

Noelia Bernabeu Torrealblanca

LA CONFESSIO DI PATRIZIO D'IRLANDA:
IL RUOLO DELL'ELEMENTO AUTOBIOGRAFICO
NELLA LETTERATURA CONFSSIONALE TARDOANTICA

Abstract: This article studies the role of the autobiographical element in confessional literature, particularly in St Patrick's *Confessio*. After a general reflection on the function of autobiography in 5th-6th century confessions as subordinate to the praise of God, I analyse Patrick's text, whose special situation – it was probably born as a self-defence before a court and later transformed into a confessional work – shows the link between the *genus iudiciale* and the confession/autobiography and allows to reflect on other aspects of the confessional genre, such as the ideas of the *homo interior* and self-knowledge, as paths to the love of God and neighbour, achieved by true devotion, which Patrick cultivates not only through his ministry and thanks to his designation as *apostolus vocatus*, successor of St Paul and the apostles; but also through the writing of his text.

Ho ritenuto opportuno dare inizio al mio contributo con una breve riflessione generale sul rapporto tra autobiografia e confessione¹. Una domanda come «cosa intendiamo per autobiografia?» è veramente complessa. La questione è stata discussa dagli studiosi di questa forma letteraria, tra i quali spiccano Misch 1973, Lejeune 1975 e Pascal 2016. Senza volermi addentrare troppo in un percorso così arduo, la definizione di autobiografia che mi sembra più calzante è quella che la descrive come una sistemazione degli avvenimenti del passato in modo coerente con una loro interpretazione². Secondo tale accezione, confessione e auto-

¹ Quest'ultimo è il genere di cui mi occupo nella mia tesi di dottorato. Il mio obiettivo è offrire una definizione della forma letteraria confessionale di epoca tardoantica (secoli V-VI), tramite l'analisi comparativa di quattro testi post-agostiniani, cioè il *carmen* 16 di Sidonio Apollinare, l'*opusculum* 5 di Ennodio di Pavia, l'*Eucharisticos* di Paolino di Pella e la *Confessio* di Patrizio d'Irlanda, della quale tratta questo articolo, che si inquadra in un progetto di ricerca nazionale dell'Università di Salamanca dal titolo *Contactos interculturales en el polisistema literario tardoantiguo: siglo IV d. C.* (PID2021-124503NB-I00). Il contributo si è potuto realizzare grazie a una borsa di studio pre-dottorato, cofinanziata dall'Università di Salamanca e dal Banco Santander.

² «From the autobiography however [*scil.* diversamente dal diario] we expect a coherent shaping of the past» (Pascal 2016, p. 5), e «Autobiography is a shaping of the past. It imposes a pattern on a life, constructs out of it a coherent story» (Pascal 2016, p. 9).

Noelia Bernabeu Torrealblanca, University of Salamanca, Spain, noeliabt@usal.es, 0000-0002-8471-9797

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Noelia Bernabeu Torrealblanca, *La Confessio di Patrizio d'Irlanda: il ruolo dell'elemento autobiografico nella letteratura confessionale tardoantica*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.20, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 225-237, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

biografia – nel senso moderno del termine – si somigliano molto. A ben vedere, questa descrizione sembra provenire dall'idea che le *Confessioni* di Agostino siano la prima autobiografia come forma letteraria indipendente³. Effettivamente, l'autore di una *confessio* ha un atteggiamento autoriflessivo e riconosce che la sua vita ha senso in relazione a Dio; per questo motivo, la presenza di certi elementi autobiografici nel testo rispetta un orizzonte di attesa del lettore; il genere confessionale, però, non si esaurisce nella sua dimensione autobiografica, perché ci sono altri fattori indispensabili che intervengono in questo tipo di composizione. Identificare confessione con autobiografia comporta dunque una semplificazione che ci priva della comprensione piena delle sfumature che un tal genere può implicare: le due dimensioni non devono essere confuse, anche se si danno per forza congiuntamente. L'autobiografismo è presente nella confessione come elemento senz'altro fondamentale, ma comunque subordinato a un fine più essenziale per l'autore cristiano, cioè la lode e il ringraziamento a Dio tramite l'attestazione della sua misericordia e della provvidenza circa la vita degli uomini; si tratta di quella che, riassumendo, chiamiamo la *confessio laudis*, che appare sempre accompagnata da una confessione dei peccati (*confessio peccatorum*) e da una professione di fede e dedizione a Dio (*confessio fidei*), come tre facce di uno stesso prisma⁴. Nella misura in cui l'autobiografia è nella confessione un mezzo prima che un fine, il racconto delle esperienze di vita sarà parziale e selettivo, e implicherà una scelta consapevole di quegli eventi adatti alla glorificazione di Dio. Come dichiara giustamente Bachtin 1984, p. 161, i frammenti tratti dalla propria vita non garantiscono l'unità biografica, bensì l'unità dell'introspezione-confessione.

L'introduzione dell'elemento autobiografico, allora, è legata nella confessione a due fattori che si presentano per forza congiuntamente: la consapevolezza dell'interiorità e l'idea della Provvidenza che agisce sulla nostra esistenza. Infatti, tornare a sé stesso permette all'individuo di conoscere il proprio *homo interior*, e in questo modo di trovare Dio, che è all'interno di tutti noi⁵. D'altra

³ Cfr. Misch 1973, p. 539. Un tema molto dibattuto è quello del genere delle *Confessiones*, per il quale vd. per es. Pizzolato 1968, pp. 13-24, 163 e Wills 2011, p. 22, per i quali non è possibile considerare l'opera di Agostino un'autobiografia, a causa della scarsità dei fatti riportati e anche dell'assenza di dati personali importanti. Secondo Stok 1996, pp. 110-112, l'autobiografia nel senso moderno del termine non esiste nell'antichità, fino alla pubblicazione delle *Confessiones*, in quanto nessun testo antico presuppone il «patto autobiografico» definito da Lejeune. Esistono però quelli che possiamo chiamare 'tipi' autobiografici, che non costituiscono un genere autonomo, bensì un insieme di narrazioni di tipo autobiografico legate a certi generi.

⁴ Vd. Valgiglio 1980.

