato ancora "inventato", ma soprattutto, perché ognuno degli appartenenti alla cerchia di Gesù si sentiva, e si riteneva, un ebreo (Pesce-Destro, 2008). Anzi, i primi seguaci di Gesù pensavano probabilmente di essere loro i *veri* ebrei, poiché illuminati dallo Spirito e quindi in grado di comprendere meglio le Scritture a differenza degli "altri" ebrei (Cfr. Theissen, 2000:41-64).

Le discussioni, i problemi, gli intuitti dei primi seguaci di Gesù si comprendono solo a partire dall'ebraismo dell'epoca, cioè di quel giudaismo legato al «Secondo Tempio»¹. Perciò la storia del cristianesimo delle origini, e più specificatamente dei rituali battesimali, non può prescindere da una presentazione sintetica della storia delle idee del giudaismo del Secondo Tempio.

Breve sintesi storica

Nonostante la sua molteplicità interna, al tempo di Gesù, il giudaismo mostrava alcune concezioni e forme espressive fondamentali: il monoteismo e il patto di Dio con Israele, il Tempio e le sinagoghe, il culto sacrificale e, soprattutto, le Scritture connesse alle varie tradizioni – sia scritte che orali – (Theissen, Merz, 2007:164-169). Gesù e i suoi seguaci condivisero tali concezioni e forme espressive del giudaismo, vale a dire ciò che solitamente viene definito *common Judaism* (E.P. Sanders, 1985:397 e ss.).

A partire dal 200 a.C. il giudaismo fu attraversato da una serie di movimenti di rinnovamento che si muovevano, di norma, entro gli orizzonti di queste stesse convinzioni comuni, pur tuttavia, ponendo in questione, sotto vari aspetti, alcune formule significative. Tutti questi movimenti, afferma Theissen, "risalgono in ultima analisi alla sfida mossa al giudaismo dalla cultura ellenistica" (Theissen, Merz, 2007:168).

Su questo punto è importante spendere alcune parole per capire l'impatto della cultura ellenica su quella giudaica.

Possiamo distinguere due fasi principali in cui l'ellenizzazione si trovò a spingere verso i territori della Palestina. Una prima ondata prese corpo grazie alla pressione militare dei conquistatori macedoni, attraverso i quali la cultura greca penetrò fino in Oriente. Nel 332 a.C. Alessandro Magno conquistò la Palestina e il paese si trovò a fare i conti con una potenza superiore sia sul piano militare che su quello economico subendo una forte tendenza all'assimilazione (Cfr. Lupieri, 2006:7-19, in Filoramo, Menozzi, 2006a). Questa prima spinta ristagnò, da un lato, grazie al

¹ Alcuni esponenti della più recente storiografia propongono di chiamare questo periodo come «medio giudaismo» quel sistema culturale giudaico compreso fra il II secolo a.C. e il II secolo d.C. (Cfr. P. Sacchi, «*Il giudaismo del Secondo Tempio*», in Ebraismo, G. Filoramo (a cura di), ed. Laterza, Roma-Bari, 2007).

passaggio del dominio sulla Palestina dai Tolomei ai Seleucidi – a partire dal 200 a.C. –, dall'altro, Roma divenne una potenza “mondiale” con la vittoria su Cartagine – 146 a.C. – indebolendo gli imperi non ancora sotto il suo controllo e favorendo, fra l'altro, la rinascita di tradizioni locali (Theissen, Merz, 2007:170). In reazione alla spinta ellenica crebbero in Palestina vivaci movimenti di resistenza che portarono alla formazione dello stato giudaico indipendente con tratti anti-ellenistici – dal 140 al 63 a.C. circa – (*Ib.*).

In questo periodo di crisi, il giudaismo assunse una nuova conformazione. Le vecchie classi aristocratiche dominanti si spaccarono in partiti rivaleggianti; la ribellione di stampo fondamentalista dei Maccabei portò al potere una nova classe dominante, che si alleò con i resti della vecchia aristocrazia – i Sadducei –, costringendo all'opposizione il movimento religioso dei Farisei e della comunità di Qumran – gli Esseni. Quest'ultimi infatti si separarono dal Tempio sulla base di un proprio calendario e codice di festività, proponendo nuove “concezioni” spirituali radicate comunque all'interno della stessa tradizione giudaica. Una parte di loro si stabilì, nel corso del II secolo a.C., a Qumran, mentre la maggioranza visse dispersa nel Paese. I loro sacerdoti erano Sadociti e trovarono all'interno dei confini della comunità un “Tempio sostitutivo” (Theissen, 2007:93-94). I Sadducei, invece, erano i Sadociti che erano rimasti nel Tempio, e apparivano come i più conservatori fra tutti i tre gruppi. I Farisei, per ultimo, avevano avuto origine a loro volta da una scissione della comunità essenica, accettando il culto tradizionale del Tempio e interpretando la legge secondo un'idea pratica (*Ib.*): erano aperti a nuove idee e furono i principali responsabili dello sviluppo della religione ebraica.

Tutti questi partiti appoggiavano la ribellione dei Maccabei i quali, richiamandosi al loro avo, si definivano Asmonei. Tutti e tre i partiti religiosi continuarono a esistere anche nella fase successiva all'ellenizzazione, dando però un'impronta marcata al giudaismo del tempo di Gesù.

Nel periodo di crisi dell'ellenismo, dai secoli II-I a.C., sembrò che la cultura ellenistica dovesse scomparire dall'Oriente. La situazione però mutò notevolmente con l'intervento dei romani proprio nei territori palestinesi. Nel 63 a.C., Pompeo conquistò la Palestina e il giudaismo perse la propria indipendenza così faticosamente conquistata (Lupieri, 2006:20-30, in Filoramo, Menozzi, 2006a). Anche in questa, che possiamo definire seconda ondata ellenizzante, siamo in grado di constatare che in Palestina il periodo di massimo splendore fu proprio sotto Erode I (37-4 a.C.) (Theissen, Merz, 2007:169). L'ellenizzazione fu imposta da questo sovrano per mezzo della forza militare suscitando forme di reazione da parte delle forze di opposizione. Con i disordini scoppiati dopo la sua morte iniziò un periodo di forte crisi, che culminò con le tre guerre giudaico-romane – rispettivamente negli anni 66-74, 115-117, 132-135 a.C. (Cfr. Jossa, 2001:22-46). Questa volta, diversamente da quanto era accaduto nella prima ondata dell'ellenizzazione, i movimenti di resistenza non ebbero successo. I tentativi di recuperare l'indipendenza politica fallirono con la distruzione del Tempio nel 70 d.C. (Theissen, Merz, 2007:169).

Il movimento di Gesù va quindi collocato agli inizi di questo periodo di crisi. Lo precedono i movimenti messianici di rivolta sorti dopo la morte di Erode I, come quello teocratico radicale e di protesta di Giuda il Galileo, nel periodo di Archelao I, intorno al 6 d.C.

Con Gesù iniziano, o continuano, una serie di movimenti profetici di protesta, ai quali appartiene anche lo stesso Battezzatore (Garro, 2011). Il sogno di questi movimenti – che annunciavano una svolta nella storia in favore di Israele – non si avverò. I romani restarono padroni del Paese. Ma da uno di questi movimenti di protesta sorse il cristianesimo che nel corso di alcuni secoli avrebbe a sua volta conquistato l'Impero romano dal suo interno (Theissen, 2007:169).

Il complesso sistema religioso a cui fanno riferimento i primi seguaci di Gesù è senza alcun dubbio quello appartenente ai giudei, della Terra di Israele, del I sec. (Pesce, Destro, 2005); certamente influenzato da elementi culturali provenienti dal mondo ellenico greco e romano. È importante affermare che la Terra di Israele, nel I secolo d.C., presenta una molteplicità di “giudaismi”, come si riscontra, tra l'altro, nelle produzioni letterarie di Flavio Giuseppe il quale annota e distingue comunità, gruppi e movimenti organizzati secondo tendenze e temi a carattere religioso (Pesce, Destro, 2005:108). Queste differenziazioni, tra comunità e movimenti, ebbero origine sulla base del rapporto che questi stessi gruppi avevano con le maggiori istituzioni religiose ed in particolare col Tempio di Gerusalemme.

Se vogliamo quindi conoscere l'atteggiamento di Gesù, e del suo movimento, rispetto al sistema religioso giudaico del suo tempo è necessario partire da una ricostruzione del modo in cui egli si rapporta col Tempio di Gerusalemme, ma anche con le personalità che guidavano gli “altri” gruppi “rivoluzionari”, come quello venutosi a creare lungo le sponde del Giordano: il movimento carismatico di Giovanni il Battezzatore.

Gesù, il Battezzatore e il rito del battesimo: un *allontanarsi* dal Tempio.

Avvicinarci alla pratica rituale legata al battesimo significa in prima istanza conoscere il connubio che lega la figura di Gesù con quella di Giovanni il Battezzatore. Per capire la complessità antropologica di entrambe le figure bisognerà innanzitutto poterli collocare entro un mondo culturale in cui è in vigore un apparato religioso particolarmente unico, e dove il Tempio di Gerusalemme gioca un ruolo fondamentale.

Per analizzare la prassi battesimale, che contraddistingueva il movimento di Giovanni il Battezzatore, bisognerà capire il ruolo che questa pratica perseguiva all'interno della rigida ortodossia ebraica. Occorre, sin dall'inizio, far presente che, come dato sistemico essenziale della cultura giudaica e di quella ebraico-ellenistica-romana del I secolo a.C., il complesso rituale battesimale praticato e realizzato da Giovanni il Battezzatore non rappresenta alcun principio fondamentale tra le pratiche

consuete dal giudaismo del I secolo (Pesce, Destro, 2005:99), ma un nuovo modo di partecipazione al sistema religioso ebraico.

Per capire la complessità antropologica del rituale battesimale di Giovanni il Battezzatore bisognerà collocare la sua figura entro un mondo in cui vige un altro sistema con cui spesso il rituale entra in forte dialettica, ovvero, quello delle immolazioni².

