

STUDIUM RICERCA
Anno 115-mar./apr. 2019-n. 2
Sezione on-line di Storia

STUDIUM

Rivista bimestrale

Direttori emeriti: Vincenzo Cappelletti, Franco Casavola

Comitato di direzione: Francesco Bonini, Matteo Negro, Fabio

Pierangeli

Coordinatori sezione on-line Storia: Emilia Di Rocco,

Giuseppe Leonelli, Fabio Pierangeli

Caporedattore: Anna Augusta Aglitti

Abbonamento 2019 € 72,00 / estero € 120,00 / sostenitore
€

156,00

Un fascicolo € 16,00. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio.

e-mail: rivista@edizionistudium.it Tutti i diritti riservati.

www.edizionistudium.it

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di professori esterni al Consiglio scientifico. Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

Edizioni Studium S.R.L.

COMITATO EDITORIALE

Direttore: Giuseppe Bertagna (Università di Bergamo);

Componenti: Mario Belardinelli (Università Roma Tre, Roma), Ezio

Bolis (Facoltà teologica, Milano), Massimo Borghesi (Università di Perugia), Giovanni Ferri (Università LUMSA, Roma), Angelo Maffei (Facoltà teologica, Milano), Gian Enrico Manzoni (Università Cattolica, Brescia), Fabio Pierangeli (Università Tor Vergata, Roma), Angelo Rinella (Università LUMSA, Roma), Giacomo Scanzi (Giornale di Brescia).

CONSIGLIERE DELEGATO ALLA GESTIONE EDITORIALE:

Roberto Donadoni

Redazione: Simone Bocchetta

ufficio commerciale: Antonio Valletta

REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE

Edizioni Studium s.r.l., via Crescenzo, 25 - 00193 Roma

Tel. 06.6865846 / 6875456, c.c. post. 834010

Stampa: mediagraf - Noventa Pad. (PD)

Finito di stampare nel mese di febbraio 2019

Autorizzazione del Trib. di Roma n. 255 del 24.3.1949

Direttore responsabile: Vincenzo Cappelletti

MISERICORDIA, RICONCILIAZIONE, SOCIETÀ

Storia del cristianesimo e studi storico-religiosi: percorsi e approfondimenti

Questo volume raccoglie una scelta di contributi presentati in due occasioni: il Convegno internazionale "Misericordia, riconciliazione, società. Storia del Cristianesimo e studi storico religiosi: percorsi e approfondimenti" che si è tenuto a Roma presso la Pontificia Università Lateranense il 16 e 17 marzo 2016; la sessione di Storia del Cristianesimo "La misericordia trasforma il mondo: Cristianesimo e società. Idee, azioni e mutamenti" del XIII Simposio internazionale dei Professori Universitari, che si è tenuta l'8 settembre 2016 all'Università Lumsa a Roma.

Entrambi gli eventi sono stati promossi dal Vicariato di Roma – Ufficio per la Pastorale Universitaria in occasione del Giubileo della Misericordia.

Saluti istituzionali

Enrico Dal Covolo, Rettore della Pontificia Università Lateranense, *La misericordia nei Padri della Chiesa* p. 10

Gaetano Lettieri, Presidente Consulta Universitaria di Storia del Cristianesimo e delle Chiese, *La storia del cristianesimo tra memoria e razionalità dialogica* p. 17

Sezione monografica

1. Problematiche, questioni critiche e scenari: spunti per la metodologia della ricerca

- I. Renata Salvarani, *Elementi per una riflessione su metodi e questioni critiche* p. 28
II. Ilaria Morali, *Grazia, storia, società. Apporti teologici alla lettura del nostro tempo* p. 42

2. Declinazioni storiche

- III. Anna Però, *La misericordia nel mondo greco: il culto di Eleos* p. 69
IV. Giampiera Arrigoni, *La compassione attiva e l'altare di Eleos ad Atene* p. 79
V. Francesca Cocchini, *La prassi penitenziale nelle comunità cristiane tra II e III secolo: la riflessione di Origene* p. 87
VI. Catherine Vincent, *La misericordia nella pastorale medievale attraverso la letteratura di volgarizzazione* p.111

3. Misericordia e riconciliazione nelle trasformazioni della società

- VII. Maria Clara Rossi, *"E lo stesso Signore mi condusse in mezzo a loro e feci misericordia con loro". Le comunità dei lebbrosi nelle città italiane basso-medievali* p. 136
VIII. Carla Bino, *Theatrum Pietatis. Azione e rappresentazione per la societas christianorum* p. 165
IX. Luca Demontis, *Trasformare la società: impegno sociale e misericordia in Raimondo Della Torre patriarca di Aquileia (1273-1299)* p. 209

X. Emilio Martinez Albesa, *La coscienza cristiana davanti alla questione indigena nell'America spagnola* p. 223

4. Istituzioni ecclesiastiche e civili di fronte all'esigenza di misericordia

XI. Raffaella Perin, *La Santa Sede nella seconda guerra mondiale. Denunce, silenzi, opera assistenziale* p. 245

XII. Enrico Galavotti, *Giovanni XXIII e l'età della misericordia* p. 262

XIII. Francesco Bonini, *Grazia, amnistia e indulto nella progettazione costituzionale italiana ed europea del secondo Dopoguerra* p. 288

XIV. Giovanni Vian, *Il Vangelo nella storia: la Chiesa del Vaticano II da Giovanni XXIII a Francesco I* p. 299

XV. Manlio Sodi, *Perdono e riconciliazione nell'epoca tridentina (1614-1952)* p. 319

5. "Luoghi", proposte e prospettive

XVI. Angelina Volpe, *Educazione e missione: Cristo tra i giapponesi di oggi. Dall'epoca Meiji all'epoca Heisei* p. 330

XVII. Ada Prisco, *La sociologia della misericordia* p. 353

XVIII. Renata Salvarani, *Studi storico-religiosi e Digital Humanities. Implicazioni critiche e metodologiche* p. 373

Sezione miscellanea

Simona Totaforti, *La città tra storia e memoria* p. 392

A questo numero hanno collaborato:

ENRICO DAL COVOLO, Vescovo titolare di Eraclea, Rettore
Magnifico della Pontificia Università Lateranense

GAETANO LETTIERI, insegna Storia del Cristianesimo e Storia
del Pensiero Cristiano all'Università La Sapienza di Roma

RENATA SALVARANI, insegna Storia del Cristianesimo e del-
le Chiese all'Università Europea di Roma

ILARIA MORALI, Prof. Straordinario di Teologia Dogmatica
alla Pontificia Università Gregoriana

ANNA PERÒ, insegna Storia delle Religioni all'Università de-
gli Studi di Milano

GIAMPIERA ARRIGONI, insegna Storia delle Religioni
all'Università degli Studi di Milano

FRANCESCA COCCHINI, insegna Storia del Cristianesimo
all'Università La Sapienza di Roma

CATHERINE VINCENT, insegna Storia del Medioevo
all'Université Paris Ouest Nanterre La Défense

MARIA CLARA ROSSI, insegna Storia del Cristianesimo e del-
le Chiese all'Università degli Studi di Verona

CARLA BINO, insegna Storia del Teatro e dello Spettacolo
all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Brescia

LUCA DEMONTIS, Ricercatore post dottorato alla Pontificia
Università Antonianum

EMILIO MARTINEZ ALBESA, insegna Storia della Chiesa in America al Pontificio Ateneo Regina Apostolorum

RAFFAELLA PERIN, Ricercatrice in Storia del Cristianesimo e delle Chiese all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

ENRICO GALAVOTTI, insegna Storia del Cristianesimo e delle Chiese all'Università degli Studi "G. D'Annunzio" di Chieti

FRANCESCO BONINI, Rettore dell'Università Lumsa di Roma

GIOVANNI VIAN, insegna Storia del Cristianesimo e delle Chiese all'Università Ca' Foscari di Venezia

MANLIO SODI, insegna Omiletica alla Pontificia Università Lateranense

ANGELINA VOLPE, insegna Culture Comparete all'Università Cattolica Nanzan, Nagoya

ADA PRISCO, insegna Storia delle Religioni all'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Giovanni Paolo II" di Foggia

SIMONA TOTAFORTI, insegna Sociologia Urbana all'Università per stranieri Dante Alighieri di Reggio Calabria

Saluti istituzionali

La misericordia nei Padri della Chiesa

di Enrico dal Covolo

Misericordia è la parola-chiave che guida il nostro simposio.

Mi pare opportuno, dunque, illustrare il concetto di *misericordia* nella tradizione cristiana¹.

Partiremo dal termine in questione – *misericordia*, appunto –; e poi vedremo come la misericordia, secondo i nostri Padri, presiede al Triduo della Settimana santa, culmine dell'anno liturgico.

1. Il termine misericordia

Per chiarire il significato del termine, è utile un famoso *Discorso* attribuito a sant'Agostino (+ 430). Il breve sermone è intitolato così: *Il valore della misericordia*. Non sappiamo dove, né quando, venne pronunciato.

«O buoni fedeli – così esordisce il *Discorso* – desidero darvi qualche avvertimento sul valore della misericordia. Per quanto io abbia sperimentato che voi siete disponibili a ogni opera buona, tuttavia è necessario che su questo argomento tenga con voi un discorso di particolare impegno. Vediamo dunque: che cos'è la misericordia? Non è altro se non

¹ Per un approfondimento ulteriore si può vedere il sussidio curato dal Pontificio Consiglio per la Promozione della nuova Evangelizzazione: *La Misericordia nei Padri della Chiesa*, Cinisello Balsamo 2015.

caricarsi il cuore di un po' di miseria altrui. La parola "misericordia" deriva il suo nome dal dolore per il "misero". Tutt'e due le parole sono presenti in questo termine: *miseria* e *cuore* (*de dolore miseri misericordia dicta est: utrumque ibi sonat, et miseria et cor*). Quando il tuo cuore è toccato, colpito dalla miseria altrui, ecco, allora quella è misericordia. Fate attenzione pertanto, fratelli miei, come tutte le buone opere che facciamo nella vita riguardano veramente la misericordia. Ad esempio: tu dà del pane a chi ha fame; daglielo con la partecipazione del cuore, non con noncuranza, per non trattare come un cane l'uomo a te simile. Quando dunque compi un atto di misericordia, comportati così: se porgi un pane, cerca di essere partecipe della pena di chi ha fame; se dà da bere, partecipa alla pena di chi ha sete; se dà un vestito, condividi la pena di chi non ha vestiti; se dà ospitalità, condividi la pena di chi è pellegrino; se visiti un infermo, condividi quella di chi ha una malattia; se vai a un funerale, ti dispiaccia del morto; e se metti pace fra i litiganti, pensa all'affanno di chi ha una contesa. Se amiamo Dio e il prossimo, non possiamo fare queste cose senza una pena nel cuore».

Andiamo adesso alla storia del termine. Anch'essa ci aiuta ad approfondire il concetto di misericordia.

In greco misericordia si dice *éleos*, una parola a noi familiare, grazie alla preghiera del *Kyrie eleison*, cioè l'invocazione della misericordia del Signore (Signore, pietà! Signore, abbi misericordia di noi!).

A sua volta, questa parola greca traduce il termine ebraico *hésèd*, una delle parole bibliche più belle, che indica la fedeltà della misericordia di Dio per ogni creatura. Il termine *hésèd* si può tradurre semplicemente con *amore, amore*

fedele. Si tratta della fedeltà amorosa di Dio nei confronti di tutti noi.

Ma la parola greca *éleos* traduce anche un altro termine ebraico, ricchissimo di significati. È *rahamîm*, che – alla lettera – indica “le viscere” (anche quelle del grembo materno). È a questo proposito che conviene ricordare il verbo usato da Luca – lo *scriba mansuetudinis Christi*, come diceva Dante – in alcune sue parabole, segnatamente in quelle del figlio prodigo (o del padre misericordioso) e del buon samaritano, e anche altrove. Il verbo greco, a cui facciamo riferimento, di solito viene tradotto nelle lingue moderne con l’espressione *si commosse*: il padre si commosse, il samaritano si commosse.

Dobbiamo riconoscere però che *si commosse* è una traduzione molto povera. Il verbo del testo greco (*splanchnízein*) si riferisce precisamente agli *splánchne*, cioè alle “viscere (materne)”. E siccome il padre misericordioso e il buon samaritano altro non sono che “figure” del nostro Dio, il linguaggio della Bibbia intende dire – con vivace antropomorfismo – che Dio ci ama con le viscere della sua misericordia, che è paterna e materna insieme.

È talmente forte la sua misericordia per noi, che Dio avverte *un groppo* nella zona del corpo che sta intorno al cuore. Il suo è un prepotente, violento sussulto d’amore.

Questa è la misericordia del nostro Dio, e questa misericordia noi siamo chiamati a manifestare al nostro prossimo!

2. Il solenne Triduo pasquale

«L'architrave che sorregge la vita della Chiesa è la misericordia» (Papa Francesco, *Bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia*, 10).

Questa misericordia si rivela in maniera sublime nella passione, nella morte e nella risurrezione del Figlio di Dio, Gesù Cristo. Di fatto, la liturgia del Triduo santo manifesta la misericordia del Signore con grande intensità, rendendoci partecipi della sua passione salvifica. Possiamo contemplare questi tre giorni lasciandoci guidare dalle parole e dalle immagini dei nostri Padri.