⁵ *Homo interior* è la traduzione dell'espressione paolina ὁ ἔσω ἄνθρωπος, ed è ben definita da Ambrogio (*epist.* 72, 19): *Quoniam, cum sint in uno homine duo homines, de quibus dictum est: «Et si is qui foris est, homo noster corrumpitur secundum desideria erroris, sed qui intus est, renovatur de die in diem»* [II Cor 4, 16]; et alibi: «Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem [Rm 7, 22]; interior est homo noster, qui est ad imaginem et similitudinem Dei factus, exterior qui figuratus est limo. L'homo interior è, dunque, lo stato perfetto dell'uomo, fatto ad immagine di Dio, e anche l'homo novus, che è rinnovato grazie al battesimo. L'espressione sarà poi usata da Agostino nel suo celebre *Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas* (*vera relig.* 39, 72). Intorno alla concezione ambrosiana dell'*homo interior*, vd. Madec 1974.

parte questo processo, che propizia la *conversio* o *μετάνοια* dell'individuo, poiché rivela l'influsso positivo e costante della Divinità sulla propria vita, si sviluppa secondo un duplice movimento, prima 'centripeto' e poi 'centrifugo': l'atto apparentemente solitario di tornare a sé risulta nella *confessio fidei*, cioè nel donarsi a Dio e alla diffusione del suo nome, ma anche nel donarsi al prossimo, a chi si tenta di condurre alla vera fede, due fini che si portano a compimento tramite un unico atto di evangelizzazione. Così, l'auto-conoscenza porta all'amore divino e all'amore fraterno⁶. Ma sulla questione tornerò più avanti.

Perciò, in questo processo di conoscenza interna diventa indispensabile dare uno sguardo al passato, in cui particolare importanza rivestono gli atti peccaminosi, perché mettono in risalto la misericordia di Dio persino verso coloro che lo dimenticarono e trascurarono⁷. E con questo arriviamo al secondo punto che ho menzionato prima: la grazia preveniente, cioè quella grazia anticipata della Divinità che il peccatore riesce a riconoscere solo col passare del tempo, in retrospettiva. La volontà di riflessione sulla propria vita nella confessione sorge solo in relazione a Dio, «fondamento trascendente», come lo chiama Gräß 2016, p. 163. In questo senso, la prospettiva autobiografica si adegua perfettamente alla *confessio*, perché permette di comprendere il passato partendo dalla

⁶ Torrance 2016, pp. 113-115 ha studiato la tensione che implica l'individualità del monaco. Questo, nonostante la sua esistenza solitaria – come indica il proprio nome *μοναχός* – si prende cura del prossimo come di sé stesso. Il suo ritiro (*ἀναχώρησις*) col fine di unirsi a Dio comporta anche l'osservanza del comandamento di amare il prossimo. Un tale comportamento è caratteristico anche degli scrittori di *confessiones*, in quanto, come chiarisce lo stesso Torrance 2016, p. 124, il cristianesimo monastico e quello non monastico provengono dalla stessa tradizione. Non stupisce, dunque, l'ammirazione di Agostino per Antonio abate (*conf.* 8, 6, 14), e nemmeno che Sidonio proponga come paradigmi di comportamento per Fausto di Riez anacoreti, Padri del deserto e monaci (*Sidon. carm.* 16, vv. 99-115: su questo carme di Sidonio, vd. Santelia 2012 e 2023).

⁷ Nelle *confessiones* di Agostino d'Ippona e di Ennodio di Pavia, la relazione tra Dio, Padre misericordioso, e il peccatore, figlio pentito e umile dopo i suoi peccati, si assimila a quella del figliol prodigo e suo padre, che lo perdona e accoglie nuovamente (Lc 15, 11-32). Nell'*opusculum* 5, la parabola appare coerentemente in un contesto di penitenza, dove predomina il tono di contrizione: *quo fugiendum est ab ira ipsius nisi ad misericordiam eius, qui reducere filium et concessae prodigum portionis [...] revocavit?* (Ennod. *opusc.* 5, 397, 17, ed. Hartel 1882), mentre nelle *Confessiones* del vescovo d'Ippona la parabola costituisce un testo fondamentale, soprattutto nei primi libri, dove l'autore si identifica con il figliol prodigo. Su questo argomento, vd. Knauer 1957, pp. 219-224 e Ferrari 1977; per Ennodio vd. ora anche Giannotti 2023, pp. 65-66, 75-76, 149-151. Da una parte, è interessante notare che Martigny 1877, s.v. *baptême*, p. 80, partendo da un passaggio da Tertulliano (*puđic.* 9), contempla la possibilità che, durante il rito battesimale in Africa, gli appena battezzati ricevessero un anello come un ricordo della suddetta parabola. Un anello che, secondo Agostino, è un pegno dello Spirito Santo (*iubet dari anulum, pignus Spiritus Sancti*); mentre il vestito dato dal padre al figliol prodigo è un simbolo della speranza di immortalità fornita dall'atto battesimale: *iam accepto in pace, iam exosculato filio iubet proferri stolam, spem immortalitatis in baptismo* (Aug. *serm.* 112A, 7, *De duobus filiis ex Evangelio*). D'altra parte, Ambrogio mette questa parabola in rapporto con l'atteggiamento dei *paenitentes*, che confessano la propria colpevolezza e sono pertanto riammessi all'Eucaristia (*paenit.* 2, 3, 18, su cui rinvio a Sastre 2016, p. 69). Sulla riconciliazione dei penitenti che hanno commesso errori gravi dopo il battesimo, cfr. Hilary 1979, pp. 13-14 e Griffe 1975, p. 124.

situazione presente di un uomo già illuminato e cosciente degli errori commessi. La ragione principale che spinge l'autore di una *confessio* a raccontare le proprie esperienze è l'attestazione degli errori passati, come una base sulla quale costruire il discorso intorno all'intervento della grazia divina fin dall'inizio della sua vita: un intervento di cui si capisce retrospettivamente l'azione. La *confessio peccatorum* costituisce il fondamento su cui poggia la *confessio laudis*. Quindi non ci sembrerà fuori luogo che la *Confessio* di Patrizio inizi precisamente con la dichiarazione «Io Patrizio peccatore»⁸.