Per G. Stroumsa, la “fine del sacrificio” è un fenomeno di vasta portata che interessa tutta la cultura tardoantica, soprattutto attorno ai secoli IV-VI d.C.³ (Stroumsa, 2005). Un sistema religioso giudaico senza sacrifici animali si realizza già nel II secolo d.C. con il rabinismo, dove lo studio e la meditazione della Torah costituisce la massima espressione del sistema religioso giudaico, distaccandosi dall’antica e tradizionale vicinanza col Tempio. Infine, già prima dell’inizio dell’era volgare, il giudaismo della diaspora, pur conservando un legame molto forte con il Tempio, attraverso pellegrinaggi periodici a Gerusalemme (Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche*, XVI, 162-163), praticava una religione in cui si faceva per lo più a meno di uccisioni animali (Cfr. Pesca, Destro, 2005:99-101).

In questa sede, pur non entrando nel merito specifico (vista la vastità della bibliografia in merito⁴), una definizione di sacrificio servirà a comprendere al meglio gli aspetti culturali di questa determinata società in cui nacque e si sviluppò il rito del Battezzatore.

Il dibattito scientifico sulla definizione di sacrificio si è protratto dagli ultimi decenni del secolo scorso ad oggi – da W. Robertson Smith a M. Mauss, da H. Humbert a M. Detienne, da J. P. Vernant a V. Valeri – ma una premessa risulta indispensabile: la nozione storico-religiosa, per comprendere i riti sacrificali del mondo antico, non può essere costruita a partire da un presupposto cristiano (Pesce, 2001:130-131). Bisognerà quindi comprendere il sacrificio giudaico attraverso l’esame attento delle categorie che il sistema culturale giudaico ha sviluppato nel corso dei secoli, escludendo ogni riferimento che prende spunto dalla concezione cristiana.

A differenza di Rivière (1997:279-288), V. Valeri ha presentato una definizione del sacrificio che possiamo riassumere nella seguente forma: “il rito del sacrificio comprende i seguenti atti – nel seguente ordine: 1) induzione – l’azione che permette di procurare e preparare la vittima sacrificale; 2) uccisione – solitamente su un altare; 3) rinuncia: ovvero il toglier via alcune parti della vittima per il consumo

² Nonostante le direttrici d’analisi risultano correre separatamente, l’analisi sul rituale sacrificale segue in linea generale i presupposti di Pesca, Destro, 2000; 2005 e Pesca; 2001 nonché gli *input* di studio emersi durante il corso di *Storia del cristianesimo* e *Storia del cristianesimo antico* tenute dal prof. Mauro Pesca presso l’Università di Bologna tra il 2008 e il 2009.

³ Già prima della distruzione del “secondo” Tempio di Gerusalemme, nel 70 d.C., alcune correnti giudaiche, come ad esempio a Qumran, secondo la *Regola della Comunità*, avevano elaborato una religiosità che faceva a meno della pratica dei sacrifici animali (Pesca, Destro, 2005).

⁴ H. Hubert, M. Mauss, 1898; G. Lienhardt, 1961; V. Valeri, 1985; *Id.* 1994: pp. 101-31.

umano; 4) consumo: che include la parte sociale e festiva del rituale, e spesso, la fine dello stesso” (cfr. C. Grottanelli, 1999:11-14).

A questa interessante interpretazione, che gioca sul ruolo e sul potere del sacrificio e che cerca di rispondere alle diverse esigenze di una società, associamo il lavoro sviluppato da M. Douglas (1966) che ha il merito di aver presentato una teoria antropologica sul sacrificio giudaico all’interno della prospettiva *levitica*.

I sacrifici biblici⁵, in sostanza, costituirebbero atti riparatori per “alcune” colpe (minori), e non per quelle gravi o volontarie (M. Douglas, 1966:68; Pesce, Destro, 2001:131-133). In questa prospettiva il sacrificio levitico non ha la funzione di risolvere colpe (o peccati) gravi; per la Douglas, in *Levitico*, “l’atto del sacrificio è una trasformazione da un tipo di esistenza a un altro, più che una vera e propria uccisione” (*Ivi.*: 69). Il sacrificio non si esaurisce nella pura uccisione di un animale, ma come rito tende a produrre modifiche sostanziali nella vita. La vittima, un essere vivente, viene immolata e trasformata in materiale simbolico: “quando bruciata essa muta in fumo per ascendere verso Dio” (*Ivi.*: 68), in altri casi – come ad es. nel rito della “vasca rossa” – essa è trasformata in cenere, un elemento assolutamente essenziale per i processi di decontaminazione dei luoghi sacri. La Douglas, inoltre, si concentra anche sul corpo dell’animale, sulle sue parti interne ed esterne e sul loro uso sull’altare. Così il corpo dell’animale è concepito come un “microcosmo”, giacché gli scrittori di *Levitico* avrebbero elaborato l’anatomia dell’animale come riflesso dell’ordine cosmico voluto da Dio. In particolare, ella mette in luce l’importanza del grasso, che non sarebbe meno rilevante di quello del sangue⁶.

Risulta quindi importante capire come Gesù e Giovanni consideravano gli atti “riparatori” effettuati presso il Tempio – i *qorbanim*, letteralmente: “avvicinamenti” – e come si rapportavano ad essi. A differenza del termine “sacrificio” – derivato dal latino e vettore di una concezione culturale “diversa” da quella giudaica – per riflettere al meglio il pensiero giudaico sarebbe meglio adottare il termine di “avvicinamento” (traduzione corretta del sostantivo *qorban*: “se una persona [...] peccherà contro qualsiasi comandamento del Signore [...] porterà – o avvicinerà – al Signore [...]”, *Lv.* 4, 2-3); l’offerta è avvicinata al Signore in quanto probabilmente è posta sull’altare o approssimata ad esso (Pesce, Destro, 2000).

⁵ Esistono diverse tipologie di sacrifici biblici, anche se qui ci siamo espressi principalmente su quelli animali. In *Levitico* infatti esistono molte altre offerte di altra natura come ad es.: cereali, prodotti alimentari in generale, liquidi, ecc. non possiamo quindi dimenticare che molte di queste offerte possono anche compensare quelle di tipo animale (cfr. M. Pesce, A. Destro, 2005:107).

⁶ Per comprendere in che modo i sacrifici levitici espiino i peccati, la Douglas fa ricorso ad un’interpretazione molto complessa del sacrificio antico. Secondo lei, in quasi tutti i sistemi religiosi, il sacrificio ha una connessione inscindibile con il mondo degli oracoli. Solo dopo il responso oracolare, si sapeva quale “tipologia” di sacrificio si doveva offrire per porre rimedio alla sventura. Per la Douglas, il *Levitico*, invece, scinde il sacrificio dal responso degli oracoli, i quali furono vietati a un certo punto dalla classe sacerdotale giudaica (Cfr. M. Douglas, 1966:123).

Fra tutti i tipi di sacrificio elencati da *Levitico*⁷ è principalmente uno che ha a che fare con i peccati in quanto tali: l'*Hatta't*. Occorre però ricordare che nei capitoli 1-7 di *Levitico* appaiono i seguenti tipi di sacrifici: *'olà* – olocausto; *qorban minhà* – offerta di cereali; *hatta't* – offerta per il peccato; *'asam* – offerta per la colpa; *sélamim* – immolazione di comunione o di pace. Nei capp. 12-15 appaiono, invece, sacrifici che hanno la funzione di purificare chi ha subito contaminazioni corporee (Pesce-Destro, 2005:110). Gli specialisti contemporanei sostengono che il rito immolatorio giudaico chiamato *hatta't* abbia per scopo la purificazione dei luoghi santi, come ad es. il Tempio, e non l'offerente. Per la Douglas il sacrificio del peccato – appunto l'*hatta't* – non serviva ad espiare i peccati volontari: ma solo quelli involontari (Douglas, 1999:123-126). Per J. Milgrom *hatta't* è essenzialmente un rito di stampo “purificatore” che ha come scopo la decontaminazione dei luoghi santi e del Tempio e non dell'offerente (J. Milgrom, 1991:254-256, più in generale 253-292). Per le trasgressioni volontarie quindi non erano previsti dei sacrifici⁸, il colpevole doveva essere sottoposto direttamente alle norme previste dalla legge civile (Cfr. Pesce-Destro, 2005:111).

Nessuna di queste pratiche levitiche prescrive pratiche d'abluzione per il risanamento dei propri peccati.

Basandoci su quanto detto prima, riguardo ai sistemi sacrificali giudaici, un rito di particolare interesse potrebbe aiutarci a capire meglio lo sfondo culturale e religioso in cui va collocata la pratica del battesimo. Si tratta di un rito che si svolgeva una volta all'anno, il 10 del mese di Tishri, e aveva per scopo la cancellazione di tutti i peccati del popolo giudaico: il rito dello *Yom ha-kippurim* o Giorno dell'espiazione⁹.

⁷ Sul *Levitico* si veda soprattutto J. Milgrom (1991), ma anche Douglas (1966), Pesce-Destro (2005).

⁸ Per quanto concerne la distinzione tra colpe *volontarie* e colpe *involontarie* mi richiamo a *Lv.* 4,1; 4,13; 4,22; 4,27; 5,17. Ai fini della discussione va ricordato che lo scopo del rito del sacrificio è il recupero di uno stato perduto, la conquista di una salvezza, l'ottenimento di un perdono. A questo punto il risultato dell'effetto del rituale ricade sull'intera comunità, in termini di cancellazione di colpe o purificazione dei luoghi. La differenza tra volontario e involontario può essere ambigua. L'atto volontario sembra comunque essere perseguito secondo norma di legge, ma chi attua una colpa involontaria può trovarsi di fronte a due tipi di effetti. Il primo in cui abbiamo una persona che attua un'azione contraria alla norma, ma compie la trasgressione senza accorgersene. In un secondo caso la persona compie intenzionalmente un atto senza sapere che esiste una norma che lo vieta. Esistono poi casi in cui *Levitico* prevede immolazioni per trasgressioni volontarie: quando cioè la legge levitica obbliga il colpevole a una confessione solenne e pubblica della propria colpa. Così tramite la confessione pubblica, la trasgressione cambia di natura, da *volontaria* diventa *involontaria*, in quanto il colpevole non vorrebbe più averla commessa. Solo a questo punto l'offerta può essere immolata per cancellare la trasgressione volontaria (Cfr. Pesce-Destro, 2005:109-111).