Il *Giovedì santo* celebra il perdono di Gesù che, nella persona di chi presiede la santa assemblea, lava, asciuga e bacia i piedi dei penitenti. È questo il segno della riconciliazione donata da Dio e dalla comunità cristiana a chi era caduto. Dopo un periodo di penitenza, infatti, nel giorno del Giovedì santo i penitenti venivano riammessi nella comunità e, con tutti gli altri fedeli, prendevano parte all'Eucaristia. Bisognava riconciliare i *lapsi*, cioè coloro che erano caduti nel peccato, a cominciare dallo scisma e dall'eresia. Il gesto della lavanda dei piedi toccava nel profondo i penitenti. E per tutti si stagliava, nella figura del presidente dell'assemblea, la Persona umile di Gesù, che si piega su ogni penitente, lo lava, lo asciuga, lo accoglie, lo prende per mano, lo solleva, lo abbraccia, lo bacia. La liturgia ambrosiana era talmente presa dal gesto della lavanda dei piedi che lo considerava un "sacramento", vale a dire un segno efficace di salvezza affidato alla comunità cristiana dal nostro Salvatore. Il Giovedì santo fa memoria, soprattutto, dell'istituzione dell'Eucaristia: «Il mio corpo è dato per voi [...]. Il mio sangue è versato per la vostra salvezza». Alla mensa del pane spezzato e del vino

versato tornava il penitente, riconciliato dalla misericordia di Dio.

Il *Venerdì santo* è il giorno della croce misericordiosa. La croce, infatti, è il luogo della vita, dove il Padre fa nascere, attraverso il sacrificio del suo Figlio, la misericordia per la povera umanità. Per dirla con i Padri orientali, è il giorno della suprema “condiscendenza” (*synkatábasis*) del nostro Dio. Mai come oggi il buon samaritano, che è Gesù Cristo stesso, si curva sull’umanità derubata e ferita dal peccato. Noi siamo salvati dalle piaghe d’amore del Crocifisso. Ogni relazione d’amore lascia la porta aperta alla vulnerabilità, cioè alla possibilità di essere feriti. Ricordarsene, non sfuggire a questa vulnerabilità, è già prepararsi al momento della misericordia, perché siamo fatti per la vita, anche se a volte cerchiamo la morte. Questo significa cedere alla tenerezza di Cristo che, insanguinato, nella sua misericordia ci viene incontro per abbracciarci. Questo significa il bacio del Crocifisso, che la liturgia del Venerdì santo propone ai fedeli.

Il *Sabato santo*, infine, ricorda la discesa di Gesù agli inferi, quando il Salvatore portò la sua misericordia ai nostri progenitori, prendendo per mano Adamo ed Eva, e con loro trascinò tutta l’umanità nella vita piena, che vince la morte: finché, nell’ottava di Pasqua, la misericordia di Dio diventa una sinfonia, che si svela a tutti.

«Che cosa è avvenuto?», si domanda un antico, anonimo omileta (qualcuno l’ha identificato con Epifanio di Salamina, morto nel 403), nel giorno del Sabato santo.

E subito risponde: «Oggi sulla terra c’è grande silenzio, grande silenzio e solitudine. Un grande silenzio, perché il Re dorme: la terra è rimasta sbigottita e tace, perché il Dio fatto carne si è addormentato, e ha fatto risorgere coloro che da

secoli dormivano. Dio è morto nella carne, ed è sceso a scuotere il regno degli inferi. Certo, egli va a cercare il primo padre, come la pecorella smarrita. Egli vuole scendere a visitare quelli che siedono nelle tenebre e nell'ombra di morte. Dio e il Figlio suo vanno a liberare dalle sofferenze Adamo ed Eva, che si trovano in prigione. Il Signore entrò da loro portando le armi vittoriose della croce. Appena Adamo, il progenitore, lo vide, percuotendosi il petto per la meraviglia, gridò e disse: «Sia con tutti il mio Signore!». E Cristo, rispondendo, disse a Adamo: «E con il tuo spirito». E, preso per mano, lo scosse, dicendo: «Svegliati, o tu che dormi, e risorgi dai morti, e Cristo ti illuminerà! Io sono il tuo Dio, che per te sono diventato tuo figlio; che per te e per questi, che da te hanno avuto origine, ora parlo, e nella mia potenza ordino a coloro che erano in carcere: Uscite! A coloro che erano nelle tenebre: Siate illuminati! A coloro che erano morti: Risorgete! A te comando: Svegliati, tu che dormi! Infatti non ti ho creato perché tu rimanessi prigioniero nell'inferno. Risorgi dai morti! Io sono la vita dei morti. Risorgi, opera delle mie mani! Risorgi, mia effigie, fatta a mia immagine! Risorgi, usciamo di qui! Tu in me, e io in te, siamo infatti un'unica e indivisa natura. Per te io, tuo Dio, mi sono fatto tuo figlio, Per te io, il Signore, ho rivestito la tua natura di servo. Per te io, che sto al di sopra dei cieli, sono venuto sulla terra, e al di sotto della terra. Per te uomo ho condiviso la debolezza umana, ma poi sono diventato libero tra i morti. Per te, che sei uscito dal giardino del paradiso terrestre, sono stato tradito in un giardino e dato in mano ai Giudei, e in un giardino sono stato messo sulla croce. Guarda sulla mia faccia gli spunti che io riceveti per te, per poterti restituire a quel primo soffio vitale. Guarda sulle mie guance gli schiaffi; datti da fa-

re per restituire a mia immagine la tua bellezza perduta!» (cfr. *Patrologia Graeca*, 43, 440 ss.).

Annunciare il Vangelo della misericordia, nelle prospettive che i nostri Padri ci dischiudono, è oggi più che mai un dovere, per ogni donna e per ogni uomo di buona volontà. La giustizia da sola non basta più, di fronte alla violenza. Servono invece le armi della misericordia, del dialogo, delle buone opere della carità... Perché, alla fine, il bene è più forte del male; l'amore vince la morte, e vive per sempre.

La storia del Cristianesimo tra memoria e razionalità dialogica

di *Gaetano Lettieri*

Sono lieto di testimoniare, con questo mio breve saluto, la partecipazione formale della *Consulta universitaria degli storici del cristianesimo e delle chiese* (cui afferiscono tutti i docenti della disciplina incardinati nelle università statali italiane) ai due rilevanti convegni dedicati al tema della portata culturale, sociale, politica della misericordia cristiana in prospettiva storico-religiosa, tenuti nel 2016 presso la Pontificia Università Lateranense e presso l'Università Lumsa di Roma, nell'ambito del Giubileo straordinario della Misericordia proclamato da papa Francesco. Il presente volume, che ne riunisce gli atti, è pubblicato grazie all'impegno generoso delle colleghe professoressa Renata Salvarani e professoressa Ilaria Morali, delle quali è nota l'alta qualità scientifica.

La partecipazione della *Cuscc* a quest'iniziativa evidenzia le relazioni di collaborazione, rispetto e reciproca apertura tra università pontificie e università statali, che, seppure con differenza di metodi e di finalità ultime, perseguono un comune, appassionato lavoro di scavo nella memoria storica cristiana. La prospettiva storico-critica e non confessionale è irrinunciabile per chi insegna all'interno delle università statali, frequentate sia da credenti in diverse fedi, sia da non credenti: questo significa che per lo storico del cristianesimo, che ricorra ai metodi propri della ricerca storica profana e delle scienze culturali e sociali, non è lecito inda-

gare il dato storico cristiano facendolo dipendere da un proprio determinato, vincolante presupposto di fede; anche lo storico credente deve indagare o sforzarsi di indagare il suo oggetto cristiano come se non lo fosse. D'altra parte, chiara è la consapevolezza che la peculiarità del cristianesimo come fenomeno storico, quindi delle chiese, delle comunità e degli uomini che ne hanno "incarnato" il messaggio, è quella di fondare la propria visione della realtà su un atto di fede nell'esistenza provvidente di Dio e in Gesù confessato come Cristo, quindi come suo rivelatore salvifico, la cui memoria è trasmessa, attraverso due millenni, da confessanti comunità di culto. Lo studio storico-critico del cristianesimo è, quindi, un'indagine razionale di tipo storico-culturale, centrata su un oggetto storico paradossale, per di più diversamente interpretato dagli stessi soggetti che ad esso si sono ispirati: la fede nella rivelazione di Dio in Cristo e nelle sue chiese, quindi in realtà ed eventi che intendono trascendere la storia, per restituirle un senso, ma che lo storico del cristianesimo può indagare soltanto come atti, ipotesi, pretese umane di senso. Egli, infatti, non può metodologicamente verificarne la fondatezza trascendente, quindi provarne la verità metafisica e teologica, in quanto Dio, la sua realtà e la sua volontà sono realtà ed eventi metastorici e sovraumani, che, pure riconosciuti dalla ragione come ipotesi possibili e creduti dalla fede come operanti nella storia, eccedono il potere di verifica storico-critico, che studia le realtà mondane, storiche e culturali umane riportandole soltanto a immanenti cause mondane, storiche e umane.

D'altra parte, lo storico del cristianesimo, appunto guidato da un metodo storico-critico che è del tutto autonomo rispetto alla pretesa veritativa della fede teologica (rispetto

alla cui ragionevole possibilità lo storico non può dirsi né contrario, né chiuso), ha piena consapevolezza dell'assoluta rilevanza storica delle fedi cristiane, quindi delle chiese, delle comunità, degli uomini che a Gesù di Nazareth si sono ispirati, costruendo la più complessa, diversificata, diffusa, durevole e pervasiva tradizione culturale del mondo occidentale. Ad esempio, lo studio delle dottrine teologiche in prospettiva storico-critica è finalizzato a mostrare la relazione tra la razionalità sviluppata, per due millenni, dalle comunità di fede cristiane, e la razionalità non cristiana, che al tempo stesso ha nutrito quella teologica ed è stata storicamente riconfigurata a partire dalle eversive novità concettuali, oltre che esistenziali e sociali, che la teologia cristiana ha introdotta. Dopo l'avvento storico del cristianesimo, l'intera razionalità occidentale è mutata, sicché l'Occidente non può interpretarsi autenticamente senza riconoscere come componente essenziale della sua identità culturale la sua memoria cristiana. Persino al di fuori delle comunità che storicamente continuano a professare la loro fede nella rivelazione di Gesù Cristo, la cultura occidentale contemporanea non è forse fondamentalmente condizionata da un'onnipervasiva memoria cristiana, nei suoi stessi elementi di chiusura, reazione, espulsione del teologico e autonoma, secolarizzante rioccupazione dei suoi spazi storici e concettuali? Le dominanti nozioni contemporanee di soggetto e persona, di storia, democrazia e progresso, di liberazione, umanità e diritti civili universali, persino di razionalità critica, rivoluzione, decostruzione, possono davvero definirsi del tutto autonome da un ancora attivo, inesauribile dispositivo cristiano? Non penso sia un caso che persino pensatori contemporanei, credenti e non credenti (da Bergson a Jaspers e

Heidegger, da Benjamin a Bloch, da Rawls a Habermas e Taylor, da Ricoeur, Patočka, Derrida a Lyotard, Nancy, Marion, da Badiou a Žižek, da Pareyson e Olivetti a Vattimo, Cacciari, Agamben,)), pure a partire da prospettive filosofiche assai diverse, continuano a indagare il lascito storico della fede cristiana e le sue costruzioni culturali, per trarne motivi di ispirazione per riflettere sull'uomo, la sua razionalità, i suoi valori, quindi per progettare un futuro storico ancora umano, sensato, liberante, quindi una società più giusta e solidale.

Mi limito, qui, a riportare poche secche affermazioni di due dei massimi filosofi del Novecento: Jürgen Habermas, che ha cercato di fondare un'etica del discorso su basi puramente razionali e dialogiche, in prospettiva post-metafisica; e Jacques Derrida, l'"inventore" della decostruzione, che certo non può essere imputata di fideismo dogmatico:

«Per l'autocomprensione normativa della modernità il cristianesimo non rappresenta solo un precedente o un catalizzatore. L'universalismo egualitario – da cui sono derivate le idee di libertà e convivenza solidale, autonoma condotta di vita ed emancipazione, coscienza morale individuale, diritti dell'uomo e democrazia – è una diretta eredità dell'etica ebraica della giustizia e dell'etica cristiana dell'amore. Questa eredità è stata continuamente riassimilata, criticata e reinterpretata senza sostanziali trasformazioni. A tutt'oggi non disponiamo di opzioni alternative. Anche di fronte alle sfide attuali della costellazione postnazionale continuiamo ad alimentarci a questa sorgente. Tutto il resto sono chiacchiere postmoderne»¹.

¹ Jürgen Habermas, *Über Gott und die Welt. Interview by E. Mendieta*, in *Jahrbuch Politische Theologie*, 3, 1999, pp. 190-211, tr. it. *Dialogo su Dio e il mondo. Intervista con Eduardo Mendieta*, in *Teo-*

«Se c'è da decostruire, è il cristianesimo (punto)... perché un certo cristianesimo si caricherà sempre dell'iperbole più esigente, più *esatta* e più escatologica della decostruzione»².