Come sottolinea lo stesso Bachtin 1984, p. 154, non è un obiettivo dell'introspezione-confessione formare un tutt'uno biografico del vissuto. I frammenti di un'esistenza non hanno valore in sé. Non è tanto l'azione narrata ciò che importa, ma il sentimento che si risveglia attraverso il racconto, e che porta a riconoscere la propria condizione di *peccator*, come fa Patrizio. Quale peccato sia raccontato è, quindi, in un certo modo, indifferente, come nel caso del furto delle pere in Agostino. L'importanza di questa ammissione degli errori del passato non risiede nei fatti particolari, ma nella capacità di chi confessa di riconoscersi colpevole e nell'umiltà, perché neanche i giusti sono esenti dal peccato e ogni uomo è macchiato per il semplice fatto di discendere da Adamo⁹. E in questo senso ha particolare pertinenza l'effetto salvifico del sacrificio e della resurrezione di Cristo, che redimono l'uomo e si rinnovano singolarmente in ogni catecumeno battezzato¹⁰. Come spiega Zambrano 1988, p. 28, la confessione è scritta dall'autore quando tutto è più chiaro per lui, quando non ha più bisogno di un resoconto dei peccati. Il suo atto è, per la studiosa, proprio il contrario della reazione di Adamo, che si nasconde per vergogna dopo aver mangiato il frutto dell'albero della conoscenza. La confessione implica un sottoporsi allo sguardo divino. Questo spiegherebbe perché Agostino si sofferma sul racconto di un evento apparentemente insignificante come il furto di qualche frutto: lo scopo è l'attestazione della natura peccaminosa dell'uomo, della sua inclinazione al male gratuito (Zambrano 1988, p. 29), o come dice Mathieu-Castellani 1996, p. 23, il segno della miseria umana senza la grazia. Ciò che conta nella *confessio* è il presente, in cui l'*homo novus*, liberato dal peccato attraverso la redenzione, sceglie la via della dedizione incondizionata alla

⁸ *Ego Patricius peccator (conf. 1)*. Testo latino citato secondo l'edizione di Hanson 1978.

⁹ Per esempio, Marco il Monaco ritiene necessario il pentimento anche quando si crede assente il peccato, secondo l'idea che la penitenza sia un dovere naturale (μετανοεῖν φυσικῶς κεχρεωστήκαμεν), il cui garante è Cristo, che non si deve screditare rifiutandola (Χριστός ἡμᾶς ἐπι μετανοίας ἐγγυήσατο· ὁ ἀφίλων αὐτὴν ἀθετεῖ τὸν ἐγγυησάμενον); e che nessuno sia stato esente dal peccato a un certo punto della sua vita e neanche dalla macchia del peccato originale, che il battesimo purifica, cfr. SC 445, *De paenitentia* 12 (su questo tema, vd. Torrance 2016, pp. 122-123. Il greco è citato dall'edizione di Durand 1999).

¹⁰ Qui si rivela inoltre un'altra delle caratteristiche centrali della confessione: l'interrelazione tra questo tipo di letteratura e il rituale sacramentale della Chiesa, un'ipotesi già suggerita da me in un recente articolo (cfr. Bernabeu Torreblanca 2022) e che spero di sviluppare in modo più ampio e approfondito nella mia tesi.

lode del suo Salvatore, secondo il perfetto paradigma di san Paolo, il *conversus* per antonomasia¹¹.

Tornando alla *Confessio* di Patrizio, dopo l'opera agostiniana e l'*Eucharisticos* di Paolino di Pella, è questo il testo confessionale con il maggior numero di dati personali, mentre l'*Eucharisticon* o *carmen* 16 di Sidonio Apollinare e l'*opusculum* 5 di Ennodio di Pavia ne includono meno e sono focalizzati più sulla lode e sulla contrizione. Infatti, il testo del vescovo d'Irlanda è l'unica fonte affidabile per conoscere la sua vita, circondata da un alone di leggenda, anteposto, quest'ultimo, nella tradizione, a quello dei fatti storici¹². La narrazione che proviene dalla bocca del santo non si risparmia nel riferire miracoli e interventi soprannaturali. La sua è, senza ombra di dubbio, la confessione tardoantica più romanzesca e probabilmente ha contribuito non poco ad alimentare la leggenda intorno al personaggio¹³. Ma il racconto dei miracoli, delle visioni e dei sogni profetici ha un obiettivo ben definito per Patrizio: mostrare come Dio lo avesse scelto come suo apostolo già dal periodo in cui subiva la cattività in Irlanda. È importante capire che il principio strutturante dei frammenti selezionati non è un capriccio dell'io, bensì il portato di un fine confessionale, ovvero la *laus Dei*, strettamente legata alla confessione di fede.

Uno degli esempi migliori del proprio affidarsi in maniera incondizionata a Dio è l'opera di Patrizio. Si noti che è stata pubblicata quando lui era già vescovo, a differenza degli scritti confessionali di Sidonio, Ennodio e Paolino¹⁴; ed è inoltre inserita nella cornice di un tribunale ecclesiastico, per difendersi dalle imputazioni con cui si tentava di porre fine alla sua carica episcopale¹⁵. Dunque, non è strano che per la sua apologia Patrizio selezioni quegli eventi che lo segnalano come *electus Dei*: un'argomentazione sottile, puntellata, per di più, da diverse citazioni prese dalle lettere di Paolo¹⁶. Lo sviluppo della narrazione di Patrizio è costruito come un percorso verso la sua designazione come successore dei dodici apostoli, e la componente provvidenziale condiziona la trama da lui intessuta. All'interno di essa, apologia e confessione si integrano alla

¹¹ Agostino dichiara nel libro decimo delle *Confessioni* (10, 4-6) che lui vuole mostrarsi com'è adesso, dopo una vita colpevole, nel suo presente redento, perché quello che piacerà ai lettori sarà vedere l'uomo una volta liberato dalle sue macchie.

¹² Muirchú, il primo biografo di Patrizio insieme a Tírechán, manifestava già, nella seconda metà del VII secolo, la difficoltà di affrontare la varietà di opinioni contraddittorie intorno al santo, vd. O'Rahilly 1981, p. 6.