⁹ La presentazione del rito dello *Yom Ha-Kippur* prende corpo principalmente dal corso di Storia del Cristianesimo Antico, indetto dal Prof. Mauro Pesce, presso l'Università di Bologna nel 2006. È solo a partire dall'analisi interpretativa del rito che possiamo capire la relazione che lega la figura di Giovanni il Battezzatore (e quindi del rituale battesimale) con Gesù e il Tempio (Cfr. Garro, 2011:141-148). Sul rituale dello *Yom Ha-Kippurim* si veda Pesce-Destro, 2000; Pesce, 2001; Pesce-Destro 2005:112-122.

Nel procedimento di *Yom Ha-Kippurim* erano presenti diversi animali che venivano sacrificati sull'altare del Tempio di Gerusalemme, ma non solo: si esponevano – (forse) a voce alta – tutti i peccati del popolo giudaico – ognuno per quanto riguarda il proprio –. In questo caso si trattava di quei peccati *intenzionali* e *volontari* che confessati pubblicamente, imponendo le mani sugli animali destinati al processo rituale, diventavano involontari. Entro questo percorso rituale si svolgeva il rito dei due capri: l'uno veniva ucciso nel Tempio, e il suo sangue cosparsa sull'altare per la purificazione dello stesso (Cfr. *Lv.* 17,11), l'altro, invece, carico dei peccati del popolo, non veniva sacrificato, ma condotto vivo nel deserto e lasciato libero dove, secondo la tradizione, sarebbe stato ucciso da un essere demoniaco, Azazel (Cfr. Pesce-Destro, 2000:45-76).

La norma sviluppata dal *Levitico*, per quanto concerne il rito dello *Yom Ha-Kippur*, doveva reggere la base liturgica del Tempio che riguardava il problema della “volontarietà” o “involontarietà” dei peccati.

Diverse opinioni su questo punto però risultano divergenti. Mentre Levine (1989:99) sostiene che, nel testo di *Levitico*, lo scopo di *Yom Ha-Kippur* fosse quello di allontanare ogni impurità dal santuario (perché se impuro avrebbe impedito la presenza di Dio) – e quindi non avrebbe come scopo la cancellazione dei peccati morali o volontari – Milgrom, al contrario, pone in evidenza il fatto che i peccati volontari fossero cancellati attraverso il rituale del capro inviato nel deserto (Milgrom, 1991). Tali differenze, tra Milgrom e Lavine, si complicano ancora di più con la spiegazione che propone Mary Douglas (1999:125) che tuttavia non sembra affatto convincente. La Douglas afferma che i peccati volontari sono invece gli unici tipi di peccati che richiedono processi sacrificali (*Ivi.*: 127).

A questo punto tra le tesi che sviluppano al meglio l'interpretazione sul rito del Giorno dell'Espiazione è senza alcun dubbio Milgrom che propone risposte davvero esaurienti. Egli ci aiuta a capire che i riti di purificazione nel santuario servono per il Tempio e non per il popolo. Tuttavia, partendo da quest'ultimo dato, cioè che il santuario è contaminato dalle impurità del popolo, possiamo dedurre che il Tempio, consacrato dal rito dello *Yom Ha-Kippur*, ha la facoltà di estendere la purità al popolo intero. Questa spiegazione però potrebbe anche essere valida per quanto concerne il capro emissario spinto nel deserto, che, quindi, potrebbe portare via con sé i peccati del popolo (J. Milgrom, 1991:1056).

Notiamo che il problema è di una complessità impressionante, tanto che Milgrom cerca di ricostruire il significato attraverso tre ipotesi: la purificazione del popolo (a) potrebbe essere stata compiuta dal rito praticato nel Tempio, oppure (b) potrebbe essere stata svolta attraverso il capro inviato nel deserto (che porta con sé i peccati del popolo), o ancora (c) potrebbe essere stata esercitata dall'autoumiliazione del popolo, divenendo una sorta di “auto-purificazione” (Cfr. Pesce-Destro, 2005:115).

Come nella breve premessa storica, per ampliare maggiormente lo sguardo sui diversi sistemi giudaici, al di fuori del Tempio, possiamo prendere in considerazione

la comunità di Qumran che pare avesse elaborato un modo abbastanza diverso di praticare il rito dello *Yom Ha-Kippur* rispetto a quello che si svolgeva nel Tempio. I testi degli esseni ci fanno capire che, attraverso la *Regola della Comunità*, la concezione sacrificale è spostata su un altro aspetto: la santificazione dello *spirito* (1QS III, 3-9). A Qumran, infatti, la osservanza non poteva mai avvenire tramite il rapporto diretto col Tempio, o col rituale praticato all'interno, e risulta fondamentale spostare l'accento sulla funzione dello Spirito.

È in questa problematicità, e almeno parziale allontanamento dal Tempio, che va collocata la pratica dell'immersione – *baptismos* – di Giovanni il Battezzatore. Egli è per noi una figura di particolare interesse: oltre ad essere un leader religioso, cui tutti accorrevano, predica la remissione dei peccati attraverso un procedimento che si concludeva con l'immersione in acqua, come ci attestano i Vangeli e le notizie frammentate di Flavio Giuseppe:

«Giovanni era un uomo buono che chiedeva ai Giudei di convenire all'immersione – *baptismos* – praticando la virtù e comportandosi con giustizia nei rapporti reciproci e con pietà nei rapporti con Dio. In questo modo, riteneva che l'immersione – *baptismos* – fosse accettata da Dio non in quanto operasse il perdono delle trasgressioni, ma per la purità del corpo nella misura in cui l'anima era già stata purificata prima della pratica della giustizia» (*Antichità Giudaiche*, XVIII, 117).

Senza entrare nel merito della figura di Giovanni all'interno delle tradizioni sinottiche (Lupieri, 1998b) va sottolineato che i dati provenienti dal testo di Flavio Giuseppe se messi a confronto con quelli che emergono dai Vangeli ci permettono di ricostruire in modo storico e attendibile la prassi del Battezzatore.

Il Battezzatore predicava la remissione dei peccati (Cfr. *Mc.* 1, 4-5 etc.; *Mt.* 3,5 etc.; *Lc.* 3,33 etc.; *At.* 2, 38 etc.) e questo implicava necessariamente una critica verso il rito dello *Yom Ha-Kippur*. Egli faceva eseguire atti “riparatori di giustizia”: il perdono dei peccati, da parte di Dio, avveniva dopo aver purificato l'anima – ritornando o convertendosi alla Legge di Mosè – e, secondo l'idea di Flavio Giuseppe, solo in un secondo momento, dopo aver confessato (forse pubblicamente i propri peccati – rendendoli involontari grazie all'auto-umiliazione come accade per il rito dello *Yom Ha-Kippur*) il neofita diventava giusto agli occhi di Dio. Ora, e solo ora, il corpo poteva essere purificato attraverso l'immersione in acqua, riacquistando così la purità perduta.

Giovanni il Battezzatore entrava in una profonda dialettica con le istituzioni del tempo e con il rituale dello *Yom Ha-Kippur*; soprattutto per quanto concerne gli scopi che il rito del battesimo proponeva, intaccando, con tutta probabilità, il prestigio della stessa classe sacerdotale¹⁰. Giovanni, in relazione al perdono dei peccati

¹⁰ Questa tesi è in contrasto con quella sviluppata da J. E. Taylor (1997:29-30). Nel suo lavoro Taylor sostiene la tesi per cui Giovanni non ha bisogno di sostenere un'idea contro il Tempio di Gerusalemme perché: “He endorsed the primacy of dependence and righteousness over sacrificing in regard to

volontari, crea un'alternativa al rito di *Yom Ha-Kippur*, il rito del suo battesimo. Questo non significa che il Battezzatore fosse contro la Legge mosaica; egli, come accade nella comunità di Qumran, costituiva una delle varie manifestazioni di disagio su alcuni dati emici che riguardavano il peccato (in quante tale), i processi rituali nel Tempio e la casta sacerdotale li insediata. E forse, più in generale, con la città oramai invasa da forme culturali derivate dall'ellenismo romano.

Il battesimo di Giovanni entra, così, in rapporto polemico con il rito del Tempio. Egli cerca di operare la remissione delle trasgressioni (o dei peccati) come un'autorità religiosa indipendente dalle istituzioni del Tempio di Gerusalemme. Giovanni, col suo battesimo, istituisce un rito nuovo, crea spazi autonomi e si tiene lontano dalle istituzioni.

In sintesi, il rito del Battezzatore ha per scopo la remissione dei peccati – del resto le testimonianze non mancano (Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche*, XVIII, 117; Mc. 1,4; Lc. 3,4). Il problema centrale qui è il seguente: interpretare la pratica dell'immersione di Giovanni.

L'intero processo, all'interno della prospettiva escatologica del medio-giudaismo (J. D. Crossan, 1992; Pesce, Destro, 2000), aveva lo scopo di porre in uno stato di purità completa e di obbedienza rigorosa alla Torah il popolo d'Israele. Essa doveva passare attraverso un *iter* di azioni che possiamo definire di "pentimento": 1) riconoscimento interiore dei peccati; 2) probabile confessione pubblica dei medesimi (Mt. 3,6); 3) conversione interiore, con rispettivo ritorno alle Legge mosaica – *Ant.* XVIII, 117: "chiedeva ai giudei di convenire all'immersione (*baptismos*) praticando la virtù e comportandosi con giustizia nei rapporti con gli altri e con Dio" –; 4) un insieme di atti di "giustizia sociale" (cfr. *Ant.* XVIII, 117; Lc. 3, 10-14); e infine, dopo aver praticato la Legge in modo rigoroso 5) l'immersione completa in acqua (Pesce, Destro, 2000:47-51).