I valori supremi della civiltà occidentale contemporanea, riassumibili nella parole (quanto abusate!) di libertà, democrazia, diritti dell'uomo, sono apertamente dichiarati dall'illuminista critico Habermas, erede della Scuola di Francoforte, come «diretta eredità» ebraico-cristiana. Eredità critica, dialogicamente verificata, sottoposta al lavoro di una razionalità dialogica, necessariamente fallibile e pluralistica, che pure deve riconoscere nelle grandi tradizioni religiose monoteistiche una potente, originale, ancora vitale scaturigine di senso, di tradizionali valori di solidarietà e rispetto

ria politica, volume 15, fasc. 1-3, 1999, pp. 419-438, in part. p. 420. Tra i compiti di una doverosa «*autolimitazione* della ragione post-metafisicamente illuminata [...] [vi è] la *rammemorazione genealogica* delle fonti religiose da cui è nata la morale razionale del "pari rispetto". Lo sviluppo occidentale è stato segnato dalla continua "traduzione" filosofica di contenuti semantici della tradizione giudaico-cristiana» (Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, tr. it. *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Roma-Bari 2012, p. 193).

²Jacques Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris 2000, tr. it. *Toccare*, Jean-Luc Nancy, Genova 2007, p. 8. «Non ci potrebbe essere critica del cristianesimo che non dispieghi una *possibilità* interna, che non sveli le *potenze* ancora intatte di un avvenire imprevedibile, di un evento o di un avvento *mondiale* del cristianesimo... Ogni demistificazione del cristianesimo si piega e ripiega per giustificare un protocristianesimo a venire» (Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris 1999, tr. it. *Donare la morte*, Milano 2002, p. 138).

influenti sulla stessa etica dialogica e pluralistica. Nelle religioni, in particolare nella tradizione giudaico-cristiana, è quindi possibile riconoscere una forma di razionalità critica, capace di mettere in discussione le pretese di una ragione illuminata autoreferenziale, sempre esposta al rischio di ridursi a potere tecnico strumentale³. Come se la critica della ragione post-kantiana tornasse a riconoscere nella storia della rivelazione una razionalità irriducibile e suppletiva, che continua ad aprire la razionalità umana su quello che la eccede, impedendole un'autistica chiusura su se stessa e sulle sue prestazioni prassistiche e tecnico-strumentali. Esisterebbe, così, una parentela profonda, persino una relazione genetica tra cristianesimo (che in sé è governato da un dispositivo religioso, concettuale, etico ebraico, nei confronti del quale è irriducibilmente indebitato) e razionalità post-metafisica, di cui la decostruzione rappresenta come l'ultimo, autocritico approdo. La decostruzione dispiega, infatti, una razionalità autodecostruttiva, una "legge" critica di dischiusura all'evento/avvento dell'altro, una logica estatica della donazione e dell'ospitalità (che precede qualsiasi proprietà del soggetto), che è pienamente consapevole di essere storicamente indebitata nei confronti del cristianesimo, che

³Si tratta, pertanto, di «cominciare a vedere nella religione un elemento incomprensibile che spinge [la ragione che ha chiarito a se stessa il senso della modernità] a un esame autocritico» (Jürgen Habermas, *Verbalizzare il sacro...*, p. 193); «L'incontro discorsivo con le tradizioni religiose e soprattutto il tentativo di recuperarne sul piano razionale i potenziali semantici non ancora sfruttati, creano dei "contrafforti di resistenza" all'egemonia di una razionalità strumentale votata alla massimizzazione del profitto» (p. 235).

pure viene ripensato a partire da una razionalità che mette tra parentesi (senza escluderla) la fede. Ambiguamente, Derrida indica questa nuova razionalità dell'evento come pensiero della «messianicità», seppure senza più «messianismo» determinato, o come «democrazia a venire», ove gli orizzonti storici, politici, culturali della democrazia vengono comunque pensati a partire da una liberante apertura «escatologica», nei confronti dell'avvento sempre «apocalittico», perché insieme liberante e rischioso, dell'evento dell'altro. Non sorprende, pertanto, constatare come gran parte della massima filosofia moderna e contemporanea dell'occidente (da Kant, Hegel, Kierkegaard a Heidegger, Lévinas, Ricoeur... e, aggiungerei, Derrida stesso) possa essere interpretata come restituzione razionale del dogma cristiano, più precisamente come:

«tradizione che consiste nel proporre un doppione non dogmatico del dogma, un doppione filosofico, metafisico e in ogni caso *pensante* che “ripete” senza religione la *possibilità* della religione [...] immensa e temibile questione»⁴.

Senza cadere nella trappola di una certa interpretazione del post-secolarismo, *faux-ami* che fa della secolarizzazione un episodio transitorio e fallimentare, senza coglierne gli elementi di straordinario, seppure contraddittorio progresso etico, culturale, politico (e persino religioso!), si tratta, pertanto, di guardare al cristianesimo come a una forza storica paradossale, che, proprio invitando a cogliere il senso della realtà al di fuori della storia e della razionalità naturale, con-

⁴J. Derrida, *Donare la morte*, Milano 2002, p. 86.

tinua a tornare ad esse, a inquietarle e a sollecitarle, chiamando il soggetto ad aprirsi all'avvento dell'altro. Quest'eterologia, quest'interpretazione al tempo stesso estatica e responsabilmente "incarnata" del credente cristiano in cerca della Verità, che nella sua fede si confessa convinto di vivere di dono e solidarietà, quindi di carità, ecclesialmente testimoniate, appare, agli occhi dello storico come del filosofo post-metafisico, ancora oggi vitale e creativa: anche il non credente deve riconoscerla come vivente memoria culturale, ispiratrice di umanistici valori di gratuità, aperti all'accoglienza storica dell'altro uomo e quindi necessariamente pluralistici.

Qualsiasi progresso nello studio rigoroso della realtà storica cristiana è, quindi, un guadagno: per il credente, per nutrire la propria fede tramite una conoscenza onesta e doverosa delle radici storiche della propria speranza, che solo la follia della carità, che è la più profonda sapienza della misericordia, possono davvero testimoniare; per il non credente, in quanto accresce la conoscenza di un'altissima e attuale esperienza storica di costruzione di valori umani, da riconoscere come provocazione pensante, razionalità con straordinari potenziali semantici liberanti e altissima testimonianza etica nell'ambito di una cultura e di una società pluralistiche. Il tema della misericordia, allora, appare davvero essere un banco di prova della massima rilevanza non soltanto per un'indagine storica dedicata a una dimensione irrinunciabile della vivente memoria cristiana, ma per la stessa verifica dei valori pluralistici e della razionalità critica condivisi da una cultura post-metafisica, espressione di una società secolarizzata, ma, proprio perché dialogica, chiamata a non essere dimentica della scaturigine cristiana di molti dei suoi più

profondi principi ispiratori. Si tratta, insomma, di riconoscere come nella storia cristiana della misericordia sia possibile rintracciare un'inesauribile riserva umana di senso, valore, solidarietà, nutrita da una fede, che chiama la stessa ragione laica ad aprirsi a un'altra razionalità, a confrontarsi cioè con una razionalità dell'altro (la carità come estaticità e ospitalità strutturale), che la stessa ragione dialogica e decostruttiva non può trascurare, se vuole rimanere fedele a se stessa.

Sezione Monografica

***1. Problematiche, questioni critiche e scenari:
spunti per la metodologia della ricerca***

**I. Elementi per una riflessione su metodi e
questioni critiche**

di Renata Salvarani

Riflettere, oggi, sulla peculiarità della Storia del Cristianesimo, sul suo statuto e sui suoi metodi significa chiedersi qual è il ruolo di questa disciplina nell'università e nella società, di fronte alle sfide del pluralismo e alle dinamiche identitarie del nostro tempo. Ci chiediamo che cosa può fare emergere, alla luce di eventi e memorie, una analisi storico religiosa dei percorsi seguiti nei secoli dalla società europea, che cosa il Cristianesimo abbia dato a questa società e come lo specifico europeo abbia contribuito a definire una declinazione storica del Cristianesimo stesso.

L'occasione – un'occasione quanto mai propizia – è il *Giubileo della Misericordia*: questo tema, con le sue implicazioni teologiche, religiose, interreligiose, morali e sociali, ben si presta a fare emergere la ricchezza euristica della nostra disciplina e, al contempo, a evidenziarne anche contraddizioni e limiti metodologici. La trasversalità della Storia del Cristianesimo e la sua apertura ad apporti di discipline diverse ha reso evidente, negli ultimi tre decenni, la necessità di delimitare oggetti, metodi, finalità, delineando un vero e proprio percorso di approfondimento di carattere ermeneutico e storiografico. Lungo questo percorso, almeno tre passaggi meritano di essere tenuti in considerazione in relazione con i lavori delle giornate di studio promosse all'interno del Giubileo della Misericordia¹.

¹ All'interno del Giubileo della Misericordia, sono stati dedicati alla Storia del Cristianesimo il Convegno internazionale *Misericordia, riconciliazione, società. Storia del Cristianesimo e studi storico reli-*

Il convegno tenuto a Roma nel 2000 con il titolo *Cristianesimo e storia: rapporti e percorsi*, i cui atti sono stati editi da Studium due anni dopo con la curatela di Paolo Siniscalco², ha affrontato la questione dell'autonomia e della laicità della disciplina e del "mestiere di storico" riallacciandosi al dibattito etico emerso negli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso.

Il seminario *Storia del Cristianesimo: bilanci e questioni aperte* per il cinquantesimo del Pontificio Comitato di Scienze Storiche del 3-4 giugno 2005, i cui atti sono stati pubblicati dalla LEV³, ha posto i termini di una periodizzazione condivisa, che corrisponde alla enucleazione di temi critici e obiettivi di ricerca e ai punti fermi fissati dalle principali scuole italiane ed europee.

Il convegno *Dal "medioevo cristiano" alla storia religiosa del Medioevo: quarant'anni di storiografia (1974-2014)*, che si è tenuto a Verona dal 21 al 23 settembre dello scorso anno, organizzato dai *Quaderni di storia religiosa* e dall'Università degli Studi di Verona, si è collocato sul piano

giosi: percorsi e approfondimenti che si è tenuto a Roma presso la Pontificia Università Lateranense il 16 e 17 marzo 2016; la sessione di Storia del Cristianesimo *La misericordia trasforma il mondo: Cristianesimo e società. Idee, azioni e mutamenti* del XIII Simposio internazionale dei Professori Universitari, che si è tenuta l'8 settembre 2016 all'Università Lumsa. Entrambi gli eventi sono stati promossi dal Vicariato di Roma.

² Cfr. *Cristianesimo e storia: rapporti e percorsi*, a cura di P. Siniscalco, Roma 2002.

³ Cfr. *Storia del Cristianesimo: bilanci e questioni aperte*, a cura di G. M. Vian, Città del Vaticano 2005.

del confronto fra impostazioni e approcci storico critici diversificati, nella prospettiva dei grandi cambiamenti che stanno coinvolgendo le discipline umanistiche e, in generale, il contesto della ricerca, i suoi sviluppi e i suoi attuali condizionamenti.

In forme altrettanto interessanti, sia pure in una prospettiva più settoriale e legata a singoli periodi, si riallacciano a tematiche metodologiche più generali: il convegno della Fondazione Michele Pellegrino *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, i cui atti sono stati pubblicati da Il Mulino nel 2006 a cura di Franco Bolgiani, Francesco Margiotta Broglio, Roberto Mazzola⁴; Il Convegno di Studi *Realia Christianorum. Il contributo delle fonti documentarie allo studio del cristianesimo antico*, promosso nel 2014 dalla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli, che ha evidenziato soprattutto le implicazioni interdisciplinari⁵. Entrambi hanno riunito più studiosi di ambito cristianistico intorno a nodi critici primari, quali il rapporto fra religioni e società laiche pluraliste e, su un piano epistemologico ed etico insieme, la centralità di un ancoraggio a un approccio documentario e alla ricerca di una oggettività della storia, a partire proprio dalla storia del Cri-

⁴ Cfr. *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, a cura di F. Bolgiani-F. Margiotta Broglio-R. Mazzola, Bologna 2006.

⁵ Cfr. *Realia christianorum: fonti e documenti per lo studio del cristianesimo antico*, a cura di A. Giudice e G. Rinaldi, Atti del Convegno, Napoli, 14 novembre 2014, Bologna 2015.

stianesimo e dalla sua dimensione sociale, evenemenziale, istituzionale.

Nella ricca tradizione delle Settimane internazionali della Mendola promosse dall'Università Cattolica del Sacro Cuore e recentemente rinnovate nella formula, assume un'importanza specifica l'edizione del 2011, dedicata a *Religiosità e civiltà: conoscenze, confronti, influssi reciproci tra le religioni (secoli X-XIV)*⁶. Sono state indagate le varie modalità con cui il cristianesimo si è aperto alla conoscenza delle altre religioni. In particolare si è esplorato come, con varie modulazioni, i cristiani di età medievale abbiano percorso itinerari che, a partire dalla coscienza del loro essere profondo, li hanno portati a misurarsi con i messaggi delle altre religioni, utilizzando sia l'osservazione empirica, sia lo studio approfondito delle altrui tradizioni culturali, sia la traduzione e la riflessione sui testi sacri delle altre fedi religiose, con particolare riguardo al Corano.

A fronte di questi momenti di confronto pubblico, più linee e lezioni storiografiche convergono intorno alla chiarificazione di oggetti, metodi e peculiarità della disciplina. Mi limito a enuclearne alcune, per sommi capi.

Il solco degli studi patristici – nelle loro intersezioni profonde con la storia del cristianesimo delle origini – evidenzia specificità di temi, metodi e fonti, le cui implicazioni

⁶ Cfr. *Religiosità e civiltà: conoscenze, confronti, influssi reciproci tra le religioni (secoli X-XIV)*, a cura di G. Andenna, Atti del Convegno internazionale, Brescia, 15-17 settembre 2011, Milano 2013.

sono destinate ad arricchire l'intero spettro di indagine della disciplina⁷.