¹³ La paternità della *Confessio*, però, – e anche dell'*Epistola ad milites Corotici* – è attribuita a Patrizio quasi unanimemente: cfr. Hanson 1978, pp. 7-11.

¹⁴ Di questi tre letterati, Sidonio ed Ennodio saranno nominati vescovi – rispettivamente di Clermont-Ferrand (ca. 470) e di Pavia (513) –, ma dopo la composizione delle loro opere confessionali. In seguito alla designazione, Sidonio scriverà epistole, adatte al nuovo *status*. Ennodio, invece, abbandonerà ogni tipo di scrittura, forse per una categorica risoluzione, ma è possibile anche che i testi del suo periodo episcopale non sono stati conservati. Sul tema del conflitto tra l'attività letteraria e l'ufficio ecclesiastico in Ennodio, vd. Vandone 2001 e Giannotti 2023, p. 39.

¹⁵ Patrizio si concentra sull'accusa rivolta a sé nella parte centrale della sua opera (§§ 26-32), che si compone di 62 paragrafi.

¹⁶ Le lettere più significative sono II Cor, Rm e Gal 1, 20, e soprattutto la prima di esse, cfr. *infra*.

perfezione. Tuttavia, dobbiamo prendere in considerazione un dato importante: il testo ha un duplice piano di riferimento: nasce come una dichiarazione di innocenza, forse davanti a un tribunale, ma poi è stato modificato per fungere da letteratura confessionale. Gli aspetti autobiografici hanno pertanto un doppio scopo: l'autodifesa davanti al tribunale e la confessione davanti a Dio. Comunque, i due fini trovano diversi punti di convergenza, tanto da lasciare il dubbio che la *confessio* originale non fosse troppo lontana dalla versione finale che ci è stata tramandata. Mentre difende il suo episcopato, Patrizio loda Dio per la sua misericordia verso un uomo così *rusticus* e spregevole come lui, e lo ringrazia per averlo scelto come suo ministro. Questa verità, rivelata col tempo da Dio stesso, non deve rimanere nascosta, secondo le regole retoriche della *laus*¹⁷, ma al contempo la propria implicita lode costituisce una giustificazione irrefutabile della dignità episcopale.

Poiché la stessa composizione può svolgere diverse funzioni a seconda del contesto, la circostanza in cui se ne immagina la lettura modificherà la sua interpretazione¹⁸, che cambierà a seconda che sia considerato un discorso confessionale, come eredità per i fedeli del futuro, oppure giudiziale, scritto a causa di un'accusa reale. A questo punto, è importante notare l'origine giudiziaria dell'ammissione di colpa¹⁹. Alcuni ricercatori hanno segnalato il rapporto tra il discorso autobiografico-confessionale e il discorso giudiziale²⁰. Non sembrerà strano, detto questo, che le prime testimonianze di carattere autobiografico della letteratura greco-romana siano l'*Apologia di Socrate* di Platone e l'*Antidosis* di Isocrate, opere in cui troviamo rispettivamente lo scenario di un vero giudizio e lo scenario di una finta imputazione.

Nella letteratura confessionale, l'attestazione di innocenza viene assicurata da Dio, testimone e garante della sua veridicità²¹. La narrazione della vita coin-

¹⁷ Il luogo comune del silenzio inopportuno, in quanto segno d'ingratitude, appare nella letteratura epidittica di carattere gratulatorio, una delle fonti centrali della letteratura confessionale e, in particolare – sebbene non esclusivamente –, degli *eucharistica* cristiani. Il *topos* lo troviamo, per es. nella *Gratiarum actio ad Gratianum imperatorem* di Ausonio (§ 41, cap. 9) del IV secolo, oppure, nell'ambito orientale e un secolo prima, nella prefazione dell'orazione panegirica di Gregorio il Taumaturgo, in occasione della lode del suo maestro Origene (Gr. *Thaum. pan. Or.*, 29). Poi, Patrizio lo usa nella sua *Confessio* § 3: *Unde autem tacere non possum, neque expedit quidem, tanta beneficia et tantam gratiam quam mihi Dominus praestare dignatus est in terra captivitatis meae* (cfr. Tb 13, 7). Cfr. anche *Patr. conf.* 33: *Satis dico. Sed tamen non debeo abscondere donum Dei quod largitus est nobis in terra captivitatis mea* (cfr. Tb 13, 7).

¹⁸ Vd. Bruss 1976, specificamente pp. 2-4.

¹⁹ Vd. Ratzinger 1957 per un'analisi dell'evoluzione del termine *confessio* dagli autori pagani a quelli cristiani.

²⁰ Vd. soprattutto Mathieu-Castellani 1996, ma anche Stok 1996, pp. 114-122; Fuhrmann 1979; Marquard 1979.

²¹ «Mon récit n'est exemplaire que pour les hommes mes semblables, et c'est à eux qu'il s'adresse. Mais je l'écris près de toi, *apud te*, devant toi, *in conspectu tuo*, et cette posture garantit la validité de mon témoignage, m'interdit le mensonge délibéré, m'assure la crédibilité. L'oreille que je sollicite: celle des hommes. Le regard dont j'ai besoin: celui de Dieu» (Mathieu-Castellani 1996, p. 116).

volge quindi tanto la presenza del lettore che si intende persuadere – sia esso un lettore qualsiasi o un giudice –, quanto la presenza di Dio, che ne attesta la credibilità²². La retorica entra in gioco, e Patrizio si rivela abilissimo nel compito della persuasione, contrariamente a quello che sembra e che lui, con falsa modestia, dichiara (un espediente tipico fra gli scrittori che mostrano di possedere una *institutio*). Il fatto di non aver completato l'*iter* della propria educazione scolastica, troncata a causa del suo sequestro e della schiavitù in Irlanda, non implica che Patrizio non sappia usare le argomentazioni per mostrarsi superiore ai suoi accusatori come eletto di Dio e convincere i lettori e il tribunale dell'importanza della sua carica. Sebbene la mancanza di una completa istruzione secondo la tradizione culturale greco-romana lo privasse forse di un repertorio di riferimenti letterari classici, egli ricorre al testo che conosce meglio, in quanto uomo di chiesa, ossia la Sacra Scrittura²³; e in particolare, fa riferimento alla storia di Paolo di Tarso, *exemplum* idoneo alla sua causa, in quanto fu ingiustamente accusato, come lui, di condotta immorale e inettitudine per la sua posizione; e dovette anche proteggere il suo apostolato. Tuttavia, la retorica non si oppone alla verità, almeno non nel discorso autobiografico della confessione. Nel contesto giudiziario – fittizio o reale che sia – l'imputato, simultaneamente innocente e colpevole, cerca di rivelarsi agli altri come veramente è. Così dice, secondo una citazione di Paolo, Patrizio: *quia non mentior* (conf. 44 e 54: cfr. Gal 1, 20).

