

SIMBOLOGIA DEL TEMPIO NELLA MESOPOTAMIA CRISTIANA

Fabrizio A. Pennacchietti

1 - Luoghi di culto in Mesopotamia e il loro valore simbolico

Vorrei iniziare questo mio intervento sulla simbologia del tempio in Mesopotamia in epoca cristiana con due citazioni: una da Geo Widengren, il grande storico delle religioni svedese; l'altra da un testo esegetico giudaico, il Midraš Tanḥuma, recentemente citato da Gianfranco Ravasi¹. La prima riguarda la dimensione cosmica dell'edificio di culto nell'antica Mesopotamia; la seconda concerne invece la centralità di Gerusalemme come simbolo cosmico nella speculazione degli Ebrei, speculazione cui hanno ovviamente aderito anche i Cristiani, in particolare quelli dell'Oriente, per non parlare dei Musulmani, come la storia anche recente della Città Santa ci ricorda.

Nell'edificio di culto – afferma Widengren – «il simbolo fa viva la cosmologia e la soteriologia. Esso ha il suo posto naturale in una visione sistematica e chiusa del mondo. Ogni simbolo del tempio risponde a una parte del mondo, così come esso è concepito dal credente. Quando questo sistema si spezza, i simboli perdono la loro forza e il loro significato. Il cosmo è visto in un altro modo e la lingua del simbolo si fa muta. Ridotto a segno convenzionale, non richiama più nessuna associazione e non sollecita più i visitatori del tempio. Il simbolo, *verbum visibile*, non è più verbo allora, né più è visibile. Ogni età cerca i suoi simboli come espressione della sua concezione del mondo e del posto che l'uomo ha nel mondo. I simboli invecchiano e spariscono con le civiltà. Non è più possibile ridestare la lingua dei simboli quando la relazione religiosa che essi esprimono è morta. In tal caso il simbolo è vuota rappresentazione o un pezzo da museo»².

Nel testo giudaico sopra menzionato troviamo invece la seguente affermazione di Rabbi Yoḥanan: «Voi troverete una Gerusalemme costruita in alto sul modello della Gerusalemme che è in basso. È a cau-

sa del suo grande amore per la Gerusalemme di quaggiù che Dio ne ha costruita una lassù».

La citazione da Widengren mi sarà d'aiuto per accennare alla sua analisi sulla valenza mitico-rituale del tempio in Mesopotamia in epoca precristiana. Secondo lo studioso svedese gli antichi luoghi di culto di questo territorio rappresentavano nello stesso momento tre dimensioni cosmiche: il mondo sotterraneo, la terra e il mondo celeste³. Allo stesso tempo essi si collocavano idealmente sull'ombelico o sull'asse del mondo. Indizio della loro tensione verso l'alto e del loro profondo radicamento nelle viscere della terra è già di per sé stesso il termine con cui i Sumeri chiamavano il tempio: *é-kur* ovvero «la casa della montagna». L'equivalente di *é-kur* nel mondo semitico occidentale era la *bâmâh*, ovvero l'altura sulla quale si offrivano sacrifici e si compivano altri riti⁴

Widengren sostiene inoltre che il tempio mesopotamico comprendeva una sorta di giardino (detto in accadico *kišat balâti*, «bosco sacro della Vita») su cui spiccava un albero particolare. Era questo il simbolo dell'Albero della Vita (in accadico *šam balâti*)⁵ che si riteneva si levasse in paradiso sulle sponde del lago sorgivo da cui scaturiscono le Acque dell'Abisso (*apsû*). Ai fini del culto l'*apsû* e il relativo lago erano simboleggiati da una vasca d'acqua collocata vicino al bosco sacro⁶. Dall'Albero della Vita si riteneva stillasse l'Olio della Vita (in accadico *šaman balâti*) necessario per la purificazione cultuale del re e per quella degli ammalati⁷.

La rappresentazione dell'*apsû* e delle acque dolci che emergono dall'Abisso per portare vita e purificazione, nonché il simbolo dell'Albero della Vita e del relativo bosco sacro non erano però prerogativa esclusiva del tempio mesopotamico. Con la menzione dell'Albero della Vita infatti si apre l'Antico Testamento e si chiude il Nuovo. Il primo lo colloca nel paradiso terrestre (*Gn* 2, 8), il secondo lo situa nella Gerusalemme messianica (*Ap* 22, 2). Ma esistono pure altri paralleli tra il tempio mesopotamico e quello siro-palestinese. Widengren, per esempio, identifica come simbolo delle Acque dell'Abisso il bacino di bronzo detto *yam*, «mare», che Salomone avrebbe fatto fondere per il tempio di Gerusalemme (*1 Re* 7, 23-26) per contenerci l'acqua lustrale⁸. A sua volta, Garbini riconosce il significato di bosco sacro nell'oscuro termine biblico *'âb* (cfr arabo *gâb*, «macchia, bosco») rife-

rito a un non meglio specificato dettaglio del palazzo di Salomone (1 *Re* 7, 6) e del futuro tempio di Gerusalemme (*Ez* 41, 25)⁹.