L'attenzione rivolta ai processi di istituzionalizzazione – penso in particolare alla tradizione di ricerca sviluppata all'interno dell'Università Cattolica del Sacro Cuore con particolare riferimento all'età medievale –, al rapporto fra cristianesimo e istituzioni ha introdotto sul piano metodologico la necessità del ricorso sistematico alle fonti documentarie, da una parte, e, dall'altra l'esigenza di ricorrere a distinguo e scissioni di piani fra aspetti politico sociali ed altri propriamente teologici, teologico morali e “religiosi”, *latu sensu*.

La storiografia monastica – e in special modo quella dedicata alla figura di san Benedetto da Norcia e al mondo benedettino – anche negli ultimi decenni è caratterizzata da una significativa vivacità e ricchezza, implementata dall'emergere di differenziazioni sia fra le aree di Europa e i bacini socio geografici di localizzazione degli insediamenti, sia fra le epoche, marcate da slanci di riforma e periodi di “crisi”⁸.

⁷ Si vedano, tra gli altri: F. Cocchini, *Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*, Bologna 2006; E. Prinzivalli-M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Brescia 2012; E. Prinzivalli, *Lo studio della teologia dei Padri. Il contesto storico-letterario*, in *Augustinianum*, 54 (2014), pp. 5-20 (2016); Id., *Cristianesimo/Cristianesimi nell'Antichità, ovvero delle tracce leggere*, in *Augustinianum*, 52/1 (2012), pp. 65-83.

⁸ Per una sintesi sulle linee storiografiche europee, *San Benedetto e l'Europa nel 50° della Pacis Nuntius (1964-2014). Materiali per un percorso storiografico*, a cura di P. Piatti e R. Salvarani, Città del Vaticano 2015.

L'attenzione all'istituzionalità, alle forme di codificazione della vita comunitaria, alla produzione normativa e culturale scritta resta, compressivamente, prevalente. Al centro si collocano i modelli agiografici, nella loro complessa declinazione, formazione e semantica, articolata lungo i secoli.

La *traditio* delle Regole, nella fissazione scritta e poi nelle innumerevoli varianti applicate nella quotidianità degli spazi cenobitici, sta alla base di una serie di riconsiderazioni sviluppate per lo più su un piano sociale e sociologico intorno al rapporto fra norma, comunità, identità, segni identitari e *discrimen* rispetto alla società nel suo insieme.

La categoria-contenitore “cristianesimo e società”, tanto ampia da aprirsi all'intersezione con la sociologia e le altre scienze sociali, arriva ad includere lo studio delle molteplici – e talvolta poco definibili – situazioni storiche in cui si evincono apporti cristiani all'instaurarsi di relazioni e legami sociali duraturi.

I rapporti del Cristianesimo – e delle religioni – con lo spazio sono stati indagati sia rispetto alla dialettica locale/globale (con le sue implicazioni di carattere ecclesiologico che si esplicano sul piano storico delle relazioni fra chiese locali e chiesa universale) sia rispetto ai processi di territorializzazione delle istituzioni, sia sul piano fenomenologico, rispetto alle migrazioni e ai parametri sociologici di diffusione e penetrazione, anche con riferimento alle missioni e ai processi di inculturazione⁹.

⁹ Per i differenti approcci metodologici si veda la miscellanea più recente: *Locating religions. Contact, Diversity and Translocality*, ed. by R. F. Gleijeses and N. Jaspert, Leiden 2017.

Su questo scenario metodologico interpretativo si inseguono le indagini e i confronti sui pluralismi, tanto cariche di implicazioni contemporanee e tanto problematicamente aperti alle attualizzazioni¹⁰. Un'attenzione ai risvolti confessionali spinta oltre i riflessi politico sociali ha dato vita a una nuova storiografia della Controriforma, aperta all'indagine sul rinnovamento dottrinale e disciplinare a partire dal topos metodologico di "lunghissima durata"¹¹. Ne emerge così un'idea di religione come fatto che interpella direttamente la persona e pone il problema della triplice relazione fra Cristianesimo, chiesa/chiese e modernità. In tale prospettiva, si presenta foriera di ulteriori sviluppi l'affermazione secondo cui – e cito le parole di Paola Vismara – «La chiesa non subisce il moderno, come qualcosa di estraneo, ma collabora a

¹⁰ Fra le iniziative più recenti, il convegno "La storia delle religioni e la sfida dei pluralismi", tenuto all'Università Sapienza a Roma l'8 e 9 aprile 2016. Gli atti sono pubblicati in *La storia delle religioni e la sfida dei pluralismi*, a cura di S. Botta-M. Ferrara-A. Saggiaro, in *Quaderni Sismr*, n. 18, Brescia 2017.

¹¹ Si vedano per le tematiche generali e per la varietà dei paradigmi interpretativi: B. Dompnier, *I linguaggi della convinzione religiosa: una storia culturale della riforma cattolica*, Roma 2013; V. Frajese, *Le categorie della Controriforma: politica e religione nell'Italia della prima età moderna*, Roma 2011; R. Bireley, *Ripensare il cattolicesimo (1450-1700). Nuove interpretazioni della Controriforma*, Genova-Milano 2010; D. McCulloch, *Riforma: la divisione della casa comune europea (1490-1700)*, Roma 2017; F. Motta, *Una teologia politica della Controriforma*, Brescia 2005.

costruirlo, secondo linee coerenti con la propria autocoscienza e la propria missione storica»¹².

Le iniziative di carattere scientifico attuate in occasione del cinquecentesimo anniversario della pubblicazione delle novantacinque tesi con cui Martin Lutero ha dato avvio alla Riforma hanno contribuito a fare emergere altre componenti di queste tematiche¹³. Esse inoltre, in chiave di divulgazione, hanno inoltre contribuito a portare all'attenzione del dibattito culturale gli apporti e le specificità della disciplina cristianistica¹⁴. Al contempo, il superamento del modo eurocentrico di scrivere la storia, anche a partire dalla storiografia su missionari e viaggiatori, quali Matteo Ricci e Roberto de Nobili, ha aperto nuove sfide e ha posto in una relazione di circolarità i processi di evangelizzazione, missione e rievange-

¹² L. Mezzadri-P. Vismara, *La Chiesa fra Rinascimento e Illuminismo*, Roma 2006, pp. 6-7.

¹³ Fra gli studi recenti: V. Reinhardt, *Lutero l'eretico: la Riforma protestante vista da Roma*, Venezia 2017; J. Witte, *Diritto e protestantesimo: la dottrina giuridica della Riforma luterana*, Macerata 2013; D. Kampen, *Introduzione alla spiritualità luterana*, Torino 2013; R. H. Bainton, *Martin Lutero*, Torino 2013; Id., *Lutero e la riforma protestante*, Milano 2011; G. Pani, *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Soveria Mannelli 2005; J. M. Estes, *Peace, order and the glory of God: secular authority and the church in the thought of Luther and Melancthon, 1518-1559*, Leiden 2005; J. A. Steiger, *Medizinische Theologie: Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, Leiden 2005.

¹⁴ Fra le numerose iniziative, il Crul-Comitato regionale di coordinamento delle università del Lazio ha promosso per il 2017 un ciclo di conferenze sul tema "Dialoghi sulla Riforma (1517-2017)".

lizzazione, collocando il Cristianesimo europeo in posizione dialettica e non necessariamente egemone rispetto ad altre chiese e ad altri potenziali orizzonti futuri¹⁵.

La storia del dissenso religioso, la storia dei poveri, il concetto di “cattolicesimo di tutti” – posto fra devozione e socialità – hanno aperto ulteriori spazi di definizione del Cristianesimo nelle sue esplicitazioni dentro la storia e dentro le esperienze umane.

Nel corso degli ultimi decenni, l'attenzione agli aspetti propriamente religiosi, l'affermazione della storia delle liturgie, le manifestazioni più legate alla dimensione del sacro, i profili propri dell'antropologia hanno avvicinato progressivamente storia del cristianesimo e studi storico religiosi, precludendo, forse, ad ulteriori proficue contaminazioni.

Nel contesto italiano, lo sforzo di ricerca è stato accompagnato da una diffusa esigenza di sintesi e di sistematizzazione, finalizzata non solo alla didattica universitaria, ma anche a un inquadramento metodologico di carattere generale al quale ricondurre gli sviluppi di indagine successivi.

L'opera curata da André Vauchez per Città Nuova ha contribuito a consolidare le linee tematiche e interpretative

¹⁵ Per le linee di interpretazione si vedano D. Deslandres, *Croire et faire croire: les missions françaises au XVIIe siècle (1600-1650)*, Paris, 2003; *Les sulpiciens de Montréal, 1657-2007. Une histoire de pouvoir et de discrétion*, a cura di D. Deslandres-J. A. Dickinson-O. Hubert, Montréal 2007. Si vedano anche *The frontiers of Mission. Perspectives on Early Modern Catholicism*, ed. by A. Forresta and S. A. Smith, Boston 2016; *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*, ed. by A. Greer-J. Bilinkoff, New York 2015.

delle relazioni multiple fra Cristianesimo, culture, società ed eventi¹⁶.

A partire da queste premesse, i quattro volumi curati da Giovanni Filoramo e Daniele Menozzi per Laterza danno conto delle principali linee di evoluzione storiografica, introducendo i tratti dialettici del rapporto fra storia del Cristianesimo e storia delle Chiese nei diversi contesti cronologici¹⁷.

Il testo di Giovanni Vian e Gian Luca Potestà sintetizza brillantemente la pluralità delle interrelazioni fra Cristianesimi e società e le rispettive trasformazioni¹⁸.

La *Storia del cristianesimo* edita da Carocci riserva una precisa specificità ad ogni grande epoca, tanto che ciascuno dei quattro volumi è un'opera a sé; ad unificarli è l'impostazione aperta all'analisi delle correlazioni con i diversi aspetti culturali e al superamento di visioni latino centriche ed eurocentriche¹⁹.

I fili di questa trama storiografica e critica, continuamente suscettibile di tagli trasversali, si riannodano all'ordito delle ricerche in corso, intorno a temi condivisi in

¹⁶ *Storia del cristianesimo. Religione, politica, cultura*, a cura di A. Vauchez, Roma 2000.

¹⁷ *Storia del cristianesimo*, a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, 4 voll., Bari 2002.

¹⁸ G.L. Potestà-G. Vian, *Storia del cristianesimo*, Bologna 2014.

¹⁹ E. Prinzivalli, *Storia del cristianesimo. L'età antica (secoli I-VII)*, Roma 2015; M. Benedetti, *Storia del cristianesimo. L'età medievale (secoli VIII-XV)*, Roma 2015; V. Lavenia, *Storia del cristianesimo. L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Roma 2015; G. Vian, *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea (secoli XIX-XXI)*, Roma 2015.

ambito europeo e internazionale, nel contesto delle scienze religiose, sullo sfondo più generale delle *humanities* e delle loro reciproche interazioni interdisciplinari²⁰.

Prima fra tutte si pone la dialettica fra identità e pluralismo, insieme con la problematica equazione fra identità e appartenenza, nelle sue declinazioni storiche, sociologiche, culturali.

Si registra poi, di fatto, un significativo avvicinamento degli studi cristianistici al contesto storico religioso, suscettibile, da una parte, di resistenze in senso settoriale e, dall'altra, aperto al rischio di riduzionismi comparativistici.

Il Cristianesimo è, in qualche modo, una religione assimilabile alle altre? L'esperienza cristiana si può ridurre al piano religioso sic et simpliciter? O piuttosto la sua novità e complessità teologica e, nello specifico, la sua articolata intrinseca dimensione storica non rendono necessarie categorie interpretative precipue? Come si è rapportato il Cristianesimo nei confronti dei pluralismi, all'interno di società pluraliste? La sua teologia e il suo percorso storico richiedono paradigmi di lettura assimilabili a quelli utilizzati per altre tradizioni religiose? È sufficiente il ricorso al concetto strumentale di "gruppo religioso", a criteri epidemiologici, alle categorie dei processi di trasformazione sociale e culturale, oppure si rende necessario l'utilizzo di chiavi specifiche e di criteri comparativi adattati a un'unicità teologica e storica?

²⁰ La sintesi critica più completa e aggiornata sulle linee di ricerca aperte nell'ambito dei *Religious Studies* è *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, ed. by M. Stausberg-S. Engler, Oxford 2017.

Una risposta a questi interrogativi, che appare ineludibile sul piano critico nonché su quello dell'identità della disciplina, si colloca al cuore della relazione fra Cristianesimo e religioni, relazione che è essenzialmente teologica, oltre che storico culturale²¹. Al suo interno, infatti, la speculazione contemporanea è aperta non soltanto rispetto al rapporto fra idee di Dio e società, ma anche rispetto a una definizione delle relazioni fra Teologia e teologie, nel loro sviluppo storico. Ecco, quindi, che si ripropone l'esigenza di chiarificare sul piano interpretativo le possibilità di intersezioni fra storia del Cristianesimo e storia della teologia cristiana, considerando anche la "teologia del dialogo" nella sua dimensione storica, di divenire dialettico dentro la concreta fattualità evenemenziale della relazione con l'altro, con il diverso²².

Altrettanto rilevante è il nodo critico storiografico dell'inculturazione del Cristianesimo nei diversi contesti e del suo contraltare: il ruolo del Cristianesimo nella storia

²¹ Qui la sintesi dei passaggi principali nel documento stilato nel 1997 dalla Commissione Teologica Internazionale della Santa Sede:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_it.html

[sito consultato il 28 agosto 2017].