Il più efficace espediente a cui Patrizio ricorre è il *topos* dell'inferiorità, in contrapposizione alla superiorità culturale dei suoi accusatori. Grazie a questo, risolve un duplice problema:

- 1) nonostante la mancanza di formazione, dimostra di possedere una superiorità spirituale in virtù del suo ruolo di apostolo designato da Dio;
- 2) la sua condizione di *apostolus vocatus* implica necessariamente la sua innocenza davanti al tribunale terreno. L'unico che avrà il potere di giudicarlo sarà Dio. Nella confessione, la Divinità si costituisce come l'unico giudice autorizzato a valutare i peccati del colpevole e condonarli. L'accusa dei detrattori è dunque invalidata con astuzia attraverso il discorso confessionale²⁴.

Per questa autorappresentazione come *apostolus vocatus* che lo esime dalla colpa, Patrizio prende a modello l'epistolario paolino, ma anche l'atteggiamento ascetico dei Padri del deserto, che adotta prima della sua elezione divina²⁵.

²² Vd. Mathieu-Castellani 1996, p. 132.

²³ La *Confessio* di Patrizio include un tal numero di citazioni bibliche, e a volte così estese, che in alcuni punti sembra scritto secondo una tecnica quasi centonaria.

²⁴ Sul trasferimento dell'autorità dell'accusa e del perdono alla figura di Dio nei testi autobiografici cristiani, vd. Marquard 1979, pp. 692-693 e Mathieu-Castellani 1996, p. 133. Per l'espressione *apostolus vocatus* vd. la nota seguente.

²⁵ Traggio l'espressione *apostolus vocatus* da I Cor 1 *Paulus vocatus apostolus Christi Iesu per voluntatem Dei*, poiché per molti aspetti Patrizio si autodesigna come un nuovo Paolo, e i paralleli che il vescovo d'Irlanda esibisce fra l'Apostolo e sé stesso credo che permettano di applicargli questa denominazione. Tuttavia, il rimando più stringente è a II Sm 7, 18 *Quis ego sum, Domine Deus, et quae domus mea?*, che Patrizio riprende con la significativa sostituzione dell'espressione *domus mea* in *vocatio mea*: *Quis ego sum, Domine, vel quae est vocatio mea* (conf. 34).

Durante la schiavitù come pastore, Patrizio decide di seguire un modo di vita assimilabile a quello degli eremiti²⁶. Come conseguenza di questa esistenza anacoretica, sente una voce che gli annuncia il ritorno in patria, quale ricompensa alla sua penitenza: *Bene ieiunas cito iturus ad patriam tuam* (*conf.* 17); e qualche tempo dopo la stessa voce che aggiunge: *Ecce navis tua parata est* (*conf.* 17), frase che avvisa della disponibilità di una nave sulla quale sarà portato a casa, dopo essere stato accolto da un equipaggio di uomini pagani. Durante questo viaggio di ritorno, Patrizio compirà già una sorta di miracolo che quasi provoca la conversione del *gubernator* e dei marinai, come un anticipo del suo futuro compito di evangelizzatore nelle terre lontane e non cristiane d'Irlanda²⁷.

La Provvidenza, come gli si rivelerà col passare del tempo, gli procurava in quei momenti una via verso la liberazione, non solo fisica, ma anche spirituale: la liberazione dalla cattività e la liberazione dal peccato. Quando torna libero in Britannia, la sua patria, scopre, alla fine, a chi apparteneva la voce (*conf.* 23). Solo dopo il ritorno si effettua la designazione, tramite tre sogni di complessità crescente e introdotti da un ipotesto di Daniele (*vidi in visu noctis*, Dn 7, 13). Nel primo di essi, Patrizio sente la voce degli irlandesi (*vox Hiberionacum*), che gli rivolgono questa preghiera: *Rogamus te, sancte puer, ut venias et adhuc ambules inter nos* (*conf.* 23). Negli altri due sogni, si manifesta l'origine della voce interiore che Patrizio sentì in Irlanda: *Qui dedit animam suam pro te* [I Io 3, 16], *ipse est qui loquitur in te* (*conf.* 24), e anche la presenza dello Spirito di Dio nel suo *homo interior*, una scoperta espressa con la famosa citazione della Lettera ai Romani: *ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* [Rm 8, 16], *quae verbis exprimi non possunt*. Questa sequenza di rivelazioni sigilla la designazione di Patrizio ad Apostolo degli irlandesi, per l'autorità di Dio, sulla scia dei dodici Apostoli, come osservatore dei comandamenti di Cristo e vescovo; ma pure sulla scia di Paolo di Tarso, citato spesso e sulle cui *Lettere ai Corinzi* basa, come ha dimostrato Nerney 1949, la difesa contro le accuse avanzate dagli ecclesiastici britannici²⁸.

L'argomento dell'origine celeste della sua carica è valido sia per il contesto confessionale sia per quello giudiziale. Da una parte, è un'attestazione della sua totale dedizione alla missione religiosa: l'esaltazione del nome di Dio e la diffusione della fede cristiana sino ai confini del mondo, già preannunciata nei Vangeli²⁹. Dall'altra, il modo in cui questa argomentazione dell'origine divina dell'episcopato viene puntellata serve principalmente al contesto del giudizio.