Ovviamente chi ha costruito chiese in Mesopotamia già a partire dall'epoca partica avanzata, tra il II e il III sec. d.C., non poteva né doveva ispirarsi direttamente all'ideologia del tempio pagano sumero-accadico. Con la conversione al cristianesimo i committenti avevano però ricevuto in eredità l'ideologia, per certi versi affine, che aveva guidato i costruttori del primo e del secondo tempio di Gerusalemme. L'edificio della chiesa cristiana doveva comunque rappresentare simbolicamente la nuova percezione del cosmo che era emersa con il cristianesimo. I vecchi simboli furono pertanto riattivati con nuovi contenuti dottrinali che necessariamente ruotavano attorno all'asse che legava la Gerusalemme terrestre, teatro della predicazione, della passione e della risurrezione di Gesù Cristo, alla Gerusalemme celeste di cui parla Rabbi Yoḥanan nel Midraš Tanḥuma.

2 - La chiesa siro-mesopotamica

È opportuno premettere che in Mesopotamia, in particolare nel territorio che è stato in modo continuativo sotto il dominio dei Parti e poi dei Sasanidi (226 d.C. - 651 d.C.), l'architettura cristiana presenta caratteristiche che la distinguono marcatamente da quella delle aree adiacenti e, a maggior ragione, dalle scuole architettoniche del bacino mediterraneo. Ovunque, nel mondo romano, al principio del IV secolo i cristiani si sono ispirati nella costruzione delle loro chiese al modello della basilica ellenistica. Al contrario la Mesopotamia partico-sasanide, sostanzialmente estranea all'ellenismo, è rimasta fedele alle millenarie tradizioni architettoniche locali, ignorando quindi la basilica¹⁰.

I cristiani di Mesopotamia appartengono in massima parte a due rami dell'Antica Chiesa Apostolica dell'Oriente che faceva capo al patriarcato di Seleucia e Ctesifonte, resosi indipendente dal patriarcato di Antiochia nel IV sec. d.C. e che oggi viene chiamata Chiesa Assiro-Caldea. Tali rami sono la Chiesa cosiddetta Nestoriana, non unita a Roma, e la Chiesa cosiddetta Caldea, unita a Roma. Entrambe queste Chiese appartengono alla tradizione ecclesiastica siro-mesopotamica. Ma dal V sec. d.C. esistono in Iraq anche comunità cristiane di tradizione siro-an-

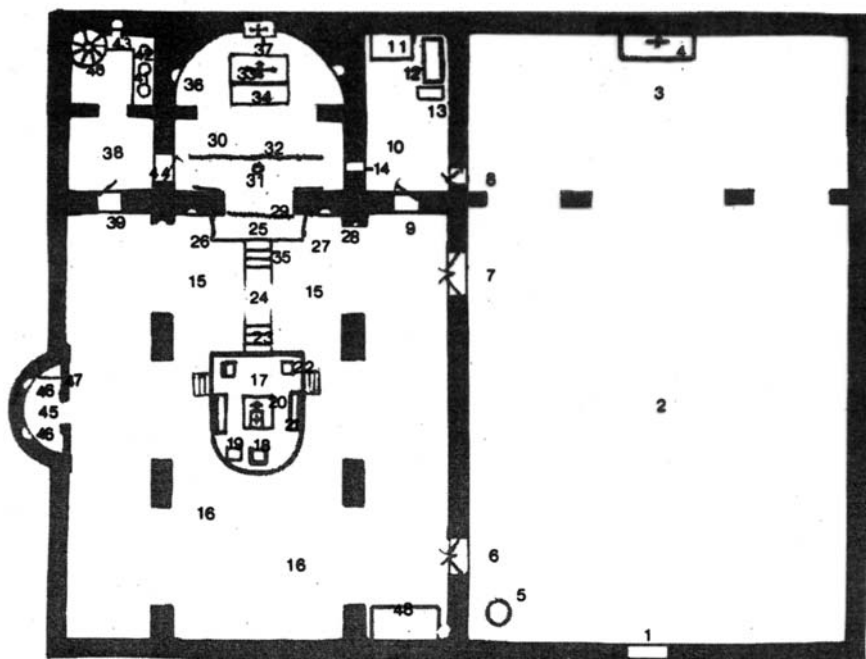


Fig. 1 - Pianta di una chiesa siro-mesopotamica (Alichoran 1982, p. 27).

Legenda della pianta:

1. Porta esterna - 2. Cortile - 3. bêt šlôtâ (luogo di preghiera), oratorio - 4. Credenza e croce - 5. Pozzo - 6. Porta delle donne - 7. Porta degli uomini - 8. Porta esterna del battistero - 9. Porta interna del battistero - 10. Battistero - 11. Credenza - 12. yordnân (Giordano), fonte battesimale - 13. Tavola per l'unzione - 14. Finestra per il battesimo degli adulti - 15. Settore riservato agli uomini - 16. Settore riservato alle donne - 17. bêmâ, ambone - 18. Seggio del vescovo - 19. Seggio dell'arcidiacono - 20. gâgoltâ, Golgota - 21. Seggio del coro - 22. Pulpiti delle letture - 23. Gradini del bêmâ - 24. šqâqônâ, la via stretta - 25. qeštrômâ - 26. Luogo della comunione del Corpo - 27. Luogo della comunione del Sangue - 28. škîntâ, nicchia per l'unguento hñânâ - 29. Velo della porta maggiore - 30. Santuario - 31. Lampada ad olio - 32. Velo dell'altare - 33. Altare - 34. Gradini dell'altare (maštabtâ) - 35. bêt hussâyâ, luogo dell'assoluzione - 36. bêt gazzâ, tesoro - 37. qdôš qudšê (santo dei santi), tabernacolo - 38. bêt dyâqôn (luogo del diacono), sacristia - 39. Porta minore - 40. Forno - 41. Riserva dell'olio - 42. Riserva de vino - 43. Luogo degli oggetti sacri - 44. Porta comunicante con il santuario - 45. bêt sâhdê (*martyrion*), reliquiario - 46. Nicchie per le reliquie - 47. Credenza per i ceri - 48. bêt âsyûtâ, luogo di guarigione.