Di certo la conversione interiore, la confessione pubblica e la riparazione di questi ultimi tramite atti di giustizia (le azioni che abbiamo numerato dal numero 1 al 4) – condizioni che abbiamo già notato all'interno del rito dello *Yom Ha-Kippur* e che rientrano a pieno titolo nell'insieme di quei tratti culturali del giudaismo del primo secolo, e che solo grazie a essi possiamo comprendere – ponevano l'individuo in uno stato di purità ma solo per quanto concerne l'anima (*Ant.* XVIII, 117: "nella misura in cui l'anima era già stata purificata prima della pratica della giustizia").

La pratica dell'immersione – *baptismos* – serviva così ad eliminare le ultime contaminazioni che il peccato aveva lasciato sul corpo (*Ant.* XVIII, 117: "in questo modo riteneva che l'immersione (*baptismos*) fosse accettata da Dio non in quanto operasse il perdono delle trasgressioni, ma per la purità del corpo..."). Del resto

atonement and forgiveness. Jesus himself in The Marc tradition advises a healed leper to go to the temple and do everything in accordance with the Law (Mc. 1,40-45; Mt. 8, 1-4; Lc. 5, 12-16). John too many have asked his disciples to act according the Law in regard to the temple". Tuttavia, come abbiamo sostenuto in questa tesi, le immolazioni animali che si attuano per la purificazione della lebbra non hanno nulla a che fare con i peccati volontari.

l'idea della contaminazione corporea come parte integrante del peccato si trova già nelle fonti di Qumran (Cfr. 1QS VI, VI, 20).

In sostanza, Giovanni costituisce un nucleo di persone fedeli alla Torah che si mantengono in un continuo stato di purità (per la fine imminente dei tempi?). Egli non era contrario al Tempio, anzi rispettava rigorosamente le norme di purità rituale sviluppate dalle stesse istituzioni¹¹ (cfr. Lupieri, 1985:15-43).

Il perdono dei peccati in virtù del battesimo è un atto di sfiducia contro il Tempio, come luogo che non produce più il perdono dei peccati, sia attraverso i singoli sacrifici, sia attraverso i riti del giorno dell'espiazione (Cfr. Theissen, Merz, 2007:264). Alla base c'è, anche se non espressa in termini plateali, la seguente idea: chi cerca il perdono dei peccati nel battesimo non può considerare efficace il culto del Tempio nella sua forma.

La svolta epocale dalla figura del Battezzatore è contrassegnata dalla nascente religione cristiana che lo indica come il più grande tra tutti i nati da donna (Mt. 11,11; Lc. 7,28), ma il più piccolo nel regno di Dio; facendo della sua predicazione l'archetipo principale dell'annuncio dell'avvento di uno "più forte", o di un "veniente", del quale egli non è degno di slegare i sandali e che avrebbe portato con sé il giudizio finale mediante lo Spirito e il fuoco: producendo, in qualche modo, la salvezza per il popolo d'Israele (Cfr. Theissen, 2004:96). È possibile ritenere che lo stesso Gesù si sia identificato con la figura del mediatore annunciato dal Battezzatore. Egli, a differenza di Gesù, si presenta come un personaggio di stampo ascetico, nella scelta delle vesti – di peli di cammello, Mc. 1,6 –, del cibo – cavallette e miele selvatico, M. 1,6 – e nel luogo – soggiorna nel deserto, secondo Is. 40,3 –. L'ascesi è parte integrante del suo messaggio e non può che indicare una profonda critica alla società del suo tempo (cfr. J. E. Taylor, 1997:201-209) almeno per due punti.

In *primis* essendo il giudaismo contaminato, il Battezzatore accetta solo ciò che proviene direttamente da Dio – miele selvatico; peli di cammello, cavallette, acqua del Giordano – facendoci notare come egli non infranse mai le norme di osservanza mosaica (giacché tutto proviene da Dio, nulla è impuro).

La seconda istanza ci proviene direttamente dal rito battesimale che viene effettuato senza sacrifici espiatori e lontano dal Tempio di Gerusalemme – nel fiume – senza alcun controllo della casta sacerdotale. Questo comportò una maggiore partecipazione di persone che prendevano parte alla "salvezza", anche perché essa ora si trovava alla portata di tutti – senza spendere denari per acquistare le offerte per il Tempio, la cui purità era garantita dagli stessi sacerdoti che le vendevano, e senza alcun bisogno di pratiche purificatorie richieste per poter accedere al Tempio stesso, e non solo: il rito rendeva superflui e inutili i sacrifici, i sacerdoti e l'esistenza stessa del Tempio.

¹¹ Inoltre, e forse non sarà un caso, nel rito dello *Yom Ha-Kippur* non è presente alcun specifico rituale di purificazione per il corpo, rituale promosso da Giovanni che, in netta contrapposizione a Gesù, non accenna mai all'idea di una purificazione del Tempio di Gerusalemme.

Queste due concezioni, che è possibile detrarre dalle notizie che le fonti ci hanno lasciato, sono pericolose, almeno per chi avesse il coraggio di sostenerle in pubblico.

Giovanni non scava una vasca per le immersioni battesimali, ma sceglie il Giordano allontanandosi da Gerusalemme. Inoltre, solo se Giovanni operava sulla sponda orientale del Giordano, dunque in Perea, poteva essere arrestato da Erode Antipa, poiché solo in quella regione quest'ultimo aveva poteri giurisdizionali¹² (Lupieri, 2006:49).

In questo luogo transitava un'antica strada commerciale che raggiungeva, da Gerusalemme, i territori ad oriente del Giordano, passando per le terre di Gerico. Da qui, dato il grande traffico di persone e merci, sia a guado che su barche, "Giovanni poteva inveire con forza contro gli ebrei che sorprendevo impegnati nel giorno di sabato nei loro viaggi commerciali, contro i doganieri che pretendevano al passaggio del confine più di quanto era loro dovuto o contro i soldati avidi di accrescere le loro fortune personali con azioni militari nel territorio vicino" (Lc. 3, 10-14).

L'accusa di Giovanni non risparmiò davvero nessuno: attaccò apertamente il proprio sovrano Erode Antipa, reo di aver sposato una parente in violazione delle leggi della Torah (procurandogli la condanna a morte) (Cfr. Giuseppe Flavio, XVIII, 17; Mc. 6,17; Mt. 14, 3-2; Lc. 3, 19-20) e definì i propri contemporanei religiosi "razza di vipere" (Mt. 3, 7-9; Lc. 3, 7-8), se non si fossero convertiti in tempo.

Dunque Giovanni fu il primo a proporre un allontanamento dalla classe sacerdotale che amministrava i rituali nel Tempio: il primo cioè a trasformare la frequente pratica dei riti di purificazione, condotti in maniera *istituzionale* dal Tempio, in un vero e proprio atto di conversione interiore. Ed è dal Battezzatore che i discepoli di Gesù, e forse il loro stesso maestro (Gv. 3, 25-26; 4, 1-3), devono aver ripreso la pratica del battezzare – data l'assenza, come visto, di altri riferimenti relativi all'introduzione di questo rituale –, che si trasformerà agli albori della cristianità non più in un bagno di purificazione rituale ma in un *essere battezzati* (1Cor. 6, 11; Rm. 6, 3; etc.) *da parte di altri cristiani* (1Cor. 1, 14-16; At. 8, 38; 10, 48, etc.) per entrare a far parte della comunità dei fedeli.

L'inizio dell'attività di Gesù è inscindibilmente connessa con la partecipazione attiva al battesimo di Giovanni (Mc. 1, 9; Mt. 3, 13; Lc. 3, 21)¹³. In tal senso, ad esempio, il racconto marciano, sulla vocazione dei primi discepoli di Gesù (Mc. 1, 16 ss.), descrive una situazione piuttosto sfuggente rispetto a quella dei primi capitoli del Vangelo di Giovanni. Lo stesso Marco afferma che: "Dopo che Giovanni

¹² Altre memorie, soprattutto derivanti dalla tradizione *bizantina*, come vedremo, lo ubicano anche a Enon, presso Salim (secondo Gv. 3,23).

¹³ Giovanni, l'evangelista, pur conoscendo i dati evangelici del battesimo di Gesù nel Giordano, provenienti dai sinottici, omette lo svolgimento della scena ricordando l'avvenimento sotto altra forma tipica dei racconti giovannei Gv. 1, 29-34 (Sui racconti sinottici del battesimo di Gesù è stato osservato: "La tradition évangélique a bien compris et mis en lumière la densité théologique de cet épisode qui marque le début de la mission de Jésus, mais elle l'a fait selon des orientations différentes, délicates à préciser", P. Benoit - M. É. Boismard, 1977:79)

fu messo in prigione, Gesù si recò in Galilea a predicare il Vangelo” (Mc. 1, 14). Probabilmente alcuni seguaci di Giovanni il Battezzatore si unirono a Gesù: Andrea e Pietro, Giovanni Zebedeo – e forse anche il fratello Giacomo –, Filippo e Natanaele rappresentano solo alcuni degli esponenti facenti parte la cerchia del Battezzatore che passati tra le fila del movimento del Nazareno (Gv. 4, 1) continuano a praticare il rituale nella Giudea (Gv. 4, 3) con una certa concorrenza rispetto ai discepoli dello stesso Battezzatore, benché, l’evangelista sottolinei: “non fosse Gesù in persona che battezzava, ma i suoi discepoli” (Gv. 4, 2).

Gesù, battezzato da Giovanni, dovette ammettere formalmente la “forza” del battesimo del Battezzatore e un tale riconoscimento non poté rimanere un dato isolato (Mt. 9, 14; 11, 7; 11, 11; 14, 2; 16, 14; 17, 13; 21, 26; Mc. 6, 14; 6, 16; 8, 28; 11, 32; Lc. 3, 15; 7, 28; 7, 29; 9, 7; 9, 9; 9, 19; 20, 6), o senza conseguenza, per le prime comunità cristiane che dovettero stabilire un rapporto particolare con lo stesso rituale sin dagli albori.