Per gli aspetti critici considerati dal punto di vista storico religioso e antropologico, si veda: J. Ries, *Incontro e dialogo. Cristianesimo, religioni e culture*, Milano 2009, t. 2, pp. 62 ss.

²² Si vedano, fra gli altri, per l'approccio problematico e pratico dei contributi raccolti: *La teologia del XX secolo: un bilancio. Prospettive pratiche*, a cura di G. Canobbio-P. Coda, Roma (Città Nuova) 2003; *Teologia delle religioni: bilanci e prospettive*, a cura di M. Crociata, Milano 2001.

dell'Europa e la definizione di un rapporto bilaterale di «feconda estraneità» [per usare le parole di Christoph Shonborn], per cui l'una non può dirsi tale se non riconoscendo l'altro sia come fondamento, sia come corpo estraneo, agente di trasformazione e di rinnovamento nelle diverse epoche.

Non da ultima si pone la questione della storiografia cristiana. Possiamo parlare – e a che titolo – di una storiografia cristiana? Fino a che punto questa narrazione storica ha contribuito a definire il Cristianesimo stesso? Quale spazio e quale legittimità le si può riconoscere sul piano scientifico? A quali condizioni, rileggendola con quali strumenti critici?

All'interno di questa pluralità, tanto vasta e articolata da non escludere distonie, si collocano i lavori dei convegni di cui in questo volume si raccolgono alcuni contributi. Il convegno *Misericordia, riconciliazione, società. Storia del Cristianesimo e studi storico religiosi: percorsi e approfondimenti* e la sessione di Storia del Cristianesimo *La misericordia trasforma il mondo: Cristianesimo e società. Idee, azioni e mutamenti* del XIII Simposio internazionale dei Professori Universitari sono stati impostati in modo da dare spazio ad approfondimenti critici e metodologici e, nello stesso tempo, a relazioni puntuali che ben dimostrano la varietà di approcci della disciplina e la ricchezza delle sue potenzialità a fronte di singoli contesti e oggetti di ricerca.

Una parte dei lavori è stata dedicata alla specificità della storia del Cristianesimo nel suo rapporto con le scienze religiose, con le scienze sociali e cognitive, con le teologie della storia, con gli approcci di genere e gli sguardi femminili. Il tema della misericordia, come oggetto di studio storico, è stato affrontato in relazione con la possibilità di evidenziare

il rapporto fra Cristianesimo e società nelle diverse epoche, grazie a riscontri su eventi e contesti.

Alcune forme dell'idea di misericordia nel mondo pagano greco-romano, la definizione di una teologia morale cristiana nei testi dei Padri della Chiesa, l'esperienza di Francesco e del Francescanesimo, i percorsi medievali di penitenza legati alla creazione di lebbrosari e ospizi, le forme della pace nelle lotte fra città e stati all'inizio dell'età moderna sono alcuni dei temi trattati in relazione con i grandi mutamenti della società europea.

L'obiettivo di indagare anche aspetti giuridici e canonistici e di verificare storicamente se e in quali forme l'elaborazione teologico morale dell'idea cristiana di misericordia abbia toccato la sfera istituzionale induce a toccare alcuni problemi aperti: il tema della misericordia nel magistero di papa Roncalli; il ruolo della Santa Sede nella seconda guerra mondiale, tra denunce, silenzi e opere assistenziali; la Chiesa del Vaticano II da Giovanni XXIII a Francesco.

II. Grazia, storia, società. Apporti teologici alla lettura del nostro tempo

di *Ilaria Morali*

La scelta di affrontare il tema della *grazia* in occasione del Giubileo della misericordia, pur se brevemente, non è senza motivo. Come M. Flick sottolineava, ormai più di cinquant'anni orsono nel suo manuale, la grazia donata da Cristo proviene *ex misericordiosa redemptione* e connota *multiplici titulo gratuitam misericordiam divinam*¹. *Grazia* e *misericordia* esprimono infatti i tratti più distintivi di Dio e del suo agire: ontologicamente correlati, ma non identici, in essi si condensa il senso del messaggio della Rivelazione e, di riflesso, quanto vissuto, trasmesso e testimoniato dai cristiani, di generazione in generazione, fino ai giorni nostri. Dei molteplici aspetti che connotano la concezione cristiana della grazia vi è quello della sua rilevanza sociale e storica: nelle pagine che seguono vorremmo dedicare qualche riflessione a questa particolare prospettiva, data la sua attualità, non senza prima soffermarci sul termine *grazia* in genere nel suo significato pagano e cristiano.

L'uso pagano del termine ed accezione cristiana

Grazia, *χάρις*, nell'originario greco, è parola di origine pagana: adottata nella Bibbia dei LXX, traduce diverse parole

¹ Cfr. M. Flick, *De Gratia Christi*, Romae 1962, pp. 2-5.

ebraiche, tra le quali non ve n'è una che combaci completamente per significato: *χάρις*, infatti, viene utilizzata per il sostantivo ebraico *hēn*, solo due volte per *hesed*, reso invece abitualmente con *ἔλεος*; il termine compare per lo più nel contesto di un'espressione piuttosto comune, tutt'ora familiare, come "trovare/concedere favore", tipica di un rapporto tra superiore ed inferiore di grado, raramente applicato alla relazione uomo-Dio; *χάρις*, nell'AT non ha dunque senso immediatamente teologico². La profondità e complessità di significati che *χάρις*, detiene nel *Corpus Paulinum* non deriva quindi dall'uso veterotestamentario³. Come ha osservato P. Bonnetain, nella sua inveterata disamina filologica della nozione, per spiegare il senso cristiano, è più indicato partire dal greco ordinario profano, per poi discendere direttamente al termine latino⁴.

Proprio lo studio dell'accezione pre-cristiana, tanto nel greco che nel latino, disvela una straordinaria valenza di significati, tutti accomunati da forte connotazione etica e sociale: *χάρις*, designa modi di agire e atteggiamenti, la cui pra-

² Cfr. F. Diedrich, *Gnade*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd.6, Freiburg im Br. 2006, col. 764; J. R. Harrison, *Paul's Language of Grace in Its Graeco-Roman Context*, Tübingen 2003, pp. 106-110.

³ Cfr. G.P. Wetter, *Charis, ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums*, Leipzig 1913, pp. 6-7; D. Zeller, *Charis bei Philon und Paulus*, Stuttgart 1990, pp. 26-31.

⁴ Cfr. P. Bonnetain, *Grâce*, in *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, t. III, Paris 1938, coll. 702-1319; H. Conzelmann stesso afferma che «per comprendere il senso di *χάρις*, nel N.T., non serve molto partire dal veterotestamentario *hēn*»; H. Conzelmann, *Χάρις*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XV, Paideia, Brescia 1988, coll. 575-576.

tica nella storia è presupposto, garanzia e segno di un'esistenza pienamente umana sia individuale che comunitaria. Non sorprende quindi che *grazia* sia identificata a «ciò che allietta», come attesta l'affinità di *χάρις*, al sostantivo *χάρα*, gioia, o al suo correlato verbale *χαίρω*, e che si intrecci con il motivo della *gratuità*⁵.

Nel latino letterario, *gratia* ricorre nel linguaggio politico, ad indicare qualità ed atteggiamenti virtuosi del buon amministratore, le sue scelte sagge per il bene del popolo; è indizio di dignità ed eloquenza, autorevolezza e nobiltà d'animo. Esprime libera volontà nel contraccambio e autentica reciprocità. In ambito greco-romano, sono state ritrovate incisioni su pietra ad onore dei *χάριτες*, benefattori della città; *χάρισμα* indicava invece un donativo in denaro che l'imperatore concedeva all'inizio dell'anno o in occasione del suo compleanno: tali esempi testimoniano una sorta di istituzionalizzazione del concetto presso la società pagana, indizio di un modello sociale molto evoluto e particolarmente umanizzato⁶.

Più complesso è stabilire l'uso religioso del termine, prima della sua cristianizzazione, tanto in riferimento al vocabolo greco che al suo corrispettivo latino. Sembrerebbe si debba escludere un'elaborazione teologicamente strutturata o anche solo filosofica: si ricorre alla parola per lo più in modo funzionale a specifiche circostanze, ad esempio, quando alla *χάρις*, degli dèi è riconosciuto il successo di un'impresa. Tale attribuzione di merito tuttavia non libera il pio pagano dalla permanente incertezza circa il suo destino e dal dubbio

⁵ Cfr. P. Bonnetain, *Χάρις*, col. 529.

⁶ Cfr. H. Lange, *De gratia: tractatus theologicus*, Limburg 1926, p. 1.

che le sue oblazioni rimangano inascoltate dalla divinità⁷. La parola esprime talora anche la bellezza della religione⁸. In epoca ellenistica, negli scritti di magia e di mistica, *χάρις*, è concepita come una sorta di forza interna soprannaturalmente infusa nell'uomo, un potere conferitogli per compiere opere prodigiose⁹. Stando all'uso stoico, testimoniato anche nel *De Natura deorum* di Cicerone, la grazia, come espressione di provvidenza divina, veicola una concezione di Dio adulta e matura, in polemica contrapposizione al rozzo antropomorfismo della religiosità del tempo¹⁰. Nel suo insieme, quindi, l'ambito religioso pagano non offre un'articolazione così significativa quanto quella dell'ambito civile profano, sebbene l'uso in ambito stoico denoti la possibilità di ulteriori sviluppi. Nessuna di queste interpretazioni, anche quella più elaborata di Filone di Alessandria, è paragonabile, per profondità ed articolazione, alla lettura cristiana¹¹.

Pur continuando ad essere utilizzato nella sua accezione profana, venendo assunto in ambito cristiano il concetto di *grazia* ha tuttavia subito una considerevole trasformazione. M. Flick ha evidenziato quattro caratteristiche di fondo della grazia di senso cristiano: grazia come favore e benevolenza di Dio (*favor et benevolentia Dei*) che, per suo liberissimo disegno, ha preso l'iniziativa di riconciliare a sé l'umanità; gra-

⁷ Cfr. D. Zeller, *Charis bei Philon und Paulus*, cit., pp. 15-23.

⁸ Cfr. P. Bonnetain, *Grâce*, cit., coll. 750-751.

⁹ Cfr. H. Lange, *De gratia: tractatus theologicus*, cit., p.1.

¹⁰ Cfr. Cicerone, *De Natura deorum*, lib II 77.

¹¹ Cfr. H. Conzelmann, « *Χάρις* », cit., coll. 531-538 [532, 534]; Zeller, *Charis bei Philon und Paulus*, cit., pp. 24-25.

zia come opera di Cristo (*opus Christi*) che rende manifeste e concretamente tangibili nella sua persona questa benevolenza e la volontà salvifica divina; grazia come dono di giustizia (*donum iustitiae*), che muove l'essere dell'uomo trasformandolo radicalmente; infine, grazia come comunione con Dio (*communio cum Deo*)¹². Nel linguaggio della fede, *grazia* designa quindi un vero e proprio evento di matrice soprannaturale che segna indelebilmente la vita dell'uomo che la accoglie: «Grazia – ha scritto San Bonaventura – è ricreare, grazia è riformare, vivificare, illuminare, assimilare, unire, rendere accetto, sollevare [...]»¹³. Nella benevolenza che Dio rivolge all'uomo e nel dono o beneficio accordatogli, stanno, rispettivamente, la dimensione soggettiva e oggettiva della grazia¹⁴. Di questa ricchezza ha voluto rendere esauriente illustrazione San Tommaso, elaborando la *quaestio* sulla *divisione della grazia*: egli si sforza di descrivere nella loro peculiarità tutti i singoli aspetti dell'azione divina e la loro complessa declinazione nella vita umana¹⁵. Tali intuizioni sono attinte certamente da S. Agostino, *Doctor gratiae*, ma hanno il loro fondamento ultimo nella ricchissima testimonianza biblica, della cui dottrina sono un'efficace esplicitazione. San Paolo, l'autore che nel NT cita più di tutti *χάρις*, (oltre cento volte), nelle sue lettere ha lasciato un inestimabile patrimonio di insegnamenti: la *grazia* vi appare costan-

¹²Cfr. M. Flick, *De Gratia Christi*, cit., pp. 6-7.

¹³ S. Bonaventura, *In distinctionem XXVI* Lib. II art. unicus q. II concl.

¹⁴ Cfr. J. Pohle-M. Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik*, vol. II, Paderborn 1937, p. 337.

¹⁵ Cfr. S. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II^{ae} q. 111.

temente presentata in nesso vitale con Cristo, colui che ha trasformato radicalmente l'esistenza dell'Apostolo¹⁶. «Per grazia di Dio sono quello che sono, e la sua grazia in me non è stata vana», ha scritto in riferimento alla propria vita, riconoscendo alla grazia di Cristo il primato e la presenza ausiliante anche nell'esercizio delle proprie innumerevoli fatiche apostoliche (I Cor 15,10). La dovizia espressiva di san Paolo viene dunque dalla sua esperienza personale: l'episodio sulla via di Damasco, *incipit* della sua missione apostolica, è certamente il momento più straordinario, nel quale, come ha scritto Jeremias, «si è stabilita la sua consapevolezza dell'onnipotenza della grazia»¹⁷. Oltre a San Paolo, sono soprattutto gli evangelisti Luca e Giovanni ad offrire abbondante materia per la comprensione del messaggio neotestamentario sulla grazia, qui impossibile da illustrare nella sua completezza¹⁸.