tiochena, come i fedeli della Chiesa cosiddetta Giacobita, non unita a Roma, e i fedeli della Chiesa Siro-Cattolica¹¹.

Nella lingua liturgica di tutte queste confessioni, che è l'aramaico siriano, la chiesa, intesa tanto come edificio quanto come istituzione, viene chiamata 'êdtâ (cfr ebraico 'edâh, «congregazione, comunità»). Attualmente in neosiriano si preferisce però chiamare l'edificio 'umrâ, termine che un tempo, quando in Mesopotamia fioriva ancora il monachesimo, significava, oltre che «abitazione», anche «monastero».

L'organizzazione dello spazio liturgico all'interno della chiesa siro-mesopotamica (ci riferiremo ovviamente a un modello ideale di edificio¹²) è sensibilmente differente da quella delle chiese della tradizione siro-antiochena¹³ e, a maggior ragione, dalla struttura interna delle chiese del mondo bizantino e slavo, per non dire delle chiese del mondo latino.

Per antica consuetudine nella terra dei due fiumi la chiesa si dispone longitudinalmente da Ovest a Est con una o due porte d'ingresso sul lato lungo meridionale. Essa si divide in due settori di differenti estensione e altezza: uno occidentale, lo hayklâ, e uno orientale, più elevato del primo, il bêt madbhâ (Fig. 1).

2.1 - Il settore occidentale o hayklâ

Dei due settori in cui si divide lo spazio interno della chiesa, quello occidentale è

riservato ai fedeli e ha pertanto maggiori dimensioni rispetto al settore orientale, riservato agli officianti. Il termine che lo designa, hayklâ, è aramaico ma è di ascendenza sumero-accadica (cfr sumerico é-gal, accadico ekallum, «palazzo»)¹⁴. Esso ha assunto il significato di «tempio», ma in pratica significa «navata». Simbolicamente lo hayklâ rappresenta il mondo terreno. Di conseguenza il settore orientale, che comprende il santuario e i suoi annessi, simboleggia il mondo celeste. Esso è infatti rivolto verso il sole nascente, simbolo di Cristo, luce dell'universo¹⁵. Il termine siriano bêt madbhâ, che designa questo secondo settore, significa alla lettera «casa dell'altare».

Al centro dello hayklâ, ovvero simbolicamente al centro della terra, sorge il bêmâ (cfr greco βήμα, «luogo elevato; gradino; tribuna, palco»), che è una tribuna rettangolare in muratura¹⁶. Questo luogo liturgico simboleggia la Gerusalemme terrestre e corrisponde all'ambone delle più antiche chiese cristiane d'Occidente: è riservato al clero per tutte le preghiere della notte, del mattino, della giornata e della sera, compresa la parte preparatoria della Messa¹⁷. Lo spazio ai lati e a oriente del bêmâ è di solito occupato dai fedeli maschi, mentre le femmine si dispongono in preghiera nella parte retrostante, a occidente della tribuna.

Al centro del bêmâ, cioè simbolicamente al centro di Gerusalemme che è a sua volta al centro del mondo, è posta una credenza chiamata gagoltâ, ovvero Golgota. Su di essa vengono posati l'evangelionario e una larga croce senza crocifisso (Fig. 2). Simbolo di Cristo risuscitato e vittorioso, questa croce, sia pure nella sua modestia, costituisce la trasposizione in termini cristiani degli antichi simboli dell'Albero della Vita e del relativo bosco sacro, piantati sull'asse del mondo. La credenza che il legno della croce sia germinato da un seme dell'Albero della Vita sottratto dal paradiso terrestre è nata nel Vicino Oriente e si è mantenuta viva in Occidente sino alla fine del Medio Evo, come gli affreschi di Piero della Francesca in S. Francesco di Arezzo dimostrano¹⁸. All'identificazione del legno della croce con l'Albero della Vita i Cristiani dell'Oriente sono però rimasti fedeli fino ai nostri giorni.

Verso i due angoli anteriori della tribuna davanti al «Golgota» stanno due leggi: quello rivolto a meridione serve per le letture dall'Antico Testamento; quello rivolto a settentrione per le letture dal Nuovo. Dietro al «Golgota» è invece situato il seggio riservato al vescovo,

simbolo del sommo sacerdote Aronne. Alla sua sinistra siede l'arcidiacono, mentre il coro dei diaconi occupa due panche a destra e a sinistra del «Golgota».