In primo luogo, Patrizio presenta sé stesso come un *servulus* del Signore, indegno del suo *status*, che deve svolgere la propria funzione per obbligo. Non è stato lui a decidere l'assunzione dell'apostolato dell'Irlanda: *Hiberione non spon-*

²⁶ Cfr. Hayes-Healy 2005.

²⁷ *Et post hoc summas gratias egerunt Deo et ego honorificatus sum sub oculis eorum* (*conf.* 19).

²⁸ Anche se alcuni studiosi hanno visto nella *Confessio* il modello del lamento di Giobbe (cfr. Zambrano 1988, p. 14 e Mathieu-Castellani 1996, pp. 9-11), in Patrizio la dichiarazione poggia sull'autodifesa di Paolo di Tarso, l'Apostolo per eccellenza.

²⁹ Vd. Mt 28, 19-20 e Mc 16, 15-16, luoghi citati integralmente da Patrizio in *conf.* 40.

te pergebam (*conf.* 28), ma è stata un'imposizione della divinità, a cui non poteva sottrarsi³⁰. Quindi, visto che, come eletto di Dio, non aveva altra scelta, la responsabilità di quanto fatto durante lo svolgimento dei suoi compiti è di esclusiva competenza del tribunale celeste, non più di quello terreno. Perciò, nella *Confessio* letteraria di Patrizio, secondo la versione definitiva che noi conosciamo, la *confessio peccatorum* non sarà un'ammissione degli errori davanti al tribunale, ma la confessione dei peccati davanti a Dio da parte di un uomo macchiato, fino al suo battesimo, dal peccato originale. La storia riferita nella confessione è innanzitutto la storia della vittoria sul male, sul diavolo e sulla morte, compiuta da ogni individuo che riceve il sacramento, a immagine del Cristo, che con il suo sacrificio ottenne la redenzione dei nostri peccati. Insomma, la potestà di giudicare è riconosciuta soltanto a Dio, non più all'autorità ecclesiastica.

In secondo luogo, nell'evidenziare la propria *rusticitas*, dovuta alla mancanza di una formazione completa, Patrizio riesce simultaneamente a essere modesto davanti ai lettori e umile davanti a Dio, ma anche a mettere in imbarazzo i suoi accusatori, in quanto è stato lui, e non un altro, a essere eletto da Dio, nonostante la sua inferiorità nelle *artes liberales*. In questo, pertanto, è molto superiore a quegli «ecclesiastici dotati di retorica» (*dominicati rethorici [sic]*, *conf.* 13) che cercano di diffamarlo e privarlo del privilegio evangelico³¹. Dinanzi a loro, si presenta adesso come *epistola Christi* (*conf.* 11), secondo l'espressione di san Paolo (II Cor 3, 2-3), sicuramente non dotata di eloquenza, ma scritta con lo spirito

³⁰ Come mi ha fatto notare il professor Leopoldo Gamberale, che colgo qui l'occasione di ringraziare, l'assunzione del destino inevitabile viene presentata da Patrizio nello stesso modo in cui Enea presenta a Didone la condizione necessaria di raggiungere l'Italia: *Italiam non sponte sequor* (Verg. *Aen.* 4, 360). È innegabile che Patrizio costruisca l'espressione del suo dovere, imposto da Dio, sulle parole dell'eroe virgiliano, la cui missione è anch'essa decisa dagli dèi. Non può essere più sostenuto, quindi, che Patrizio sia un *homo unius libri*, come lo chiamano Bury 1905, p. 206, Mohrmann 1977, 318 e Hanson 1978, p. 49. In aggiunta ai paralleli testuali con l'epistola 52, 1, 1 e 52, 7, 5 di Gerolamo, che Cain 2010, pp. 4-15 ha riconosciuto in *conf.* 10 e 47, deve essere tenuto in considerazione questo ipotesto virgiliano.

³¹ La *rusticitas*, che Peršič (2017; c.d.s.) studia in relazione ad autori cristiani aquileiesi, è secondo il ricercatore una scelta di esprimersi con semplicità – come un modo di allontanarsi dal contorto discorso eretico – al fine di facilitare al pubblico la comprensione. Così, in Gerolamo, come evidenzia lo stesso Peršič, c'è una corrispondenza tra *sermo rusticior* e *simplicitas eloquii*, in qualità di tratti essenziali del linguaggio biblico e il *kèrigma* apostolico. Per Gerolamo, dunque, Geremia sembra più *rusticus* di Isaia (Hier. *in Ier. praef.*). Patrizio è un seguace di questo degno modo di espressione: la *rusticitas*, una categoria letteraria, anche chiamata *imperitia* (II Cor 11, 9) e *simplicitas* (*audi ecclesiasticam simplicitatem sive rusticitatem aut inperitiam, ut vobis videtur*, Hier. *epist.* 133, 11, cfr. Peršič c.d.s., pp. 2-3). Patrizio coltiva questo onorevole stile cristiano, usato da profeti come Geremia o dagli apostoli, di cui si rivendica successore. Inoltre, questa *rusticitas* oppure *simplicitas* costituisce, secondo Vittorino, una sintesi dell'ideale cristiano, secondo l'*humilitas in saeculo et rusticitas in scripturis*, un'idea presente in Gerolamo, che confronta i *rustici* con gli *eruditi* – in un testo che a mio parere può rafforzare l'ipotesi che Patrizio abbia letto qualche opera di Gerolamo, e non solo l'epistola 52, secondo la teoria di Cain 2010 –: *rationabilior et eruditus in scripturis [...] deducatur ad inferos, et simplicior quisque atque rusticior [...] melius vivat et martyrio coronetur, et paradisi sit colonus* (vd. Peršič 2017, p. 320, da cui ho attinto questo riferimento).

del Dio vivente piuttosto che con l'inchiostro³². È fondamentale notare qui il collegamento etimologico fra *epi-stol-a* e *apo-stol-us*, dalla radice del verbo greco *στέλλω*. Patrizio sarebbe dunque, come Paolo e gli apostoli prima di lui, una 'lettera' inviata da Dio al mondo per far conoscere il suo nome e per condurre i pagani alla vera fede e alla salvezza procurata da Cristo per tutti, senza eccezione.