¹⁶ Cfr. Gal 1, 15-16; 6, 18; 1 Tess 5,28; 1 Cor 16,23; Ef 6,24; Fil 4,23; ecc.; cfr. D. Zeller, *Charis bei Philon und Paulus*, cit., pp. 129 ss.

¹⁷ J. Jeremias, *Per comprendere la teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia 1973, p. 37.

¹⁸ Nel NT il termine *χάρις*, ricorre 156 volte: dopo San Paolo, che vi ricorre 110 volte, è Luca suo discepolo ad utilizzarlo maggiormente (8 nel Vangelo e 17 volte nel libro degli Atti), a distanza seguono altri scritti, come la Lettera agli Ebrei (8 volte), le due lettere di Pietro (10 volte) e il Vangelo di Giovanni (tre volte). Nei restanti scritti per esprimere grazia si ricorre ad espressioni alternative. Per maggiori dettagli cfr. P. Bonnetain, *Grâce*, cit., coll. 702-1319; H. Boers, *Αγάπη and χάρις*, in *Paul's Thought*, in *Catholic Biblical Quarterly*, 59 (1997), n. 4, pp. 693-713.

È evidente come il concetto pagano di grazia fosse in grado di significare atteggiamenti e gesti riferibili ad un' "etica della reciprocità": proprio questa versatilità nel veicolare contenuti costruttivi potrebbe aver favorito la sua adozione da parte cristiana¹⁹. La concezione cristiana di grazia, d'altra parte, presenta delle peculiarità che la distanziano dall'accezione pagana e profana del termine: essa, si è detto, ha in Cristo il suo riferimento costitutivo. Come ha scritto Alfaro, grazia è, nel Cristianesimo, «comunione di vita con Dio mediante Cristo nello Spirito»²⁰. Fin dai primi secoli, la riflessione teologica sulla grazia ha perciò esplicitato il contenuto di questo nuovo modello di relazione tra Dio e l'uomo²¹. Irrompendo nella storia religiosa dell'umanità attraverso la predicazione, esso ha così sovvertito molti canoni dell'interpretazione del rapporto tra umano e divino. In effetti, l'incarnazione del Verbo ha aperto all'uomo la possibilità della divinizzazione, come ha evidenziato la teologia orientale²², ciò significa anche la possibilità di divenire ami-

¹⁹ Cfr. J.R. Harrison, *Paul's Language of Grace in Its Graeco-Roman Context*, Tübingen 2003.

²⁰ J. Alfaro, *La Grazia di Cristo e del cristiano*, in *Cristologia e Antropologia*, Assisi 1973, pp. 46-113 [82].

²¹ Cfr. W. Roslan, *Die Grundbegriffe der Gnade nach der Lehre der Apostolischen Väter*, in *Theologische Quartalschrift*, 119 (1938), pp. 200-225; 275-317; 470-503.

²² Cfr. Per avere un quadro generale dell'apporto dell'Oriente allo sviluppo della comprensione teologica della grazia restano inveterati gli studi di L. Baur, *Gnade bei den griechischen Vätern*, in *Theologische Quartalschrift*, 98 (1916), pp. 467-491; 99 (1918), pp. 225-252; 100 (1919), pp. 426-444; 101 (1920), pp. 28-64,

co e partner di Dio, partecipe della sua vita, come invece ha sottolineato maggiormente la teologia occidentale²³. L'elevazione per grazia alla dignità di una relazione amicale di mutuo scambio con Dio ha rappresentato perciò una colossale novità per il mondo antico, ove Aristotele nell'*Etica Nicomachea* ne aveva invece chiaramente escluso ogni possibilità²⁴. Attorno al tema dell'amicizia di Dio e con Dio gravita per altro un'immensa produzione letteraria che attraversa i secoli con diverse accentuazioni che spaziano dall'analisi agostiniana, alla suggestiva lettura di Aelredo di Rielvaux, alla riflessione speculativa di autori come San Tommaso, Francisco de Vitoria e Suarez fino ad autori più recenti come M.Scheeben²⁵.

155-186; M. Lot-Borodine, *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères Grecs*, Paris 1970.

²³ Ambrogio, *De Officiis* III cap. XXI, (PL XVI n.141, coll. 182-183): «Ci ha dato il modello di amicizia (*formam amicitiae*) da imitare, affinché facciamo la volontà dell'amico, al fine di aprire qualunque segreto nel cuore all'amico e di non ignorare quelli dell'animo suo».

²⁴ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* Lib VIII, n. 7, 1158b, 33, n.12, 1162^a, 41, Roma-Bari 1973 pp. 645, 654.

²⁵ Cfr. ad esempio: Augustinus, *Enarratio in Psalmum CXXXI*, 6 (PL 37), coll. 1718-1719; Gregorio Magno, *Liber II, Hom XXVII*, 4-5, Idem, *XL Homiliarum in Evangelia libri duo*, Roma 1994, pp. 349-353; S. Bernardo, *Liber de diligendo Deo*, in Idem, *Trattati*, Milano 1984, pp. 221-331; Aelredo di Rielvaux, *De Spirituali Amicitia*. a cura di A. Hoste, Turnholti 1971; S. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II q. 28 a.1 ad 1; q. 65 art.5; II-II q. 23, art 1; q. 24 art.2c; q. 25 art. 2; Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, q. 23 a. 1; F. Suarez, *De Gratia habituali* Lib VII,

Tra i numerosi aspetti che la Tradizione cristiana ha saputo porre in risalto meditando le Scritture vi è dunque quello dello stretto legame tra *φιλία*, *χάρις*, *ἀγάπη* (col suo corrispettivo verbale *ἀγαπάω*) con i corrispettivi termini di *amicitia*, *caritas*, *dilectio* (talvolta *amor*) e i verbi *amare* e *diligere*) e *amicitia*: negli scritti giovannei, tali termini designano l'amore di Dio Padre per Cristo e per gli uomini, quello di Cristo per il Padre e per i suoi discepoli, come pure l'amore che questi ultimi sono chiamati ad avere per Dio, Cristo e gli altri uomini²⁶. Proprio l'elevazione dell'uomo a partner di Dio, per grazia, la sua partecipazione alla vita divina, rende plausibile l'utilizzo di questi termini non solo per esprimere la relazione discendente Dio-uomo, ma anche quella ascendente uomo-Dio: «*caritas* – ha scritto san Tom-

cap. I, coll. 92-105; M.J. Scheeben, *Gesammelte Schriften. 2: Die Mystiken des Christentum: Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt*, J. Höfer (hrsg.), Freiburg im Br. 1951, pp. 527 ss. ecc. Per la teologia medioevale vedasi anche: R. Egenter, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Augsburg 1928; I. Morali, *Amicitia et dilectio per gratiam nel Commentarium In Ioannis Evangelium di Francisco de Toledo (1532-1594)*, in *Gregorianum*, 89/4 (2007), pp. 729-760; Ead., *La dottrina dell'amicizia con Dio per grazia e la questione del fondamento della mistica cristiana. Una risposta al "Dio senza volto" di ispirazione knitteriana*, in *Studia Missionalia*, 57 (2008), pp. 117-146.

²⁶ Cfr. Gv 14,15.21.23; 15,9-17; E. Stauffer, *ἀγάπη, ἀγαπάω, ἀγαπητός*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. I, pp. 20-55.

maso – [...]est quaedam amicitia hominis ad Deum per quam homo Deum diligit et Deus hominem»²⁷. Questa mutua “*communicatio*”, osserva sempre l’Aquinata, oltrepassa le capacità umane ed è unicamente dono della grazia²⁸. Attorno a questa nota distintiva della sua fede, la Cristianità ha sviluppato un’immensa letteratura teologica e spirituale.

Una tale concezione dei rapporti tra Dio e l’uomo è ancor oggi motivo di scandalo in tradizioni religiose come l’Islam: rifiutando totalmente la dottrina dell’incarnazione del Verbo, esso non concepisce l’idea che l’uomo possa divenire amico, figlio e tempio di Dio per grazia; tanto meno dispone di un termine come *ἀγάπη*, che suonerebbe blasfemo, perché lesivo del principio di assoluta trascendenza del divino. L’Islam propone del resto il modello relazionale padrone-servo (quando non quello di padrone-schiavo) ritenendolo l’unico compatibile con la trascendenza divina: in termini ancora più semplici, per un musulmano sarebbe teologicamente inconcepibile designare come *ἀγάπη* l’amore del Dio-padrone verso il suo servo, e viceversa, dell’uomo-servo per il Dio padrone. Egli conosce certamente il concetto di misericordia, come prerogativa esclusiva di Dio, condizionato tuttavia dal fatto che si può corrispondere a questo movimento discendente solo ed unicamente nella forma della sottomissione totale dello schiavo, incatenato al suo stesso timore²⁹.

²⁷ S. Thomas Aquinas, *III Sent.* q. II a.1, n. 108.

²⁸ Cfr. S. Thomas Aquinas, *Summa Th.* II-II, q.24 art.2 resp. [www.corpusthomaticum.org].

²⁹ Cfr. Bernardo di Clairvaux, *Liber de diligendo Deo* 34. 340, in *Trattati d’amore cristiani del XII secolo*, vol. I, Milano 2007, p. 225. Tale diversità strutturale nel modo di concepire i rapporti tra Dio

L'affermazione di Cristo all'indirizzo dei discepoli, «non vi chiamo più servi ma amici» (Gv 15,14-15), riportata dal Vangelo di Giovanni rappresenta invece il superamento definitivo di questo schema arcaico (dal quale l'Islam non è stato capace di affrancarsi), aprendo così alla possibilità di una reale *societas* tra Dio e l'uomo, come comunione e partecipazione di vita e di essere. Ricevendo gratuitamente questa nuova dignità, il cristiano è chiamato ad amare il prossimo anche se nemico e peccatore. La grazia di essere resi figli e amici di Dio significa anche il dono di una forza sufficiente per poter amare i propri simili con la misura di Cristo. Soffermandosi sul tema, proprio Tommaso d'Aquino spiega questo dovere in poche e semplici parole: il cristiano è chiamato ad amare i nemici perché Dio, il suo principale amico, li ama³⁰. Il crocefisso costituisce l'emblema di questo amore senza riserve: anch'esso motivo di scandalo in quelle società e in quelle religioni ancorate allo schema della cosiddetta "legge del taglione" o dove vige l'istituto della vendetta proporzionata.

La concezione cristiana di grazia non è dunque né un surrogato né un semplice ampliamento dell'interpretazione pagana: l'invito di s. Agostino, *agnosce gratiam* (*Opus imp. c. Iul.* 1, 93) non rinvia ad un mero approfondimento teorico, quasi che la grazia fosse qualcosa di astratto, ma ad una realtà oggettiva, concreta, soprannaturale, il cui dinamismo egli

e l'uomo emerse in modo nitido nel corso del primo Forum islamocristiano, cui chi scrive partecipò di persona.

³⁰ Cfr. S. Thomas Aquinas, *Summa Th.* II-II q.23 art. 1 resp. ad 3.

ha personalmente sperimentato³¹. La tradizione cattolica ha molto insistito sulla dimensione ontologica del cambiamento prodotto dalla grazia. Parlando di «*translatio in statum gratiae*», di «*sanctificatio et renovatio interioris hominis*», il Concilio di Trento ha preso le distanze dall'estrinsecismo luterano, utilizzando una terminologia specifica per sottolineare la concretezza di questa trasformazione non riducibile a mero cambiamento morale³². In tal senso, a parere dello scrivente, oggi occorrerebbe in proposito più cautela là dove si tenda ad affermare che in materia di grazia le divergenze tra cattolici e luterani sono di poco conto. In tempi più recenti, il Concilio Vaticano II ha ripetuto per altro lo stesso principio ricorrendo però a due avverbi per insistere sulla concretezza della nuova condizione dei cristiani giustificati dalla grazia: essi sono «veramente (*vere*) figli di Dio e compartecipi della natura divina, e perciò realmente (*reapse*) santi»³³. Tali avverbi costituiscono una linea di demarcazione tra l'estrinsecismo luterano e la lettura cattolica.

Nel succedersi dei secoli, la Cristianità ha riservato dunque grande attenzione al tema della grazia, come testimoniano gli apporti della Scolastica medioevale e di quella più recente del *Siglo de Oro*; né si possono dimenticare i contri-

³¹ S. Agostino è certamente il capostipite della Teologia latina della grazia, cfr. A. Trapè, *S. Agostino, introduzione alla dottrina della grazia*, voll. I- II, Roma 1987-1990.

³² Concilio di Trento, *Decretum de Justificatione*, cap. IV e 7, H. Denzinger-A. Schönmetzer, in *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi-Romae 1974, pp. 370-371 (nn. 1524, 1528).

³³ Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* [=LG] n. 40 [www.vatican.va].

buti di M.-J. Scheeben³⁴, H. de Lubac³⁵ e K. Rahner³⁶, solo per citare alcuni dei maggiori protagonisti della Teologia della grazia tra XIX e XX secolo. La grande conflittualità che ha accompagnato la gestazione dei principali capisaldi della dottrina, d'altra parte, testimonia la complessità del tema: le diatribe con Pelagio, Lutero, Baio e Giansenio, solo per citare i più noti, hanno portato grandi lacerazioni e tensioni nella Chiesa³⁷. Considerate a posteriori, tali controversie hanno tuttavia concorso anche alla crescita di una comprensione dei rapporti tra natura dell'uomo e azione divina, non senza riflessi sulla storia e la società.