Il bêmâ è collegato al santuario da uno stretto percorso tracciato sul pavimento, chiamato šqâqônâ, «viottolo», il quale simboleggia la stretta via che porta dalla terra al cielo. Lo šqâqônâ inizia dal piede della gradinata anteriore dell'ambone e termina al piede della gradinata che porta a un podio o piattaforma in muratura detto qestrômâ (cfr greco *κατάστρομα*, «piattaforma, tavolo»). Tale rialzo è solidale con la soglia della porta del santuario e pertanto simboleggia il paradiso terrestre¹⁹. Vi viene distribuita l'Eucarestia sotto le due specie: dal lato meridionale si distribuisce il Corpo; dal quello settentrionale il Sangue. Nella pianta della chiesa bizantina il qestrômâ corrisponde al *σολ ας*, cioè alla soglia della porta maggiore attraverso cui si accede al presbiterio²⁰.

Prima di passare alla descrizione del settore orientale della chiesa siro-mesopotamica è bene completare la rassegna dei restanti luoghi liturgici e paraliturgici che sono contenuti nel settore occidentale, ovvero nello hayklâ.

Sul muro lungo di settentrione, in corrispondenza della linea ideale che divide l'area degli uomini da quella delle donne, c'è un luogo facilmente accessibile dai fedeli dove si aprono una o più nicchie contenenti le reliquie di martiri. Si tratta di una rientranza nel muro, attrezzata in modo da accogliere i ceri offerti e accesi dai fedeli. Il suo nome è bêt sâhdê, «luogo dei martiri» o, come diremmo noi, reliquiario.



Fig. 2 - Croce siro-mesopotamica, cosiddetta nestoriana, con la scritta apotropaica «Con essa trafiggerà i nemici», cioè gli spiriti maligni (Alichoran 1982, p. 248).

Nell'angolo di Sud-Ovest, addossato al muro corto di occidente e immediatamente a sinistra della porta di accesso riservata alle donne, alcune chiese presentano un luogo chiamato *bêt âsyûtâ*, ossia «luogo di guarigione». Si tratta di una singolare sopravvivenza della funzione terapeutica che un tempo svolgevano i luoghi di culto. Il prete vi recitava apposite preghiere sugli ammalati e vi benediceva le puerpere al termine dell'isolamento di quaranta giorni dopo il parto.

2.2 - Il settore orientale o *bêt madbhâ*

Il settore orientale costituisce il santuario ed è la parte più elevata della chiesa. Esso viene chiamato *bêt madbhâ*, «luogo dell'altare», e si suddivide in tre parti:

- a) il *bêt madbhâ* propriamente detto, o *qankê*²¹;
- b) il *bêt 'mâdâ*, «luogo del battesimo», ovvero il battistero;
- c) il *bêt dyâqôn*, «luogo del diacono», ossia la sacristia.

2.2.1 - Prenderemo in considerazione per primo il *bêt dyâqôn*, il vano simbolicamente meno connotato, per terminare il nostro discorso con il *bêt madbhâ* in senso stretto, dove invece si concentra il massimo della sacralità dell'edificio e dove il fedele vede rappresentata la dimensione sublime del mondo celeste.

Il *bêt dyâqôn* è posto nell'angolo nord-orientale della chiesa ed è collegato con il *bêt madbhâ* da una porta che si apre verso sud e con lo *hayklâ* con una porta che dà verso occidente. Essendo una sacristia, al suo interno esso ospita la cassapanca oppure l'armadio dei paramenti liturgici, le giare per l'olio e per il vino, il ripostiglio per le suppellettili sacre nonché la madia e il forno, rispettivamente per l'impasto e la cottura del pane per la consacrazione.

2.2.2 - Nell'angolo sud-orientale della chiesa si trova invece il *bêt 'mâdâ*, o battistero. A esso il battezzando accede direttamente dall'esterno attraverso una piccola porta. Il *bêt 'mâdâ* contiene ovviamente il fonte battesimale, ma presenta anche una tavola per le unzioni e qualche piccolo mobile. Nella parete lunga settentrionale del battistero si apre una finestra che dà sulla parte anteriore del *bêt madbhâ*. Poi-