Il peso del battesimo ricevuto da Gesù nel Giordano, e forse anche l’inizio della sua predicazione itinerante (Garro, 2011) strettamente legata alla figura di Giovanni il Battezzatore, non poté essere cancellato dalla storiografia cristiana¹⁴ ma fu rivalutato entro nuove prospettive culturali che entrarono a far parte di quel corollario di pratiche da cui il cristianesimo delle origini trasse vocazione. Se però il battesimo di Giovanni fu riconosciuto dallo stesso Gesù, ciò significò, per gli autori che ne tramandarono la testimonianza, riconoscerne l’istituzione dello stesso in chiave cristiana (Ferguson, 2009:201-320).

Il battesimo in epoca protocristiana e i suoi sviluppi

Per spiegare la nascita di questa particolare pratica all’interno della prassi giudeo-cristiana bisognerebbe postulare o trovare un ordine, un incarico, un comando di Gesù che dovrebbe riguardare l’invito a sostenere il rito.

Tutta la tradizione patristica che discute dell’istituto battesimale cristiano inquadra il rituale entro una *predizione* fatta dal Battezzatore, e riportata da tutti gli

¹⁴ Se tale fortuna ha fatto sì che Giovanni venisse ricordato all’interno del “canone cristiano” di certo la sua “imbarazzante” figura, all’interno dei Vangeli, ha subito profondi rifacimenti legati al destino delle eresie del passato. Nella corrente gnostica, ad es., egli fu considerato un’entità psichica di cui la “domanda dal carcere” mostra l’ignoranza e l’appartenenza al mondo del demiurgo (Lupieri, 1984:165-199). Considerato egli stesso, e non Antipa, “una canna sbattuta dal vento”, avrebbe partecipato ora alla conoscenza – riconoscendo Gesù nel battesimo – ora all’ignoranza – così da inviare i discepoli con la famosa domanda dal carcere (Epifanio, *Panarion haeresia*, 26, 6, 3 ss. è ipotesi diffusa, ripresa anche da ortodossi come Tertulliano – *adv. Iud.* 8, 14; *adv. Marc.* 4, 18, 4; *De bapt.* 10, 5; *De Orat.* 1, 3 – o da Clemente *exc. Theod.* 5, 2, che Giovanni abbia perduto lo Spirito al momento del Battesimo, quando questo sarebbe confluito in Gesù Cfr. Lupieri, 1986:252). Vagliato negativamente anche dai manichei, la sua negatività emerge anche nel Medioevo cristiano fra alcuni gruppi catari (Cfr. Lupieri, 1988:188).

evangelisti, che indica un battesimo “più potente ed efficace” per mano di un *veniente* (Cfr. *Mt.* 3, 11; *Mc.* 1, 7-8; *Lc.* 3, 16; *Gv.* 1, 33). In questa prospettiva il Battezzatore è inserito all’interno di una linea interpretativa che lo apostrofa come il precursore di uno più forte di lui (Lupieri, 1988a:68-79, 160-163; 1988b:64). È solo *Mt.* 28, 19 che, attraverso le parole del Risorto, ci ravvisa che i discepoli andarono: “dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato”. Il problema di questa pericope, già nota agli studiosi, è che non avendo paralleli coi sinottici diretti si configura o come un’interpolazione tarda (Cfr. F.C. Conybeare, 1901:275-278, Luz Ulrich, 2013), oppure inserita nel momento in cui avveniva la redazione dello stesso Vangelo, suggerendo quindi una datazione al quanto tarda rispetto alla vita di Gesù, visto anche il forte richiamo alla formula trinitaria (o triadica) ivi presente (Cfr. E. Riggenbach, 1903; K. Kertelge, 1972:29-40; Luz Ulrich, 2013).

È stato Matteo il primo a considerare l’invito alla missione con l’invito a battezzare fondando la sua interpretazione sul convincimento che il battesimo sia prescritto alla Chiesa dal Risorto e che non ci possa essere alcuna missione senza battesimo (G. Barth, 1987:20) riprendendo quella formula già in uso nelle comunità giudeo-cristiane della fine degli anni 90 d.C.¹⁵

Poiché la nascita del rituale, all’interno della concezione delle prime comunità cristiane, non può essere spiegata con l’invito a battezzare tramandato da Matteo, è possibile ipotizzare che sia stato proprio il battesimo di Gesù ad opera di Giovanni a fondare la lunga prassi battesimale del cristianesimo nascente.

Abbiamo già accennato al fatto che, mentre i Sinottici parlano dell’attività di Gesù come espressamente evangelizzante (Cfr. *Mt.* 10, 5-42; *Mc.* 6, 7-13; *Lc.* 9, 1-6; 10, 1-16) Giovanni, l’evangelista, dichiara esplicitamente che Gesù, o i suoi, battezzano (*Gv.* 3, 22; 4, 2). Questo fatto dovette provocare un senso di sospetto tra i discepoli del Battezzatore (il quale sembra avere qualche dubbio sulla figura di Gesù con la famosa domanda posta dal carcere *Mt.* 11, 3-4).

L’analisi sul rituale del Battezzatore mostra come, sin dalla sua nascita, esso non sia inteso come conferimento del battesimo cristiano e nemmeno come modello di culto, già in Marco (1, 10 ss.) si menziona l’atto battesimale come premessa per affermare la natura cristologica di Gesù, sia come Messia che come Figlio di Dio attraverso la discesa dello Spirito Santo. Lo stesso Luca (3, 21) fa apparire l’atto all’interno di un discorso secondario lasciando spazio alle circostanze in cui avviene la rivelazione cristologica spostando l’attenzione sull’atteggiamento di preghiera in cui si trova Gesù subito dopo il battesimo. Addirittura, in Giovanni il battesimo di Gesù non viene nemmeno citato. Similmente, in Giustino (*Dialogo con Trifone* 88, 3) l’atto battesimale è menzionato come una situazione secondaria (tantoché in 88, 4

¹⁵ Basti pensare che già la *Didachè* (7, 1.3) possiede una formula triadica dello stesso tipo,

Giustino afferma che Gesù non aveva nemmeno bisogno di farsi battezzare e né di ricevere lo Spirito).

Osservando la tradizione da Marco fino a Giustino, afferma Braun (H. Braun, 1953:39-43), si nota una graduale perdita di importanza del battesimo di Gesù, e sembra, addirittura, che esso fu percepito come un fatto imbarazzante (*Ib.*: 39).

È solo a partire dal II secolo che il battesimo di Gesù, nel Giordano, ad opera del Battezzatore fu rivalutato e divenne fondante per le prime comunità cristiane. Ad esempio, in Ignazio (*Eph.* 18, 2) il battesimo di Gesù Cristo assume una formula nuova: esso servì per santificare l'acqua, usata per il rituale, che ora tutti i cristiani possono utilizzare. Tale pensiero, ripreso in Clemente di Alessandria (*Eclogae prophetae*, 7, 1) e in Tertulliano, sottolinea il fatto che è lo stesso Gesù, con lo Spirito, a discendere nell'acqua battesimale, per santificarla e per esser pronta e destinata all'utilizzo rituale (Tertulliano, *Bapt.* 8; *adv. Iud.* 8,14). Ma questa non è che un'interpretazione posteriore del battesimo di Gesù nel Giordano, che può esser con tutta probabilità fatta risalire all'epoca neotestamentaria.

Il sorgere della pratica battesimale cristiana va dunque spiegato alla luce degli eventi che i primi discepoli vissero quando si trovarono a ripensare il battesimo di Giovanni il Battezzatore includendo però importanti modifiche teologiche.

Gli *Atti* ci riferiscono che Pietro esorta a farsi battezzare nel nome di Gesù Cristo per la remissione dei peccati (Cfr. *At.* 2,38). Come si evince dagli stessi *Atti* sembra ancora molto forte la presenza della setta del Battezzatore che amministra il rito nel nome di Giovanni (il Battezzatore), tanto che lo stesso Paolo è costretto ad impartirlo “nuovamente” ai discepoli di Efeso (Cfr. *At.* 19, 3-4). Ed è nella stessa lettera agli efesini che Paolo sottolinea il fatto che vi è “un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo” (*Ef.* 4,5). Non solo, in *1Cor.* 1, 11-17, mentre si sta occupando delle divisioni sorte a Corinto tra i discepoli di Apollo, Cefa egli chiede: “Forse Paolo è stato crocifisso per voi, o è nel nome di Paolo che siete stati battezzati?” (1,13).

È ipotizzabile che la formula “battezzare nel nome di” sia in qualche modo un riflesso di quella netta distinzione tra i seguaci del Battezzatore e quelli di Gesù, anche perché sia negli *Atti* che nelle prime comunità di Paolo la pratica sembra essere già largamente diffusa. Certo, è possibile che la formula non fosse utilizzata in maniera omogenea ma ciò non toglie che già il primo stadio letterario del primo cristianesimo avesse una formula battesimale ampiamente diffusa fin dalla morte di Gesù. La formula, “nel nome di Gesù”, con tutta probabilità, era utilizzata durante la somministrazione del battesimo al neofita (*Didachè* 7, 3; Giustino, *Apol.* 1, 61, 10 ss.; *1 Cor.* 1, 13-15) ed indica l'esito dell'essere battezzato, cioè l'appartenenza alla comunità di Gesù (W. Heitmüller, 1913:118; Cfr. Taylor, 1997; Cfr. Ferguson, 2009) e non a quella del Battezzatore (Cfr. *At.* 19, 1-6). Non è facile capire se la formula “nel nome di Gesù” qualifica l'atto battesimale come battesimo cristiano o se invece deve

essere intesa come una pratica distinta da altri bagni di immersione religiosa¹⁶ al fine di affermare una certa differenza che possa prendere le distanze dal rituale del Battezzatore, da cui lo stesso battesimo cristiano era sorto.