In conclusione, la narrazione autobiografica ha un doppio senso per il vescovo d'Irlanda. Inizialmente, funge da autodifesa nel contesto di un vero giudizio. Successivamente, però, Patrizio deve essersi reso conto che il modello fornito dal *genus iudiciale* offriva una base molto adeguata per la composizione di una confessione cristiana. Infatti, è probabile che il testo abbia subito poche variazioni, anche se non è possibile confortare questa ricostruzione con riscontri testuali o testimonianze sicure. Così il testo giudiziale si evolve fino a diventare, con gli opportuni interventi, una testimonianza dell'opera di redenzione misericordiosa di Dio, attestata dal resoconto di una vita assolutamente singolare. Il suo fine non sarà più l'autodifesa, ma la glorificazione del Signore (*confessio laudis*) e la diffusione della fede cristiana (*confessio fidei*), un compito che Patrizio svolge con le parole e con i fatti, poiché la sua missione si effettua attraverso l'opera confessionale e attraverso il ministero episcopale.

Come ho rilevato in precedenza, lo scritto di Patrizio è, dunque, l'esempio migliore del proprio affidarsi in maniera incondizionata a Dio, ma anche di darsi al prossimo alla stessa maniera, cioè è un paradigma della confessione di fede. Patrizio si mostra davvero determinato a sacrificare la sua vita, non solo in senso figurato – una dedizione espressa con parole paoline³³ –, ma è anche pronto ad offrire il proprio sangue: *pro nomine suo effundam sanguinem meum* (*conf.* 59). Infatti, il martirio in nome di Cristo è il culmine della *confessio fidei*, un'imitatio Christi portata al limite e chiamata precisamente 'secondo battesimo' o 'battesimo di sangue'³⁴. Tuttavia, nell'epoca di Patrizio, si era già posto fine alla persecuzione del cristianesimo. Dal momento della legalizzazione, dopo l'Editto di Milano (313), i *confessores* non compiono un sacrificio cruento, ma un atto di devozione risoluta (Hilary 1979, p. 67), come fanno, ad esempio, gli scrittori di *confessiones* o Patrizio stesso tramite la sua carica³⁵. Per tutto questo è così imprescindibile per lui la protezione dello *status* ecclesiastico, in quanto si sente responsabile dell'evangeliizzazione dei suoi simili e debitore tanto nei loro confronti quanto di Dio. Non sono questi, in definitiva, i due primi e principali comandamenti? «Amerai

³² Cfr. *conf.* 11 *Epistola Christi [...] scripta in cordibus vestris non atramento sed spiritu Dei vivi*, che è esemplato su II Cor 3, 2-3 *epistula nostra vos estis scripta in cordibus nostris quae scitur et legitur ab omnibus hominibus manifestati, quoniam epistula estis Christi ministrata a nobis et scripta non atramento, sed Spiritu Dei vivi; non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus.*

³³ Cfr. II Cor 12, 15 *Non me paenitet nec satis est mihi: adhuc impendo et superimpendam; II Cor 12, 15 potens est Dominus ut det mihi postmodum ut meisum impendam pro animabus vestris* (*Patr. conf.* 53).

³⁴ Cfr. per es. *Cypr. epist.* 73, 22, 2 *gloriosissimo et maximo sanguinis baptismo* (attingo il riferimento da Saxer 1985, p. 176).

³⁵ Su questa nuova modalità di 'martiri', che emergono con la fine del martirio cruento, vd. il recente libro di Fruchtman 2023.

il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente» e «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Mt 22, 36-40)³⁶:

Magister, quod est mandatum magnum in lege? Ait illi Iesus: «Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua». Hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic: «Diliges proximum tuum sicut te ipsum». In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae.

La confessione letteraria subordinerà ogni elemento autobiografico a questa finalità³⁷. I dati non saranno preziosi in sé, ma in quanto segni dell'amore di Dio e del prossimo. Così, il testo è concepito da Patrizio come un'eredità (*exagaelias*) lasciata ai fedeli del futuro come documento imperituro della grazia divina e prolungamento scritto della missione evangelica a cui dedica la propria vita, ma che è inevitabilmente temporale (*conf.* 14):

In mensura itaque fidei Trinitatis oportet distinguere, sine reprehensione periculi notum facere donum Dei et consolationem aeternam, sine timore fiducialiter Dei nomen ubique expandere, ut etiam post obitum meum exagaelias relinquere fratribus et filiis meis quos in Domino ego baptizavi tot milia hominum.

Riferimenti bibliografici

- Bachtin 1984 = M. Bakhtine, *Esthétique de la création verbale*, traduction par A. Aucouturier, Paris, 1984 (ed. or. Moscou 1979).
- Bernabeu Torreblanca 2022 = N. Bernabeu Torreblanca, *El Eucharisticum de Ennodio como literaturización del ritual de la confessio. Hacia una nueva lectura*, in F. Gasti (ed.), *Ennodio di Pavia. Cultura, letteratura, stile fra V e VI secolo*, Firenze 2022, pp. 117-128.
- Bruss 1976 = E. W. Bruss, *Autobiographical Acts. The Changing Situation of a Literary Genre*, Baltimore-London 1976.
- Bury 1905 = J. B. Bury, *The Life of Saint Patrick and His Place in History*, London 1905.
- Cain 2010 = A. Cain, *Patrick's «Confessio» and Jerome's «Epistula» 52 to Nepotia*, «The Journal of Medieval Latin» 20, 2010, pp. 1-15.
- Durand 1999 = Marc le Moine, *Traité*s, tome I, introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.-M. de Durand, Paris 1999.
- Ferrari 1977 = L. C. Ferrari, *The Theme of the Prodigal Son in Augustine's Confessions. «Recherches Augustiniennes»* 12, 1977, pp. 105-118.
- Fruchtman 2023 = D. S. Fruchtman, *Living Martyrs in Late Antiquity and Beyond: Surviving Martyrdom*, Abingdon - New York 2023.
- Fuhrmann 1979 = M. Fuhrmann, *Rechtfertigung durch Identität. Über eine Wurzel des Autobiographischen*, in O. Marquard - K. Stierle (edd.), *Identität*, München 1979, pp. 685-690.

³⁶ Vd. anche Mc 12, 30-31.