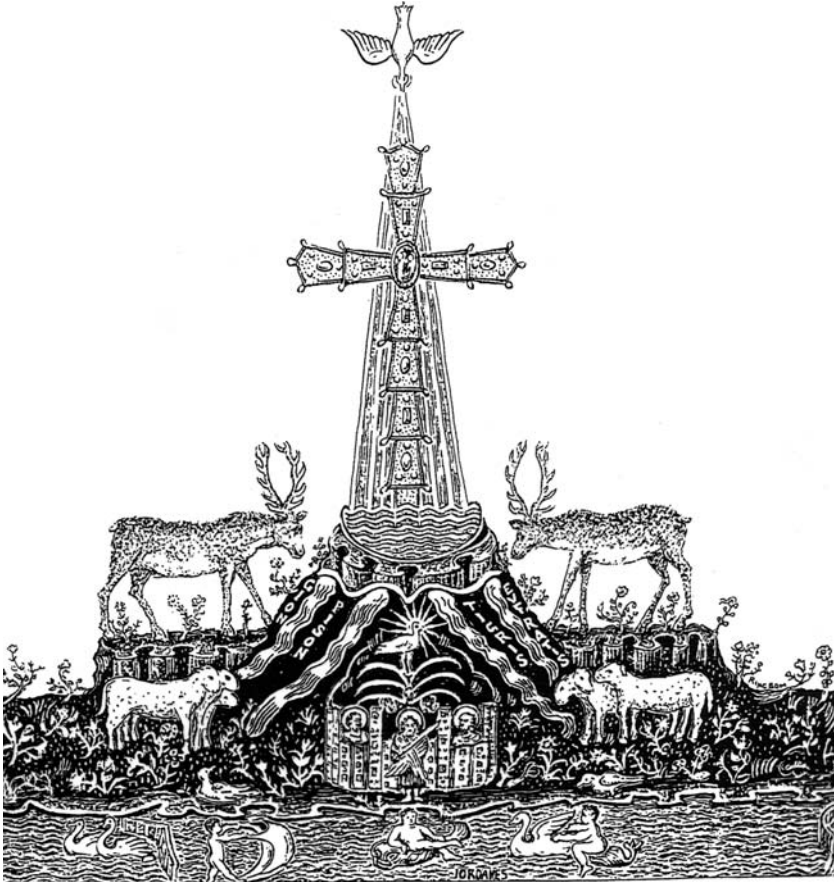


Fig. 3 - Dettaglio del mosaico nell'abside di San Giovanni in Laterano (Ringbom 1958, p. 57). Una croce di luce dominata dalla colomba dello Spirito Santo emerge da un lago sorgivo situato sulla cima del monte dell'Eden. Dalle rocce del monte scaturiscono quattro sorgenti (*Gion, Pison, Tigris, Eufratis*) a cui si abbeverano due cervi e sei pecore. Ai piedi del monte e sulla sponda del fiume Giordano sorge la città turrata del paradiso terrestre, sulla cui porta sta di guardia un cherubino. Dagli spalti si affacciano Enoc ed Elia. Alle spalle dell'angelo s'innalza l'albero della vita sotto forma di palma. Sulla sua sommità si posa un uccello bianco aureolato, una sorta di fenice.

ché quest'ultimo rappresenta il regno dei cieli, il neobattezzato, soprattutto se adulto e consapevole, ha facoltà grazie a essa di gettare uno sguardo nella casa del Padre, a cui è stato chiamato e a cui, per via del battesimo, gli è stato riservato un posto. Una porta più larga, sul lato

occidentale del vano, immette invece il battezzato nello hayklâ, che simbolicamente rappresenta la chiesa militante.

È significativo che il fonte battesimale viene comunemente chiamato yordnân ovvero Giordano. Esso pertanto non si configura simbolicamente come un lago sorgivo del monte di Eden da cui discendono i fiumi Pison, Ghicon, Tigri ed Eufrate (*Gn* 2, 11-14). Questa è infatti l'immagine preferita a cui gli artisti cristiani del mondo mediterraneo hanno assimilato l'Acqua della Vita attinta dal fonte battesimale. Come dice la stessa parola, in inconsapevole sintonia con il dato simbolico antico-mesopotamico (il mitico apsû), la vasca di pietra del battistero è una sorgente di vita (Fig. 3).

Nella Mesopotamia cristiana, al contrario, con il termine yordnân la vasca raffigura il reale corso d'acqua in cui Giovanni ha battezzato Gesù. Questa rappresentazione simbolica non interessa però solo i cristiani della Mesopotamia. Ancora oggi in Iraq e nel contiguo territorio iraniano, la comunità etnico-religiosa dei mandei, che si professano «discepoli di Giovanni il Battista», chiamano iardna il corso d'acqua, fiume o canale, in cui praticano la rituale immersione purificatoria (la mašbuta) che si celebra la domenica (Fig. 4)²². In questo caso la potenza sacrale dell'acqua non proviene simbolicamente dal lago sorgivo del paradiso terrestre, bensì dall'acqua del «Giordano celeste», la Via Lattea, fiume di luce e di vita per eccellenza.

2.2.3 - Veniamo ora al bêt madbhâ vero e proprio, ovvero al presbiterio o santuario. Questo vano, posto tra la sacristia e il battistero, costituisce il fulcro di tutta l'azione liturgica e rappresenta il regno dei cieli o la Gerusalemme celeste. Ha pianta rettangolare con un'abside semicircolare (qankê) fornita di volta a catino rivolta verso oriente. In alto, al centro dell'abside, si apre una piccola finestra che permette ai raggi del sole nascente di illuminare la chiesa. Non lontano dalla porta del santuario e davanti al velo che in momenti stabiliti sottrae l'altare dallo sguardo dei fedeli pende dal soffitto una lampada a olio.

Il bêt madbhâ si divide anch'esso in tre parti:

a) il qdôš qudšê, *sanctum sanctorum*, ossia il tabernacolo. È ricavato in una nicchia nel muro dell'abside dietro all'altare oppure sta sullo stesso altare. Rappresenta il trono di Dio ed è il luogo della sua manifestazione nelle specie eucaristiche. Nell'abside, dietro all'altare, se-