Sembra che il passaggio successivo debba essere affidato alla tradizione a cui è legato il versetto 11, 16 di *Atti* in cui: “Giovanni ha battezzato con acqua, voi sarete battezzati in Spirito Santo”. Questa pericope inserita nel discorso di Pietro spiega perché il battesimo (con acqua) doveva essere corrisposto a Cornelio e alla sua famiglia: poiché essi hanno già ricevuto lo Spirito Santo (e parlavano molte lingue Cfr. *At.* 10, 44 e ss.). Battesimo e dono dello Spirito sono strettamente connessi nella pratica “giudeo-cristiana” a differenza di quello impartito da Giovanni il Battezzatore. Certamente, la ricezione dello Spirito di Cornelio resta un caso singolare, non si capisce come mai sia avvenuta prima del battesimo stesso, visto che Pietro in *At.* 2,38 promette “a chi si battezza” di ricevere subito dopo lo Spirito: “Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei peccati; dopo riceverete lo Spirito”. La promessa dello Spirito qui appare come una conseguenza alla conversione e al battesimo. Caso che ricompare in Paolo (*At.* 19, 1-6) quando incontra alcuni “discepoli” e chiede loro se hanno ricevuto lo Spirito. Alla risposta negativa egli chiede di nuovo “in che cosa” sono stati battezzati e quando loro rispondono di aver ricevuto solo il battesimo di Giovanni vengono battezzati per la seconda volta e: “subito scese su di loro lo Spirito santo e parlavano in lingue e profetavano” (*At.* 19, 6). Ancora una volta il dono dello Spirito viene legato al battesimo che assume un segno distintivo dell’attività missionaria dei primi giudeo-cristiani (Cfr. Barth 1988:75-91).

Con il dono dello Spirito, durante l’atto battesimale, si configura, per la giovane comunità giudeo-cristiana, una presa di distanza netta dal rituale del Battezzatore spostando l’accento sul nome di Gesù. Lo Spirito, come abbiamo potuto constatare, è la conseguenza della buona riuscita del battesimo. Questo è dimostrato in maniera circostanziata dal racconto del battesimo dell’eunuco etiope in *At.* 8, 36-39 quando appunto l’eunuco commosso dal discorso sul servo sofferente chiede a Filippo: “Ecco, qui c’è acqua; che cosa mi impedisce di essere battezzato?”, allora “fece fermare il carro e discesero tutti e due nell’acqua, Filippo e l’eunuco, ed egli lo battezzò”, quando furono usciti dall’acqua lo Spirito discese.

Le prime notizie certe sull’organizzazione e la preparazione battesimale provengono dall’Africa, con Tertulliano, e da Roma, con la *Traditio Apostolica*.

¹⁶ Sinteticamente possiamo accennare a tre “altri” importanti rituali d’abluzione che si svolgevano in ambiente giudaico: il “bagno” dei Proseliti (Cfr. V. Iacono, *Il battesimo nella dottrina di San Paolo*, Roma, 1935:126) per mano della corrente hillelita che giustifica la prassi richiamandosi all’immersione nel mare ad opera di Mosè (*Esodo* 13, 21) e a cui fa riferimento Paolo (*1Cor.* 10, 1-2), il “bagno” degli esseni che privati dal contatto coi pagani facevano continue abluzioni in “acqua corrente” per mantenersi in un continuo stato di purità (*Didachè*) e il “bagno” dei Mandeï (Cfr. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig, 1929) che si richiamano al rito del Battezzatore (Lupieri, 1988a).

Molte volte Tertulliano, in riferimento al battesimo, usa la famosa metafora di un soldato dell'esercito imperiale che fa il suo giuramento militare (*Ad. mart.* 3; *De cor.* II:CCL 1, 5; 2, 1056), una sorta di promessa “nel nome di Gesù” che si configura come l'appartenenza alla comunità dei cristiani in Cristo. Nel *De corona* (3: CCL 2, 1042 e ss.) egli passa in rassegna l'intera liturgia facendoci notare che esistevano alcuni momenti specifici che, pur allontanandosi dalla prassi del Battezzatore, mantenevano alcuni echi del periodo neotestamentario come: la prassi purificatoria (durante il periodo di quaresima), la rinuncia al demonio, a voce alta e probabilmente all'interno della Chiesa, la risposta alle triplici domande connesse alla triplice immersione nel battistero. Inoltre, viene posto un particolare accenno sull'importanza della catechesi prebattesimale, sconsigliando la somministrazione ai bambini, perché non ancora capaci di intenderla (Cfr. *De bapt.* 18).

Nella *tradizione apostolica*, scritta nel 215 e attribuita erroneamente ad Ippolito (Nicolotti, 2005) si rispecchia, invece, la prassi battesimale romana tra la fine del II e gli inizi del III secolo attraverso un resoconto dettagliato dell'atteggiamento del catecumeno (Capp. XVI-XX trad. G. Dix Londra, 1937) lungo il processo rituale vero e proprio (Cap. XXI).

Chi intendeva diventare cristiano doveva presentarsi ai “dottori” della Chiesa con un fedele che garantiva le sue rette intenzioni. Questo veniva interrogato sul suo stato civile, se era schiavo o libero, celibe o sposato e sulla professione¹⁷. Se accolto, iniziava il suo lungo catecumenato consistente in una serie di istruzioni impartite dal “dottore” designatogli. Egli è già considerato un cristiano, ne porta il titolo, e se messo a morte resta battezzato nel suo sangue (Cfr. Righetti, IV, 1953:53). Giustino, a Roma, come si deduce dagli atti del suo processo, possedeva una vera e propria scuola catecumenale molto frequentata. La preparazione prebattesimale, secondo la *traditio*, aveva una durata di tre anni e solo dopo che il lungo processo di formazione era finito il neofita veniva ammesso al battesimo. Quando concesso, il neofita mutava *status* ed iniziava l'ultimo percorso che lo portava alla vasca. Egli veniva per un breve periodo esorcizzato (l'esorcismo avveniva ogni giorno) e assisteva alla liturgia all'interno di un gruppo distinto tra i fedeli (Cfr. Righetti, IV, 1953:54).

L'apogeo del rituale battesimale lo troviamo a partire dalla fine del III e per tutto il IV e V secolo d.C. quando cioè Costantino, nel 313 con l'Editto di Milano, diede pace alla Chiesa e il cristianesimo cessò di essere una *religio illicita* acquisendo la protezione e il favore dello Stato. È in questo periodo che i vescovi provvidero ad esercitare un controllo sui catecumenati perfezionando l'organizzazione dell'ingresso del neofita all'interno della comunità dei cristiani.

Se durante i primi secoli, come abbiamo potuto osservare, l'essere parte della comunità cristiana significava soprattutto ricevere il battesimo nel “nome di Gesù” (attraverso l'immersione e l'imposizione delle mani – così da ottenere il dono dello Spirito –, che non rispondevamo a formulari, o credo dichiaratori, mai del tutto

¹⁷ Alcune di queste professioni dovevano essere abbandonate come ad esempio scultori di idoli, indovini, attori, gladiatori, eunuchi (Cfr. *Canones Hippolyti*, nn. 65, 67, 71, 73, 76).

formali (J.N.D. Kelly, 2009) e quindi differenti per luoghi e per contesti), dalle notizie degli scritti del IV e del V secolo il catecumenato abbraccia già alcune formule tipologiche specificamente fissate, come per il caso dei neofiti in cui si riscontrano: gli *auditores* (Tertulliano, *De Poenit.* VI, 14, 15, 16, 17), che dilazionavano a tempo indefinito la ricezione del battesimo, e i *competenti* o *illuminati*, coloro i quali avevano fatto richiesta di ricezione dello stesso per la Pasqua in avvenire e la loro domanda era stata accolta dall'autorità (Righetti, IV, 1953:55).

Approvato ed ammesso fra i *competenti* il catecumeno entrava nel vivo della preparazione al battesimo, durante il periodo di Quaresima: così almeno dalla prima metà del IV secolo (Cirillo, Migne, 1844, *P.G.*: 33, 348). Egli, insieme al gruppo, si adunava ogni giorno presso la chiesa (o in una sala adatta) dove il Vescovo, o un suo delegato, impartiva una serie di istruzioni dogmatiche e morali (J. N. D. Kelly, 2009).

Si avevano così tre speciali adunanze dette *scrutinii* (Righetti, 69-74) a cui si associavano altre due solenni cerimonie: la *traditio symboli* e la *traditio orationi dominicae* (sul *Pater*) a cui era eseguita la rispettiva *redditio* (J.N.D. Kelly, 2009:63-98).

Lo *scrutinio* non aveva come scopo il vaglio dei gradi di istruzione religiosa o di profitto raggiunto dal candidato esso si riferiva ad un complesso liturgico per mezzo del quale si mirava a purificare l'anima e il corpo attraverso preghiere, esorcismi, unzioni e rinunce a Satana. Durante questi atti i *competenti* divisi in gruppi dovevano stare senza mantello, in semplice tunica, con i piedi nudi sopra un cilicio. Ma già alla fine del V secolo gli *scrutinii* sembrano essere diventati degli esami che il candidato deve fare in merito alla fede e alla sua conoscenza del Simbolo che gli è stato comunicato dal vescovo e la preparazione sembra essere ridotta a poche giornate (Dondeyne, 1932:756). Un'evoluzione definitiva degli *scrutinii* ci viene attestata dall'*Ordo Romano XI* (sec. VII) dove questi sono diventati oramai semplici adunanze prebattesimali a scopo esorcistico che si compiono sui bambini.

La duplice *Traditio* la riscontriamo in Africa, a Milano e a Roma. La *traditio symboli* s'intendeva l'insegnamento degli articoli del Simbolo Apostolico romano (sui suoi sviluppi J.N.D. Kelly, 2009) all'interno di una solenne cerimonia liturgica. Nel gergo liturgico viene definita *dominica in aurium aperitione* perché per la prima volta il catecumeno sentiva gli enunciati della propria fede. Il simbolo veniva spiegato dal vescovo, o da un presbitero, frase per frase, in modo che i competenti lo apprendessero facilmente e fossero in grado di recitarlo la domenica successiva (la *redditio symboli*). La *traditio* del *Pater* aveva luogo immediatamente dopo la *redditio* del simbolo. Non è noto come questo rituale venisse svolto: possiamo solo immaginare, dai commentari di Tertulliano, Origene e Cipriano, la profonda solennità di tale momento (Agostino, *Sermo*, 57, 1).