Grazia, società e storia in una prospettiva cristiana

La parola *grazia* ha attraversato i secoli ed è tutt'ora presente nelle nostre lingue moderne (*grazia, grace, grâce, gracia, gnade*), significando modi di essere e comportamenti,

³⁴ Cfr. M.J. Scheeben, *Natur und Gnade. Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnaden*, ed. by R. Grosche-M. Grabmann, in *Gesammelte Schriften*, Bd.I, Freiburg, 1949 [1861¹,1862¹]; *Handbuch der katholischen Dogmatik. Sechstes Buch: Gnadenlehre*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Herder, Freiburg 1957 [1887¹].

³⁵ Cfr. H. de Lubac, *Surnaturel. Etudes historique*, Paris 2017 [1946¹]; *Le mystère du surnaturel*, Paris 1991 [1965¹].

³⁶ Cfr. K. Rahner, *Gnaden-theologie*, in *Sacramentum Mundi*, Bd. II, Freiburg-Basel-Wien 1968, pp. 465-469; *Natur und Gnade*, in *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln 1960, pp. 209-236; *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, in *Schriften zur Theologie*, Bd. I, Einsiedeln 1954, pp. 323-345.

³⁷ Cfr. B. Quilliet, *L'acharnement théologique : histoire de la grâce en Occident, IIIe-XXIe siècle*, Paris 2007.

senza i quali verrebbe meno il benessere di una società e delle persone che la compongono: cosa infatti sarebbe la vita di un essere umano se gli fosse preclusa l'esperienza del dono, del beneficio, dell'indulgenza e della gratitudine e della bellezza? Questi significati provengono perlopiù dal sostrato originario, quello pagano. La loro importanza si impone da sé, senza che vi sia necessità di giustificarli con un argomento religioso. La rilevanza di questo concetto per l'*èthos* ed il vivere sociale affiora dunque già nella sua declinazione profana. D'altra parte, si è detto che la grazia, nella sua valenza teologica cristiana e cattolica, non rappresenta una semplice trasposizione-sublumazione in ambito religioso di ciò che in ambito profano e pagano è stato già ampiamente espresso: essa si colloca infatti nella sfera del sovrannaturale, concerne il destino dell'uomo, è espressione della benevolenza divina e del suo dono che rende l'uomo partecipe della vita di Dio, costituendolo amico e figlio di Dio, capace di amare i propri simili ad imitazione del proprio Signore.

L'esperienza quotidiana ci dimostra che ogni cambiamento interiore si riflette poi anche nel modo di essere in relazione con gli altri. Non è inutile domandarsi se la grazia, nel suo senso cristiano, abbia a sua volta rilevanza peculiare per la società. Inoltre, sostenendo che la grazia è un evento, che trasforma accompagnando la persona per tutto l'arco della sua vita, abbiamo implicitamente affermato che la grazia incide sulla storia non solo personale, ma sociale di cui ciascun cristiano è parte integrante. Dal punto di vista religioso, la trasformazione operata dalla grazia non consiste infatti in una mera fruizione solipsistica del dono divino. La fede stessa che, come scrive S. Agostino a Simpliciano, è tra i

doni della grazia³⁸ non è qualcosa di privato ed esclusivo: con un rito pubblico viene professata davanti e con la Chiesa. Ancora nelle vesti di teologo, J. Ratzinger ha scritto in proposito: «la fede non ha a che fare soltanto [...] con l'eternità, che esulerebbe dal mondo e dal tempo umano [...] essa ha invece a che fare col Dio calato nella storia, col Dio fattosi uomo [...]»³⁹. Da un punto di vista credente, quindi, la grazia di Cristo, donata al singolo, non può che avere effetti anche sulla comunità umana nella quale il cristiano vive ed opera. Volutamente utilizziamo il termine generico di *comunità umana*, per far capire che tali effetti non sono semplicemente circoscrivibili alla Chiesa, di cui il credente è parte, ma possono raggiungere tutte le persone con le quali egli si trova a contatto. Vi è dunque un dovere di responsabilità verso gli altri inscritto nella stessa vocazione cristiana, di cui la grazia è espressione e presupposto fondamentale. É questo il senso del ragionamento che il teologo francese H. de Lubac conduceva già negli anni Trenta, destando nei suoi uditori grande scalpore: «Nessuno è cristiano per se solo» – egli affermava – ogni grazia, precisamente perché la salvezza non è cosa individualista, ma sociale, è una grazia «donata in vista degli altri [...] tutto ciò che si riceve, lo si riceve per la comunità, non solo la comunità attuale dei giustificati, ma per quella comunità virtuale, più estesa, che comprende tutti gli uomini. La grazia del cattolicesimo non ci è stata donata perché noi ne

³⁸ Cfr. S. Augustinus, *De Diversis quaestionibus ad Simplicianum* Lib. I 2.7.

³⁹ J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia 1969, p. 24.

gioissimo egoisticamente [...]»⁴⁰.

Il Nuovo Testamento presenta una dovizia di esempi in tal senso. La vicenda del centurione Cornelio, narrata molto dettagliatamente negli Atti degli Apostoli (At 10), è tra gli esempi sicuramente da citare: Dio si rivolge inizialmente al singolo uomo «pio e timorato di Dio» (vv. 2, 22), ma è Cornelio, in prima persona, a coinvolgere gli altri: «congiunti ed amici intimi» (v. 24), «molte persone» (v. 27), fa notare Luca ricorrendo ad uno straordinario effetto letterario che attraverso le parole allarga l'obiettivo, gradualmente, dalla storia del singolo a quella della moltitudine, fino a tutti i pagani. Presenta una dinamica analoga l'episodio pre-pasquale della donna samaritana, narrato nel Vangelo di Giovanni (Gv 4, 1-42): tornando tra i suoi compaesani dopo la lunga conversazione con Cristo, ella li invita ad incontrarlo (cfr. Gv 4,39). Dalla specifica prospettiva del nostro tema, la frase che segue a questo invito («uscirono allora dalla città e andavano da lui»; Gv 4,28-29) mostra delle persone che, in virtù della testimonianza della donna, decidono di uscire dal luogo delle proprie consuetudini, per incontrare il Signore. L'episodio termina per altro ricordando che «molti credettero per le parole della donna», ma aggiungendo che «molti di più» aderirono direttamente per la parola di Cristo (vv.41-42). È evi-

⁴⁰ H. de Lubac, *Catholicisme*, in *Revue de L'AUCAM*, 8 (1933), n. 2, p. 133 ; «Nécessité des Missions, tirée du rôle providentiel de l'Eglise visible, pour le salut des âmes», *Thèses fondamentales de théologie missionnaire. Actes du II^e Congrès national de l'Union Missionnaire du Clergé de France (4-8 septembre)*, in *Supplément à la Revue de l'U.M.C.F.*, (1933), p. 49.

dente come dall'incontro personale del Cristo con questa donna, un incontro pieno di amore, sia scaturito un movimento capace di coinvolgere dapprima coloro con i quali ella aveva contatti, per poi investire direttamente «molti di più»: la sua comunità di appartenenza. Dio conta sulla collaborazione e l'impegno dei credenti per agire salvificamente in una società, sebbene, in specifiche situazioni, egli agisca senza tuttavia necessitare di alcun cooperatore umano. L'adagio medioevale «*suam potentiam Deus sacramentis non alligavit*», che lungo i secoli ha ispirato innumerevoli riflessioni teologiche sul destino degli "infedeli", va in questa precisa direzione⁴¹. La sua più ampia recezione, a livello magisteriale, è rappresentata dal n.16 della Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium*, nel quale il Concilio Vaticano II ha affermato la possibilità dell'influsso della grazia anche in uomini che non conoscono Cristo⁴². Dio, che agisce nascostamente nel cuore dei singoli uomini, opera ugualmente nelle comunità e nelle società di cui essi fanno parte. Una tale azione resta dif-

⁴¹ «Non enim alligavit Deus sacramentis potentiam suam; et quamvis per sacramenta salutem dare decreverit, potest tamen et dat sine eis salutem»; Hugo de Sancto Victore, *Summa Sententiarum*, Tractatus V cap. VII.

⁴² Concilio Vaticano II, LG 16: «Infatti, quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa ma che tuttavia cercano sinceramente Dio e coll'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna. Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta».

ficile da scoprire, ma è già accaduto che se ne possano individuare segni tangibili, come ci ricorda il discorso di san Paolo nell'areopago (At 17,22-31). Rileggendo la storia prima di Cristo, i Padri della Chiesa non hanno esitato a riconoscere nella cultura pagana tracce concrete dell'opera divina, ad esempio, individuando in particolari aspetti della filosofia socratica o della saggezza platonica ed aristotelica, valori propedeutici al Vangelo, posizione pienamente recepita dalla riflessione teologica ed ancor oggi sostenuta⁴³. Qualcosa di simile è avvenuto anche in epoca moderna, quando i missionari gesuiti in Cina colsero in alcuni aspetti della sapienza confuciana elementi compatibili con il Vangelo che essi annunciavano⁴⁴. Rispetto al riconoscimento dell'azione nascosta della grazia nel cuore degli uomini e dei suoi effetti sociali, anche in ambiti ove la fede non è ancora giunta, occorre tuttavia fare molta attenzione. Con ciò non affermiamo che tutte le culture e le religioni sono prodotto della grazia, ma che Dio, operando misteriosamente nel cuore degli uomini che non conoscono ancora Cristo, ispira loro atteggiamenti, azioni e pensieri propedeutici al Vangelo e che questo influo non può che avere un riflesso sociale.

Quanto alla prima dimensione, quella che si potrebbe definire più ordinaria, essa è perfettamente resa dall'affermazione di san Paolo, che parlando agli Efesini del

⁴³ In proposito, cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Il Cristianesimo e le religioni*, in *Documenti 1969-2004*, Bologna 2006, pp. 561-562 (nn. 43-45).

⁴⁴ Cfr. Prospero Intorcetta et alii, *Confucius Sinarum Philosophus ive Scientia Sinensis Latine exposita*, Parisiis 1687.

suo ministero a servizio della grazia, lo descrive come un compito ricevuto a beneficio di altri: «dispensazione/l'economia della grazia di Dio affidatami per voi» (Ef 3,2)⁴⁵. La stessa idea è presente nel celebre discorso di commiato agli anziani di Efeso, quando Paolo, rivolgendosi loro, definisce il compito svolto come «servizio [...] di rendere testimonianza al Vangelo della grazia di Dio» (τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ - At 20,24). Nello stesso senso va compresa la distinzione, operata da san Tommaso, tra «*gratia gratum faciens*», data al singolo individuo per la sua salvezza, e «*gratia gratis data*», donata perché egli sia di aiuto alla salvezza dell'altro. Si tratta di una spiegazione teologica di questo dinamismo. Essa prova la rilevanza sociale della grazia attraverso delle figure cooperatrici: Dio conferisce ad alcuni uomini e donne, già giustificati dalla grazia divina, una grazia particolare a favore di altre persone, perché possano istruirle efficacemente nelle cose divine, persuaderle e guidarle nel loro cammino verso Dio⁴⁶. Le modalità di esercizio di una tale cooperazione variano a seconda del contesto e del tempo. Vi è dunque una stretta relazione tra

⁴⁵Per l'espressione originale «τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ» Scegliamo la traduzione più letterale, benché talora si preferisca «ministero della grazia».

⁴⁶Thomas Aquinas, *Summa Th.* I-II^{ae} q.111 art. 1: «Una quidem per quam ipse homo Deo conjungitur: quae vocatur gratia gratum faciens. Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur. Hujusmodi autem donum vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur: sed quia non datur ad hoc homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens»; cfr. anche art. 4 resp.

grazia ed il principio della «missio ad gentes», sancito dal comando di Cristo (Mc 16,16; Mt 28,19-20). L'opera di Dio attraverso i suoi discepoli avviene nella storia, essa prende necessariamente la forma della storia. Ha scritto de Lubac in proposito:

«[...] in connessione vitale con il suo carattere sociale, un altro carattere del nostro dogma, ugualmente essenziale: il suo carattere storico. Se in effetti la salvezza che Dio ci offre è la salvezza del genere umano, poiché questo genere umano vive e si sviluppa nel tempo, l'illustrazione di questa prenderà la forma di una storia: la storia della penetrazione dell'umanità da parte del Cristo»⁴⁷.

Benché allo storico puro non si richieda di leggere gli accadimenti con questa medesima lente, egli tuttavia può riconoscere con onestà intellettuale che la conversione di san Paolo e Costantino hanno segnato indelebilmente il destino dell'Occidente, così come la missione di Cirillo e Metodio ha inciso sulla storia e sulla cultura dei popoli slavi. Proprio una storica, la studiosa francese M. Françoise Baslez, nel suo libro *Comment notre monde est devenu chrétien* ha compiuto questa coraggiosa opzione, mostrando come la conversione possa e debba costituire un criterio di lettura della storia del nostro continente:

«Non sarebbe improprio chiedersi quale sarebbe stato il destino dell'Europa se San Paolo, prima, e Costantino poi, non si fossero convertiti alla fede. In un certo senso, è da eventi di conversione personale, che si sono generate le premesse per grandi rivolgi-

⁴⁷ H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Oeuvres complètes VII, Paris 2003, pp. 110-111.

menti storici. Benché la conversione del singolo non possa costituire l'unico criterio di lettura della storia del continente europeo, è pur vero che essa occupa uno spazio centrale, determinante»⁴⁸.