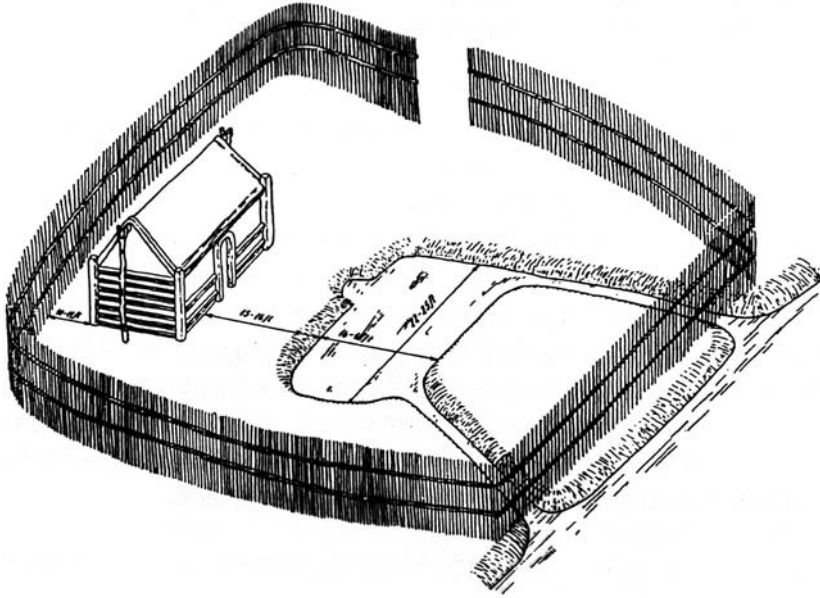


Fig. 4 - Recinto sacro mandeo contenente la capanna culturale detta bit manda, «casa della conoscenza» (ma anche bimanda, manda o maškna; cfr Drower-Macuch 1963, pp. 247, 255) e la vasca dove si praticano in presenza di un sacerdote le immersioni purificatorie (mašbutiata) nell'acqua corrente iardna. La capanna ha i lati brevi rivolti a oriente e a occidente. Sul lato lungo rivolto a sud vi è l'unica apertura (Lupieri 1993, p. 32).

condo la tradizione siro-antiochena e quella bizantina stanno il trono del vescovo e i seggi dei sacerdoti concelebrenti disposti a mo' di coro²³. Nella chiesa siro-mesopotamica il trono del vescovo e gli altri seggi stanno sul lato occidentale del bêma, al centro della navata.

b) il madbhâ, «altare», che liturgicamente è al contempo ara per l'immolazione e tavola delle offerte. Vi si accede salendo su una piattaforma in muratura (maštâtâ). L'accesso all'altare e allo spazio che lo circonda è riservato ai sacerdoti (qaššîšê) e ai diaconi (šammâšê o mšamšânê).

c) il bêtar'ê, «luogo delle porte», spazio liturgico riservato al coro dei sottodiaconi. Si estende tra il velo steso davanti all'altare e il velo della porta maggiore. Quest'ultima collega il bêtmadbhâ allo hayklâ attraverso l'estesa soglia del qešrômâ dove si dispone il coro dei lettori

(qârôyê), uno degli ordini ecclesiastici minori. I diaconi, i sottodiaconi e i lettori, a destra e a sinistra negli spazi che a loro competono, rappresentano il coro degli angeli, intermediari tra il cielo e la terra²⁴.

Nelle pareti ai lati dell'altare si aprono due nicchie: a settentrione la nicchia chiamata bêt gazzâ, «luogo del tesoro», che custodisce la patena e il calice; a meridione la nicchia chiamata bêt ħussâyâ, «luogo dell'assoluzione», dove è conservato l'olio santo. Quest'ultimo viene impiegato per il battesimo, per l'unzione degli infermi e per la purificazione dei peccatori durante la somministrazione del sacramento della penitenza. Come si è già detto, l'unzione degli infermi avviene nel bêt âsyûtâ, sito nell'angolo sud-occidentale dello hayklâ. Un altro tipo di sacro unguento, chiamato ħnânâ, «compassione, pietà», e composto di olio e di terra proveniente dalla tomba del santo patrono della chiesa o di un santo celebre nella regione, viene conservato nella nicchia chiamata škîntâ, «dimora; reliquiario», che sta nel muro a uno dei lati del qeštrômâ. Oltre che per l'unzione degli ammalati, lo ħnânâ viene usato in occasioni solenni come nei fidanzamenti.

3 - Il cortile

Molte chiese della Mesopotamia presentano sul lato meridionale un cortile cintato da un muro, in cui si trovano un pozzo e qualche ulivo. Un tempo esso serviva anche da cimitero per il clero. A metà del muro orientale del cortile una nicchia contenente una croce sostituisce il bêrnâ nel periodo più caldo dell'anno come punto di orientamento per celebrare all'aperto la liturgia delle ore con le preghiere della notte (lelyâ), del mattino (šaprâ) e della sera (ramšâ). Tale nicchia viene perciò chiamata bêt šlôtâ, «luogo di preghiera».

4 - Conclusione

Come i luoghi di culto precristiani della Mesopotamia, anche le chiese di quel territorio si configurano come una sorta di microcosmo. In esse infatti si concentrano simbolicamente tutti i luoghi più rilevanti di una rappresentazione tradizionale del mondo. Per il cristiano la co-

smologia ereditata dagli antenati pagani si tramuta però in soteriologia o, meglio, in una storia di salvezza. La terra ritrova il suo centro in Gerusalemme e Gerusalemme lo ritrova non nella spianata del tempio, ma nel Gulgota, nuovo asse del mondo. Sul luogo che lo rappresenta sotto le volte della chiesa spicca la croce, nuovo Albero della Vita, lo šam balâti dei babilonesi. L'acqua di vita dell'apsû si trasfigura invece nel Giordano, presente simbolicamente nel fonte battesimale.