La duplice *traditio* si rifà, come abbiamo visto, a cerimonie compiute da adulti nel periodo quaresimale che, almeno fino al V secolo, terminavano con lo *scrutinio* del sabato santo: il giorno in cui la Chiesa preparava gli ultimi ritocchi per la

preparazione spirituale dei candidati al battesimo. La *Traditio Apostolica* mette in rilievo il fatto che gli eletti dovevano seguire anche un severo digiuno.

Le cerimonie proprie del giorno battesimale erano quattro, non sempre eseguite secondo il nostro ordine cronologico: a) il rito dell'Effeta (o l'ultimo esorcismo), b) l'unzione con l'olio dei catecumeni, c) La rinuncia a Satana, d) la *redditio symboli* (Righetti, IV, 1953:81-87). Solitamente questi passaggi rituali avvenivano all'interno di un vano appositamente strutturato che conduceva poi alla vasca.

In questo caso è importante analizzare, a partire dal battesimo delle prime comunità cristiane, le varie nomenclature che fanno riferimento all'atto battesimale, già specializzate tra il I e gli inizi del II secolo. Ad esempio, il battesimo viene designato diverse volte come "bagno" (*Eph.* 5, 26; *Tit.* 3, 5; Giustino, *Apol.* 1, 61, 3; 66, 1). Lo svolgimento del rituale viene spesso parafrasato come "essere lavato" (*1Cor.* 6, 11; *At.* 22, 16), o "accostiamoci con cuore sincero nella pienezza della fede, con i cuori purificati da ogni cattiva coscienza e il corpo lavato con acqua pura" (*Ebr.* 10, 22). "Scendere in acqua" appare in *Barn.* 11, 8. Indubbiamente si pensa al battesimo quando *2Pt.* 1, 9 parla di un "cristiano" cieco e miope che ha dimenticato "di essere stato purificato dai suoi antichi peccati". In Giustino troviamo infine che il battesimo fu detto "illuminazione" (*Apol.* 1, 61, 12; *Dial.* 122,5) con una designazione ancora sconosciuta al Nuovo Testamento (che riguarda il battesimo)¹⁸.

Come si è visto, i testi del Nuovo Testamento, rispetto a quelli più tardi che rientrano all'interno della tradizione patristica (dal III secolo in poi), hanno un enorme svantaggio conoscitivo di fronte ai tentativi di ricostruzione del rituale. Ci si può trovare di fronte a tracce che si perdono nel nulla, o a tradizioni che si sviluppano in maniera autonoma e che non permettono di risalire al periodo neotestamentario.

Caratteristica della prassi battesimale della Chiesa antica, come si è potuto constatare, è la lunga preparazione catecumenale (nel periodo quaresimale) prima dell'iniziazione battesimale vera e propria (a Pasqua o a Pentecoste).

Non riscontriamo nei testi del Nuovo Testamento un tempo prefissato per conferire il Battesimo, anzi, come attestano gli *Atti*, veniva amministrato ogni qualvolta se ne presentava l'opportunità. Del resto anche la *Didaché* non conosce un giorno particolare per la somministrazione dello stesso.

Già Paolo però aveva indicato la connessione tra Pasqua e Battesimo allorquando noi "discendiamo nella piscina quasi ad esservi sepolti con Cristo, per poi risorgere a vita nuova di grazia" (Righetti, IV, 1953:91). Tertulliano soggiunge che il periodo che va da Pasqua a Pentecoste è quello adatto per conferire il battesimo (*De bapt.* 19) così come in Agostino (*Sermo* 210, 1, 2). È importante sottolineare però che tale periodo non veniva sempre rispettato. L'abuso biasimato da Papa Siricio, ad esempio, in Sicilia è racchiuso nelle lettere che, quarant'anni dopo, Papa Leone I

¹⁸ La designazione del battesimo come "illuminazione" non è circoscritta alla sola cerchia di Giustino, come si deduce da Clemente Alessandrino *Paed.* 1, 26-30, si tratta di una scelta largamente diffusa già nel II secolo.

(Magno) invia ai vescovi siciliani lamentandosi che essi battezzano *numerosius in die Epiphaniae quam in paschale tempore* (Ep. 16)

Ma come avveniva l'atto battesimale vero e proprio?

Il battesimo, di regola, si amministrava per immersione, unita alla pratica dell'infusione – e più tardi ancora a quella dell'effusione – in cui il catecumeno, completamente nudo, entrava in una piscina (Cfr. Righetti, IV, 1953:105-118). Esisteva, prima di accedere alla vasca, un posto dove i battezzandi dovevano deporre ogni accessorio (anche di semplice abbigliamento) come amuleti, anelli, orecchini, ecc. in cui, secondo la concezione, il demone poteva nascondere l'insidia. La *Traditio* avverte le donne che non debbono presentarsi al battesimo con gioie e monili e debbono sciogliere le trecce dei loro capelli (N. 21)¹⁹.

Dopo essersi spogliati si entrava in acqua in cui seguiva la professione di fede (J.N.D. Kelly, 63-88) che, sin dai tempi di Tertulliano (*De corona*, 3), aveva una formula interrogativa. Il candidato, stando già con i piedi nell'acqua, esprimeva il suo consenso alle singole domande rispondendo: *Credo*. Ad ogni risposta del catecumeno il vescovo lo immergeva nell'acqua del fonte. Si aveva così una *triplice interrogazione* corrisposta ad una *triplice confessione* (Agostino, *De Sacram.* II, 7) a cui si associava una *triplice immersione*, facendo sempre riferimento all'epiclesi trinitaria.

Quando il neofita risaliva dalla piscina trovava pronto il padrino (o la madrina) che lo asciugava e lo ricopriva (Tertulliano, *De Corona* 3, 3; Crisostomo *Hom. Baptism.* 2, 15) con una veste bianca (S. Famoso, 1955:26-45).

Crisostomo, parlando dell'efficacia del battesimo, affermava:

«Ecco che godono di una serena libertà coloro che [ndA: i neobattezzati] fino a poco fa erano ancora prigionieri, e sono divenuti cittadini della Chiesa coloro che erano nello smarrimento del vagabondaggio, e si trovano nel benessere della giustizia coloro che erano nella confusione del peccato. Infatti essi non sono soltanto liberi, ma anche santi; non soltanto santi ma anche giusti; non soltanto giusti ma anche figli; non soltanto figli ma anche eredi; non soltanto eredi ma anche membra; non soltanto membra ma anche tempio e organi dello Spirito. Vedi quanti sono i doni del battesimo! E alcuni pensano che la grazia celeste consista solo nella remissione dei peccati! Noi invece abbiamo enumerato dieci privilegi. È per questo che battezziamo anche ai bambini, benché non abbiano commesso peccati: affinché ad essi venga data la santità, la giustizia, l'adozione, l'eredità, la fraternità di Cristo: perché siamo sue membra”». (*Contra Jul.* 1, 5, 21)

Subito dopo seguivano i riti postbattesimali che si celebravano normalmente all'interno della Chiesa alla presenza del vescovo o di un presbitero delegato. I principali erano: l'unzione crismale (Cfr. B. Welte, 1939), la lavanda dei piedi (Cfr. T.

¹⁹ La *Traditio* avverte che per salvaguardare la modestia del rito si praticava la separazione dei sessi (N. 22; Agostino, *De civit. Dei*, 22, 8) e talvolta anche dei battisteri.

Schäfer, 1956), la messa e la comunione pasquale (Ambrogio, *De Mysteriis*, VIII, 43, 1) che i neofiti ricevevano per la prima volta. Anche l'altare doveva presentarsi a festa (Ambrogio, *Mysteriis*, VIII, 1) e probabilmente era lì che veniva deposta la bevanda di latte e miele somministrata ai battezzati dopo il rituale (Ippolito, *Trad. Apost.* N. 23).

Questo tipo di catecumenato, con particolarismi locali, sopravvisse fino agli inizi del V secolo quando cominciò progressivamente a decadere già dalla seconda metà, man mano che i catecumeni si facevano più rari e, moltiplicandosi le comunità cristiane, i bambini furono battezzati appena nati, o nella loro prima adolescenza²⁰. Questo, com'è possibile notare anche dai dati archeologici provenienti dai battisteri soprattutto occidentali, è il periodo in cui le immersioni nelle grandi vasche monolite iniziano a venir meno (V. F. Nicolai, S. Gelichi, 2001:303-384). Naturalmente in tempi e in misura diversa a seconda dei casi e dei luoghi. Infatti se S. Leone, nella prima metà del V secolo, scrivendo ai vescovi siciliani parla ancora di catecumeni adulti che *frequentibus sunt praedicationibus imbuendi*, l'OR XI, che rappresenta il cerimoniale romano che riguarda il battesimo nel secolo VII, contempla oramai solo gli *infantes* (Andrieu, II, 1948:417-418).

Conclusioni

Riassumendo, la cristianità dei primi tempi conosce un gran numero di formule convenzionali e perifrasi per il battesimo che lasciano il lettore disorientato. Per tutto il periodo tardoantico e altomedievale non esiste un'unica liturgia, ma molte e per lo più diverse tra loro che si trasformano continuamente e interagiscono reciprocamente (Cfr. Liccardo, 2005:15-43). Alcune fonti descrivono il modo in cui si svolgeva la prassi religiosa in un luogo e in un'epoca precisa, ma anche quando il testo si presenta come normativo, esso non ha, in realtà, un valore generale utile alla comparazione con altri casi.

Durante i primi secoli quindi il culto cristiano non usa formule uniche e uniformi per le azioni liturgiche (Cfr. J. N. D. Kelly, 1987). Alcuni testi illustrano modalità di esecuzione (come la *Didaché*), ma si tratta di esempi che si muovono all'interno di un contesto specifico e non di formulari stabili. Ogni vescovo era libero di creare le sue preghiere e quelli meno eloquenti sicuramente usavano testi provenienti da altri vescovi (Chavarría Arnau, 2009:26).