³⁷ L'idea della *caritas* come fondamento e ragione di tutto si trova in Paolo di Tarso (I Cor 13), modello principale per la *confessio* letteraria.

- Giannotti 2023 = Magno Felice Ennodio, *La confessione* (438 V=opusc. 5), a cura di F. Giannotti, testo latino a fronte, Milano 2023.
- Gräß 2016 = W. Gräß, *The Religious Constitution of Individuality. One Motif of Augustine's Confessions in Modern Intellectual History and Theology*, in A. Torrance - J. Zachhuber (edd.), *Individuality in Late Antiquity*, Oxford - New York 2016, pp. 161-172.
- Griffe 1975 = E. Griffe, *Paulin de Pella, le «pénitent»*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 76, 1975, pp. 121-125.
- Hanson 1978 = Saint Patrick, *Confession et Lettre à Coroticus*, introduction, texte critique, traduction et notes par R. P. C. Hanson, Paris 1978.
- Hartel 1882 = Magnus Felix Ennodius, *Opera omnia*, recensuit et commentario critico instruxit G. Hartel, Vindobonae 1882.
- Hayes-Healy 2005 = S. Hayes-Healy, *Saint Patrick's Journey into the Desert. Confessio 16-28 as Ascetic Discourse*, «Archivium Hibernicum» 59, 2005, pp. 237-259.
- Hilary 1979 = C. R. Hilary, *The «Confessio» Tradition from Augustine to Chaucer*, Berkeley 1979.
- Knauer 1957 = G. N. Knauer, *Peregrinatio animae (Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen)*. «Hermes» 85, 1957, pp. 216-248.
- Lejeune 1975 = Ph. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris 1975.
- Madec 1974 = G. Madec, *L'homme intérieur selon saint Ambroise*, in Y.-M. Duval (ed.), *Ambroise de Milan. XVI^e centenaire de son élection épiscopale. Dix études*, Paris 1974, pp. 283-308.
- Marquard 1979 = O. Marquard, *Identität - Autobiographie - Verantwortung (ein Annäherungsversuch)*, in O. Marquard - K. Stierle (edd.), *Identität*, München 1979, pp. 690-699.
- Martigny 1877 = J. A. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris 1877.
- Mathieu-Castellani 1996 = G. Mathieu-Castellani, *La scène judiciaire de l'autobiographie*, Paris 1996.
- Misch 1973 = G. Misch, *A History of Autobiography in Antiquity*, volume II, Westport, Connecticut 1973 (ed. or. Leipzig-Berlin 1907).
- Mohrmann 1977 = C. Mohrmann, *Études sur le Latin des Chrétiens*, tome IV, Roma 1977, pp. 311-366.
- Nerney 1949 = D. S. Nerney, *A Study of Saint Patrick's Sources. I. Introduction. Relation of Scripta S. Patricii to the Corinthian Epistles. Introduction*, «Irish Ecclesiastical Record» 71, 1949, pp. 497-507.
- O'Rahilly 1981 = Th. F. O'Rahilly, *The Two Patricks. A Lecture on the History of Christianity in Fifth-Century Ireland*, Dublin 1981 (ed. or. Dublin 1942).
- Pascal 2016 = R. Pascal, *Design and Truth in Autobiography*, London - New York 2016 (ed. or. London 1960).
- Peršič 2017 = A. Peršič, *Fortunaziano. Organico testimone della tradizione 'aquileiese'*, in L. J. Dorfbauer - V. Zimmerl-Panagl (edd.), *Fortunatianus Redivivus. Bischof Fortunatian von Aquileia und sein Evangelienkommentar*, Berlin 2017, pp. 307-324.
- Peršič c.d.s = A. Peršič, *The Concept of rusticitas of Language*, in T. Denecker - M. Lamberigts - G. Partoens - P. Swiggers - T. Van Hal (edd.), *Language and Culture in Early Christianity. A Companion*, Leuven, in corso di stampa (bozza offerta dall'autore su https://www.academia.edu/120625283/The_concept_of_rusticitas_of_language).
- Pizzolato 1968 = L. F. Pizzolato, *Le «Confessioni» di Sant'Agostino. Da biografia a 'confessio'*, Milano 1968.

- Ratzinger 1957 = J. Ratzinger, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*, «Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques» 3, 1957, pp. 375-392.
- Santelia 2012 = Sidonio Apollinare, *Carme 16. Eucharisticon ad Faustum episcopum*, introduzione, traduzione e commento di S. Santelia, Bari 2012.
- Santelia 2023 = Sidonio Apollinare, *Carmina minora*, testo, traduzione e note a cura di S. Santelia, saggio introduttivo di S. Condorelli, Napoli 2023.
- Sastre 2016 = N. Sastre, *La penitencia en la Iglesia primitiva y la aceptación voluntaria de la penitencia*, «Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana» 4, 2016, pp. 53-88.
- Saxer 1985 = V. Saxer, *Bible et liturgie*, in J. Fontaine - Ch. Pietri (edd.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, pp. 157-188.
- Stok 1996 = Fabio Stok, *L'autobiografia nell'Antichità*, in D. Estefanía - A. Pociña (edd.), *Géneros literarios romanos. Aproximación a su estudio*, Madrid 1996, pp. 105-122.
- Torrance 2016 = A. Torrance, *Individuality and Identity-formation in Late Antique Monasticism*, in A. Torrance - J. Zachhuber (edd.), *Individuality in Late Antiquity*, Oxford - New York 2016, pp. 111-127.
- Valgiglio 1980 = E. Valgiglio, *Confessio nella Bibbia e nella letteratura Cristiana antica*, Torino 1980.
- Vandone 2001 = G. Vandone, *Status ecclesiastico e attività letteraria in Ennodio. Tra tensione e conciliazione*, in F. Gasti (ed.), *Atti della prima giornata ennodiana (Pavia, 29-30 gennaio 2000)*, Pisa 2001, pp. 89-99.
- Wills 2011 = G. Wills, *Augustine's Confessions. A Biography*, Princeton-Oxford 2011.
- Zambrano 1988 = M. Zambrano, *La Confesión. Género Literario*, Madrid 1988.