Nulla quindi è più rassicurante di una chiesa. Non solo perché il fedele vi percepisce il contatto col sacro, con la persona stessa di Dio; ma anche perché, con pochi passi «en long et en large ou bien diagonalement», come Xavier de Maistre nel *Voyage autour de ma chambre*, il fedele vi può intraprendere un viaggio ideale nei luoghi santi della sua fede. Nella ciclicità della liturgia egli vede così riconfermati valori ritenuti indispensabili per la sua salvezza personale come pure per l'equilibrio e il benessere della società in cui vive. Lo trasportano e lo sostengono in questo viaggio ideale tre componenti essenziali della liturgia orientale: il profumo avvolgente dell'incenso, la sonorità esaltante dei canti e lo splendore dei paramenti sacri, discretamente illuminati da lanterne a olio e da candele. Tre componenti che mettono in secondo piano l'aspetto spoglio e disadorno della chiesa siro-mesopotamica, immersa al suo interno in una perenne oscurità.

Fabrizio A. Pennacchietti
 Ordinario di Filologia semitica
 all'Università di Torino

Note

¹ Cfr Ravasi 2002, p. 51.

² Cfr Widengren 1960, p. 24.

³ Cfr *ibidem* 1960, p. 13, nota 77.

⁴ Cfr *ibidem* 1960, p. 2, note 7 e 12.

⁵ Cfr Widengren 1951, p. 5; Idem 1960, pp. 4-5.

⁶ Cfr Widengren 1960, p. 6, nota 37.

⁷ Cfr *ibidem* 1960, p. 10, nota 51. Il simbolo sumerico dell'Olio della Vita è tuttora vivo e operante presso la Chiesa cristiana cattolica sotto forma dell'olio santo, necessario per impartire i sacramenti dell'Ordinazione sacerdotale e dell'Estrema unzione.

⁸ Cfr *ibidem* 1960, pp. 14-15, 17.

⁹ Cfr Garbini 1981, p. 121; Idem 1998, pp. 102-104. Di alberi piantati nel recinto del tempio di Gerusalemme parlano i salmi 52, 10 e 92, 13-14; cfr Widengren 1960, p. 17, nota 100.

¹⁰ Cfr Monneret de Villard 1940, pp. 96-98.

¹¹ Cfr Mengozzi in Galletti 2003, pp. 35-58.

¹² È opportuno rilevare che negli ultimi tempi in Iraq la struttura delle chiese siro-mesopotamiche di nuova costruzione e delle chiese restaurate si è purtroppo adeguata al modello dell'edificio sacro latino, rinunciando a molti elementi fondamentali della tradizione.

¹³ Cfr Raes 1947, pp. 31-37; Semaan 2003, pp. 327-331.

¹⁴ Probabilmente attraverso l'aramaico, il termine sumero-accadico è entrato in arabo nella forma haykal, pl. hayâkil, e con il significato di «edificio imponente, costruzione gigantesca; tempio; altare; armatura di un edificio, impalcatura, struttura, osatura; scheletro anche anat.; intelaiatura, telaio (autom.)». Dall'arabo il termine è passato in molte lingue islamiche, per esempio in persiano dove significa «figura, immagine, faccia, struttura; gigante; tempio di idolatri; palazzo; chiesa cristiana; monastero», cfr Steingass s.d., p. 1521; heykel, la forma turca di arabo haykal, significa anche «statua», cfr Redhouse 1890, p. 2176a.

¹⁵ Cfr Semaan 2003, p. 329: «Il vero sole per i cristiani è Cristo, sole di giustizia (Lc 1, 78). Questo tipo di orientamento è il simbolo dell'attesa del Messia che viene come un lampo (Mt 24, 27)».

¹⁶ Il termine bêrnâ nella tradizione siro-antiochena e in quella bizantina significa tutt'altra cosa, ovvero il cosiddetto santuario o presbiterio dove sta l'altare. Ciò in virtù della maggiore elevatezza del santuario (bêt madbhâ) rispetto alla navata (hayklâ). Il bêrnâ siro-mesopotamico corrisponde in queste tradizioni all'ambone. Sull'argomento rimando ai seguenti studi che mi sono stati gentilmente segnalati da Andrea Nicolotti dell'Università di Torino: Grabar 1945, Lassus 1947, Dauvillier 1952, Janeras 1963, Coquin 1965, Hambye 1968, Taft 1968, e Taft 1970-1971.

¹⁷ Cfr Alichoran 1982, p. 22.

¹⁸ Cfr Pennacchietti 1998, pp. 77-82.

¹⁹ Cfr Raes 1947 p. 37, § v; Alichoran 1982, p. 21.

²⁰ Cfr Salaville 1932, pp. 108-109.