È solo a partire dalla fine del II secolo che viene istituzionalizzato il concetto di "catecumenato" (coloro che ricevono l'istruzione). Ed è nel III secolo che lo stesso acquisisce più importanza e una maggiore organizzazione nella prassi liturgica, grazie anche a un periodo di tolleranza religiosa (tra la fine del regno di Commodo e dei Severi) che permette alle comunità di crescere e di ripensarsi strutturalmente. È

²⁰ La lettera di Papa Celestino I *Ad. Episc. Galliarum* parlando dei battezzandi li indica così: *sive parvuli, sive invenes*, P.L. 50, 528.

proprio a questo periodo che risalgono alcune costruzioni di edifici di culto, di tipo monumentale, che si arrestano durante il periodo diocleziano agli inizi del IV. Dalla fine del IV, e soprattutto dal V secolo, compare un'ampia letteratura liturgica in rapporto alla diversificazione dei riti della Chiesa e al fatto che in Occidente (a differenza dell'Oriente) ogni rito del ciclo temporale e santorale era dotato di un contenuto proprio, con l'eccezione dell'*anaphora (canon missae)*, che in alcune chiese restò invariabile²¹.

Ma ancora l'uniformità dottrinale predisposta ed auspicata dai Padri della Chiesa non aveva assunto consistenza e forza.

Di fronte a tante incertezze Carlo Magno, nell'812, ritenne opportuno consultare i Ministri del suo impero sulla questione intorno alla prassi battesimale e la preparazione dei candidati (sui misteri della fede). Scopo dell'inchiesta non era solo quello di conoscere nei dettagli l'uso del rituale nelle varie chiese ma soprattutto di imporre l'osservanza fedele del rituale romano su tutte le provincie. Le risposte dei vescovi infatti rivelarono numerose differenti e contrastanti correnti liturgiche cosicché, nell'813 durante il concilio di Tours, fu imposto a tutte le chiese che si adottasse la prassi battesimale e la liturgia del rito di Roma.

Certamente, il complesso quadro cerimoniale che presenta l'OR XI e il Gelasiano perse gran parte del suo significato anche perché, nel frattempo, si era fatta strada, e non solo a Pasqua o a Pentecoste, la prassi di conferire il battesimo agli *infantes*. Il rituale infatti, nel VII secolo, sembra essere ridotto alla semplice imposizione delle mani, associato alla pratica dell'unzione dell'olio (a carattere esorcistico), compiuto nell'arco di sette/dieci giorni dalla data fissata per il battesimo. Quando il Gelasiano dovette cedere il passo al Gregoriano la prassi divenne più semplice, le formule e le cerimonie si ridussero drasticamente. Non esistevano più le tre *traditiones*, né tanto meno gli *scrutinii* ed anche l'ordine delle cerimonie postbattesimali era variato. Solo un dato emico sopravvive ancor oggi, il fatto che si battezzò nel nome di Gesù.

²¹ Si pensa che questo rinnovamento liturgico abbia avuto origine nel Nord d'Africa. Difatti, dalle normative di alcuni concili africani della fine del IV e del V secolo si evince che esistevano già delle collezioni di *libelli missarum* (Concilio di Cartagine – 397 – in *Breviarium hipponense*, 36; Concilio di Cartagine – 407 – dove compare il *sacramentarium* del vescovo di Voconius citato Gennadio di Marsiglia) (Cfr. Chavarría Arnau, 2009:28). Per il V secolo troviamo a Roma il *Liber Pontificalis* attribuito a Gelasio I (492-496).

Bibliografia

M. Andrieu 1948

Les Ordines Romani du haut moyen age, II, *Les texts (Ordines I-XIII)*, Spicilegium Sacrum Lovaniese, Louvain.

G. Barth 1987

Il battesimo in epoca protocristiana, Paideia, Brescia.

H. Braun 1953

Entscheidende Motive über die Taufe Jesu von Markus bis Justin, ZThK, 50, pp. 39-43.

A. Chavarría Arnau 2009

Archeologia delle Chiese. Dalle origini all'anno Mille, Carocci, Roma (2 ed. 2013).

F.C. Conybeare 1901

The Eusebian Form of the Text Matth 28,19, ZNW, 2, pp. 275-278.

J. D. Crossan 1992

The Historical Jesus. The life of Mediterranean Jewish Peasant, Harper, San Francisco.

G. Dix 1937

The Treatise on «The Apostolic Tradition» of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr, London.

P. Dondeyne 1932

La discipline des scrutins dans l'Eglise latine avant Charlemagne, in RHE, 28, pp. 1-33; pp. 751-787.

M. Douglas 1966

Purity and Danger. An Analysis of Pollution and Taboo, Londra, trad. it. *Purezza e Pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna, 1968.

M. Douglas 1999

Leviticus as Literature, Oxford University Press, Oxford.

E. Ferguson 2009

Baptism in the Early Church History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids.

- G. Filoramo, D. Menozzi 2006a
Storia del Cristianesimo. L'antichità, terza edizione, Laterza, Roma-Bari.
- G. Filoramo, D. Menozzi 2006b
Storia del Cristianesimo. L'età moderna, seconda edizione, Laterza, Roma-Bari.
- G. Garro 2011
Sei tu quello che deve venire o dobbiamo attenderne un altro? Mt. 11,3, Il Filo, Roma.
- C. Grottanelli, 1999
Il sacrificio, La Terza, Bari-Roma.
- W. Heitmüller 1913
Im Namen Jesu, Göttingen.
- H. Hubert, M. Mauss 1898
Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, in *L'Année sociologique*, II, 1898, pp. 29-138.
- G. Jossa 2001
I gruppi giudaici al tempo di Gesù, Paideia, Brescia.
- K. Kertelge 1972
Der sogenannte Taufbefehl Jesus (Mt. 28, 19), in *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung*, Einsiedeln – Freiburg, pp. 29-40.
- J. N. D. Kelly 1987
Early Christian Creeds, Longman, London, ed. it. *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, EDB, Bologna, 2009.
- G. Lienhardt 1961
Divinity and Experience. The Religion of the Dinka, Clarendon Press, Oxford.
- B. A. Levine 1989
Leviticus, Jewish Publication Society, Philadelphia.
- G. Liccardo 2005
Architettura e liturgia nella Chiesa antica, Skira, Milano.

E. Lupieri 1985

La purità impura. Giuseppe Flavio e le purificazioni degli esseni, Henoah 7, pp. 15-42.

E. Lupieri 1988a

Giovanni Battista tra storia e leggenda, Paideia, Brescia.

E. Lupieri 1988b

Giovanni il Battista nelle tradizioni sinottiche, Paideia, Brescia.

E. Lupieri 2006

Fra Gerusalemme e Roma, in G. Filoramo, D. Menozzi, *Storia del Cristianesimo. L'Antichità*, terza edizione, Laterza, Roma-Bari, 2006a.

J. Milgrom 1991

Leviticus 1-16, a New Translation with Introduction and Commentary – The Anchor Bible –, Doubleday, New York.

J. P. Migne 1844

P. L. = Patrologiae cursus completus, Series Latina, Parigi.

V. F. Nicolai, S. Gelichi 2001

Battisteri e chiese rurali (IV-VII secolo), in *L'edificio battesimale in Italia. Aspetti e problemi*, Atti dell'VIII congresso nazionale di archeologia cristiana: Genova, Sarzana, Albenga, Finale Ligure, Ventimiglia, 21-26 settembre 1998, pp. 303-384.

A. Nicolotti 2005

Che cos'è la Traditio apostolica di Ippolito? In margine ad una recente pubblicazione, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», II/1, pp. 219-237.

M. Pesce, A. Destro 2000

La remissione dei peccati e l'escatologia di Gesù, *Annali di Storia dell'Esegesi*, 16, Bologna, 45-76.

M. Pesce, 2001

Gesù e il sacrificio ebraico, *Annali di Storia dell'Esegesi*, 18, Bologna, pp. 129-168.

M. Pesce, A. Destro 2005

Forme culturali del cristianesimo nascente, Morcelliana, Brescia.

M. Pesce, A. Destro 2008

L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di vita, Mondadori, Milano.

M. Righetti 1953

Manuale di storia liturgica, I, II, III, IV, Ancora, Milano.

E. Riegenbach 1903

Der trinitarische Taufbefehl Mattheus 28, 19 nach seiner ursprünglichen Textgestalt und Authentie untersucht, BFChTh, VII, I, Gütersloh.

C. Rivière 1997

Approches comparatives du sacrifice, in F. Boespflug - F. Dunand, *Le comparatisme en histoire des religions*, Cerf, Paris.

E. P. Sanders 1985

Jesus and Judaism, SCM Press Ltd, London (trad. it. *Gesù e il giudaismo*, Editrice Marietti, Genova, 1992).

T. Schäfer 1956

Die Fusswaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie, Liturgiegeschichtliche Untersuchung (TAB 1 /47), Beuron.

G. G. Stroumsa 2005

The End of Sacrifice: Religious Transformations in Late Antiquity, University of Chicago Press, Chicago.

J. E. Taylor 1997

The immerse: John the Baptist Within Second Temple Judaism. A Historical Study, Grand Rapids, Michigan.

G. Theissen 2000

Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh (trad. it. *La religione dei primi cristiani*, Claudiana, Torino, 2004).

G. Theissen 2004

Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloher Verlagshaus GmbH, Gütersloh (trad. it. *Gesù e il suo movimento*, Claudiana, Torino, 2007).

G. Theissen, A. Merz 2007

Der historische Jesus: ein Lehrbuch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996 (trad. it. *Il Gesù storico. Un manuale*, terza edizione, Queriniana, Brescia, 2007).

L. Ulrich, 2013

Vangelo di Matteo. Commentario capp. 18-25, Vol. 3, Paideia, Brescia.

V. Valeri 1985

Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii, The University of Chicago Press, Chicago, 1985.

V. Valeri 1994

Wild Victims: Hunting as Sacrifice and Sacrifice as Hunting in Huaulu, in *History of Religions*, XXXIV, n. 2, 1994, pp. 101-31.

B. Welte 1939

Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der Alten Kirche, Freiburger Theologische Studien, Freiburg.