²¹ Il termine siriano orientale qankê deriva dal greco κόγχη, «conchiglia; abside, conca» tramite la forma grafica siriana occidentale qânkê che suona [qonkê], cfr Payne Smith 1901, col. 3666; Payne Smith 1903, p. 511a; Brockelmann 1928, p. 677b. Payne Smith 1903 però aggiunge che qankê significa anche «[the] chancel of a church, approached by steps and containing the bema with the altar». Si tratta probabilmente di una confusione indotta dal termine latino *cancelli* (pl. tantum), «cancellata, cancello, inferriata, grata», in greco κάγκελον, «cancello, sbarra», cfr Payne Smith 1901, col. 3666; Raes 1947, p. 37, § v. Si vedano a questo proposito i termini francese *chancel*,

«balaustra», inglese *chancel*, «presbiterio, coro», e tedesco *Kanzel*, «pulpito», tutti relativi al settore della chiesa riservato al clero.

²² Lupieri 1993, pp. 31, 34-35, 38-40.

²³ Cfr Semaan 2003, pp. 329-330.

²⁴ Cfr Alichoran 1982, p. 22.

Bibliografia

Alichoran 1982 = Alichoran, Mgr Francis Youssef (a cura di), *Missel Chaldéen*, Paris 1982.

Brockelmann 1928 = Brockelmann, Carl, *Lexicon syriacum*, Halle 1928.

Coquin 1965 = Coquin, R. G., «*Le Bîma des Églises Syriennes*», *L'Orient Syrien* 10 (1965), pp. 445 ss.

Dauvillier = Dauvillier, J., «L'ambon ou bême dans les textes de l'Église Chaldéenne et de l'Église Syrienne au moyen-âge», *Cahiers Archéologiques* 6 (1952), pp. 11-30.

Drower-Macuch 1963 = Drower, E.S. - Macuch, R., *A Mandaic dictionary*, Oxford 1963.

Galletti 2003 = Galletti, Mirella, *Cristiani del Kurdistan. Assiri, Caldei, Siro-Cattolici e Siro-Ortodossi*, con contributi di Alessandro Mengozzi e introduzione di Franco Cardini, Jouvence, Roma 2003.

Garbini 1981 = Garbini, Giovanni, «Un'iscrizione funeraria fenicia in Salamina di Cipro», *Oriens Antiquus* 20 (1981), pp. 119-123.

Garbini 1998 = Garbini, G., *Note di lessicografia ebraica*, Paideia, Brescia 1998.

Grabar = Grabar, A., «*Les ambons syriens et la fonction liturgique de la nef dans les églises antiques*», *Cahiers archéologiques* 1 (1945), pp. 128-133.

Hambye 1968 = Hambye, E. R., «Les traces de l'usage du bême dans la liturgie de l'Église Chaldéo-Malabare», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph (de Beyrouth)* 39 (1968), pp. 199-207.

Janeras 1963 = Janeras, V. S., «Vestiges du bême syrien», *L'Orient Syrien* 8 (1963), pp. 121-128.

Lassus 1947 = Lassus, J., *Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, al forme et l'usage liturgiques des édifices du culte chrétien, en Syrie, du IIIe siècle à la conquête musulmane, Paris 1947 (Bibliothèque archéologique et historique 42) [I edizione 1944]*.

Lupieri 1993 = Lupieri, Edmondo, *I Mandei. Gli ultimi gnostici*, Paideia, Brescia 1993.

Monneret de Villard 1940 = Monneret de Villard, Ugo, *Le chiese della Mesopotamia*, Roma 1940 (*Orientalia Christiana Analecta* 128).

Payne Smith 1901 = Payne Smith, Robert, *Thesaurus syriacus*, Oxford, tom. I

1879, tom. II 1901.

Payne Smith 1903 = Payne Smith, Jessie, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903.

Pennacchietti 1998 = Pennacchietti, Fabrizio A., *Susanna nel deserto. Riflessi di un racconto biblico nella cultura arabo-islamica*, Silvio Zamorani ed., Torino 1998.

Raes 1947 = Raes, A., *Introductio in liturgiam orientalem*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Romae 1947.

Ravasi 2003 = Ravasi, Gianfranco, «La storia come preghiera: i salmi storici», in *Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica*, 47 (2003), pp. 51-63.

Redhouse 1890 = Redhouse, J.W., *A Turkish and English lexicon*, Constantinople 1890.

Ringbom 1958 = Ringbom, Lars-Ivar, *Paradisus terrestris. Myt, bild och verkli-ghet*, Acta Societatis Scientiarum Fennicae, Nova series C., I. N:o 1, Helsingfors/Helsinki 1958.

Salaville 1932 = Salaville, S., *Liturgies orientales. Notions générales, éléments principaux*, Paris 1932.

Semaan 2003 = Semaan, Nizar, *La preghiera vespertina feriale nella tradizione si-ro-antiochena. Testo critico, storia e studi con traduzione italiana dei testi*, Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche, Roma 2003.

Steingass s.d. = Steingass, F., *A comprehensive Persian-English dictionary*, London s.d.

Taft 1968 = Taft, R., «Some notes on the *Bema* in East and West Syrian traditions», *Orientalia Christiana Periodica* 34 (1968), pp. 326-359.

Taft 1970-1971 = Taft, R., «On the use of the *Bema* in the East Syrian liturgy», *Eastern churches review* 3 (1970-71), pp. 30-39.

Widengren 1951 = Widengren, Geo, «The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion», *Uppsala Universitets Årsskrift*, 4 (1951), pp. 1 ss.

Widengren 1960 = Widengren, G., «Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del Vicino Oriente antico», *Numen*, 7 (1960), 1-25.