Allo storico non si chiede di parlare della grazia, sebbene come credente egli possa riconoscerne le tracce nella storia. Tale compito esulerebbe tra l'altro dall'oggetto specifico della scienza che egli coltiva. Sarebbe tuttavia spogliare la storia dei suoi significati se egli prescindesse ideologicamente da un dato incontrovertibile: il fatto che dalla conversione di Paolo, di Costantino o di Agostino e di molti altri dopo di loro, dall'impegno di Cirillo e Metodio, da personalità come Francesco d'Assisi e Benedetto da Norcia, è scaturita la fisiologia di un continente, con i suoi riferimenti sociali e culturali, con un patrimonio valoriale, unico rispetto al resto del mondo. Il Cristianesimo, d'altro canto, ha saputo individuare nel mondo pagano anche valori e qualità, facendoli propri dopo un'opportuna opera di purificazione, per poi ritrasmetterli nella società con un significato nuovo in grado di incidere sulla vita sociale. I nuovi significati che il concetto di grazia ha acquisito in seno al Cristianesimo è quasi un simbolo di questo processo: alla sua istituzionalizzazione di senso pagano si è aggiunta quella di senso cristiano forgiando così molti aspetti della cultura occidentale.

Con ciò non vogliamo affatto eludere l'obiezione, di per sé sacrosanta, che proprio l'evidenza della storia solleva. Si pensi, ad esempio, al caso delle conversioni forzate, episodio

⁴⁸ Cfr. M.F. Baslez, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Tours 2008, p. 10.

che accomuna la cristianizzazione di taluni popoli in Europa, al tempo del Re Carlo (poco prima di diventare “magno”), con quella avvenuta più tardi con la scoperta del Nuovo Mondo. È bene riconoscere che non tutte le conversioni furono frutto di grazia e che numerosissime furono indotte da azioni coercitive. In situazioni come queste, l’influsso cristiano sulle società e le culture non fu espressione di grazia, ma del peccato dell’uomo. Tra le pieghe di queste pagine dolorose, si trovano tuttavia e non di meno segni di cristianesimo autentico, tracciati da cristiani ispirati che, contro queste aberrazioni, hanno testimoniato e difeso con tenacia la vera natura dell’annuncio evangelico ed il senso autentico del mandato missionario. Il principio della difesa degli inermi, del rispetto per l’autodeterminazione dei popoli, del loro diritto alla libertà possono essere considerati anche come effetto sociale e storico di quella grazia che animò la coscienza critica di uomini come Alcuino di York, nel tempo carolingio dei battesimi di massa e, più tardi, di figure come il domenicano Francisco de Vitoria all’epoca delle violenze degli *encomenderos*⁴⁹. I loro coraggiosi moniti, come quelli di molti altri, sono di fatto la prova che la grazia ha continuato ad agire nella storia, attraverso la loro cooperazione, nonostante il peccato degli uomini: dell’effetto sociale di queste intuizioni godiamo tutt’oggi ogni volta che si riconosce ad un uo-

⁴⁹ Cfr. Alcuinus, *Epistola 67 (Carolo regi)*, in *Monumenta Alcuiniana*, Berolini: 1873, pp. 307-308; Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, Bari 1996.

mo la sua inalienabile dignità ed ad un popolo il diritto alla propria autodeterminazione⁵⁰.

Conclusione: alcune riflessioni sulla crisi odierna

L'uomo occidentale è ancora consapevole del ruolo che la parola *grazia* ha avuto, tanto nel suo significato pagano che cristiano, veicolando nella storia valori, contenuti e dottrine così fondamentali per la sua identità culturale e per la crescita delle sue società? Sembra di no. La secolarizzazione ha privato la cultura occidentale di molti aspetti di quell'*èthos* della reciprocità che con il termine *grazia* il mondo pagano aveva lasciato in eredità alle generazioni future, ma ha anche ostracizzato il sacro ed il soprannaturale, spogliando la società di ogni riferimento al divino. Sul piano terminologico, sottolineava Ruh, fin dai primi anni Ottanta, *grazia* è divenuta *Fremdwort*, termine straniero, ormai estraneo alla nostra cultura come alla fede⁵¹. Un'analogia

⁵⁰ Chi scrive quindi non condivide evidentemente la tesi che tali conquiste siano frutto tardivo ed esclusivo della Rivoluzione francese e dell'Illuminismo.

⁵¹ U. Ruh, *Wie von Gnade reden? Neuere Entwicklungen in der katholischen Theologie*, in *Herder Korrespondenz*, 35 (1981), pp. 572-577 (572). Anni orsono abbiamo iniziato a riflettere sulla situazione della Teologia della grazia negli ultimi decenni: cfr. I. Morali, *Status e destini della grazia nella critica teologica degli anni Novanta. Riflessioni sulla Grazia tra storia e prospettiva*, in *Sapientia. Rivista di Filosofia e Teologia*, n. 53 (2000), n.2, pp. 121-160; *De rationibus re-instituendi Tractatum de Gratia. La teologia della*

opinione è stata espressa da A. Hirt, più di recente, nel breve quanto incisivo saggio *La grâce désaccordée*, quando ha rilevato che, pur nella sua «agilità semantica» che le permette di esprimere una molteplicità di significati, pur se insostituibile, non esistendo un concetto alternativo equipollente, la parola *grazia* ha perso tutto il suo spessore, non perché essa non esista più, ma perché se n'è smarrita la stessa idea. Conservata nel linguaggio, essa tuttavia non detiene più «un significato chiaro per noi, specificatamente o coscientemente teologico»; perduto il suo contenuto nella sua densità etica come teologica si trova in uno «stato di frammentazione semantica». «Noi abbiamo perduto la grazia» – scrive ancora l'Autore⁵². Proprio in relazione alla crisi religiosa del post-concilio, nelle sue ultime lezioni sul trattato *De Gratia*, alla fine degli anni Novanta, il gesuita K. J. Becker ricordava ai suoi studenti di teologia che, mentre in passato un fedele cattolico avrebbe saputo spiegare senza esitazione il significato dell'espressione «vivere in stato di grazia», alla fine del secondo millennio, vi era invece un'evidente difficoltà tra i fedeli ad affermare persino «che esiste qualcosa che si chiama grazia»⁵³. Non senza ragione, lo storico Quillet ha notato l'assenza del termine anche nell'omiletica di molti sacerdoti⁵⁴. L'ostentazione di iniziative e attività ecclesiali rivolte al solo orizzonte temporale della rivendicazione e promozione sociale nasconde, non raramente, un inquietante vuoto di ri-

Grazia tra storia e prospettiva, in *Sapientia. Rivista di Filosofia e Teologia*, 54 (2001), n.1, pp. 17-54 (17).

⁵² A. Hirt, *La grâce désaccordée*, Paris 2014, pp. 9, 12, 30, 34.

⁵³Cfr. K.J. Becker, *De Gratia*, Roma 1998³, p. 15.

⁵⁴ B. Quillet, *L'acharnement théologique*, cit., p. 609.

ferimenti al soprannaturale. Molti anni orsono, W. Kasper ebbe a sostenere, una tesi estrema che cioè «la crisi del soprannaturale è la radice dell'attuale crisi del mondo occidentale»⁵⁵. Tale affermazione meriterebbe una lunga riflessione, per altro assente nel Cattolicesimo attuale. Tale crisi si riflette anche sulla teologia della grazia: un tempo tra i più importanti settori della riflessione dogmatica, fino al Concilio Vaticano II per lo meno, negli ultimi decenni dà invece l'impressione di «nascere senza dolore, senza combattimento spirituale», osservava M. Henry già alcuni anni orsono⁵⁶. Molti temi, entrati in teologia nel post-concilio appaiono assai più debitori alla dimensione del mondano, dipendenti da categorie attinte da scienze come la sociologia, che a quella della relazione con Dio. Basterebbe dare uno sguardo alla più recente letteratura in materia di Teologia delle religioni, per accorgersi che, *grazia* e *salvezza*, un tempo centrali nelle teologie che riflettevano sul mondo non cristiano, oggi sono temi e riferimenti pressoché ignorati da non pochi settori teologici che operano in questa area. Abbondano per contro concetti di chiara derivazione ideologica e di ispirazione re-

⁵⁵ W. Kasper, *Natur-Gnade-Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, in *Theologische Quartalschrift*, 170 (1990), p. 91: «Die Krise des "Übernatürlichen" ist die Wurzel der gegenwärtigen Krise in der westlichen Welt».

⁵⁶ Cfr. M. Henry, *Les divers courants de la théologie de la grace aujourd'hui*, in *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 51 (1994), pp. 57-92 (79, 89); *Reflections on Grace (Part One)*, in *Irish Theological Quarterly*, 66 (2001), n. 3, pp. 195-210. Per la seconda e terza parte dell'articolo: 66 (2001), n.4, pp. 295-314; 67 (2002), n.1, pp. 55-68. Questo articolo, per indicazione dell'autore, costituisce una ripresa debitamente ampliata delle riflessioni pubblicate nel 1994.

lativistica⁵⁷. Del resto, in questo ultimo decennio, si sono rarefatte le pubblicazioni monografiche sulla grazia: la voce *De Gratia et Iustificatione* negli ultimi numeri dell'*Elenchus Bibliographicus* delle *Ephemerides Theologicae Lovanienses* un tempo composta da una copiosa lista di titoli, oggi consta di poche righe⁵⁸.

Una teologia troppo piegata verso temi mondani, che trascura il soprannaturale, manca ad un fondamentale servizio che ella è chiamata a rendere alla Chiesa e agli uomini, quale quello di rendere ragione della peculiarità della Rivelazione e del modello relazionale che essa offre, motivi che rendono unico il Cristianesimo rispetto ad altre tradizioni religiose come l'Islam. Nell'ora attuale servirebbe invece davvero soffermarsi nuovamente sul senso di una tale peculiarità, non solo per risvegliare la fede di tanti credenti, ma per capire quanto siano debitrice al Cristianesimo la nostra libertà, le nostre leggi, le nostre consuetudini sociali, la nostra storia. Gli errori commessi non possono cancellare la

⁵⁷ Cfr. I. Morali, *I principi dottrinali del Decreto Ad Gentes: significato ed attualità dell'opzione conciliare*, in *Studia Missionalia*, 63 (2014), pp. 45-129.

⁵⁸ Cfr. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 78 (2002), pp. 481-484; 79 (2003), pp. 490-492; 80 (2004), pp. 497-499; 81 (2005), pp. 495-498; 82 (2006), pp. 506-508; 83 (2007), pp. 460-462; 84 (2008), pp. 459-460; 85 (2009), pp. 496-497; 86 (2010), pp. 509-510; 87 (2011), pp. 546-547; 88 (2012), pp. 541-542; 89 (2013), p. 517. Dal 2014 la rivista non pubblica più l'*Index bibliographicus* in forma cartacea. Effettuando tuttavia una ricerca della bibliografia nell'*Index religious* dove è confluita tale rivista, si può notare che tra gli anni 2015 e 2017 sono state pubblicati solo 13 contributi.

ricchezza del contributo portato dai cristiani alla società di ogni tempo. Per secoli, nel mondo, generazioni di uomini e di donne hanno vissuto la propria fede nella coscienza della missione loro affidata; per secoli, essi hanno operato convinti che il Dio di Gesù Cristo, per mezzo della sua grazia, li accompagnasse e sostenesse nelle loro fatiche: con questa certezza essi si sono prestati alla sua azione, cooperando a migliorare la società, lasciando testimonianze artistiche e letterarie straordinarie, anche sul modello di relazione uomo-Dio che la Rivelazione cristiana ha schiuso agli uomini attraverso il Cristo. In tal modo, essi hanno inciso nella storia e nella società. Basterebbe pensare a figure come Francesco d'Assisi o Benedetto da Norcia. Ma oggi? Come cristiani, ostentiamo sovente grande sicurezza, appoggiandoci sulle nuove tecnologie, per poi scoprirci inermi di fronte alla domanda del destino dell'uomo, della sua salvezza. In tal senso, la celebrazione del Giubileo della misericordia pone a nudo tutta la contraddizione in cui viviamo. Svelandola ci offre tuttavia in cambio anche un'opportunità unica, per tornare a riscoprire e sperimentare la longanimità di Dio e la forza trasformante della sua grazia.

2. Declinazioni storiche

III. La misericordia nel mondo greco: il culto di Eleos¹

di *Anna Però*

¹ Gli argomenti trattati in questo intervento sono stati poi ripresi in maniera più approfondita nel mio libro *A. Però, Eleos. Il culto della compassione nella retorica imperiale*, Bergamo 2017, al quale rimando anche per i riferimenti bibliografici completi.

Misericordia e ἔλεος

Misericordia, che nel latino comune indica fin dai tempi di Plauto il sentimento di compassione che gli uomini provano di fronte al dolore dei loro simili², è il termine più comunemente usato per tradurre il concetto greco di ἔλεος. Nella tassonomia dei sentimenti stilata da Aristotele nella *Retorica*, quest'ultimo viene definito «un dolore per il fatto che un male, che appare doloroso o distruttivo, colpisca una persona che non lo merita, (male) che (chi prova questa emozione) può aspettarsi di patire egli stesso o uno dei suoi cari, e qualora esso appaia vicino»³. Anche dal ruolo fondamentale che lo Stagirita attribuisce a questo πάθος, insieme alla paura (φόβος) per il raggiungimento della catarsi tragica⁴, si comprende bene che esso nasce in chi è dotato di un carattere buono, ed è rivolto a chi patisce sofferenze immotivate.

Da ciò la sua rilevanza nella riflessione tragica sulla condizione umana e la sua importanza anche a livello pratico, nella società: chi prova ἔλεος non nutre solo un astratto e generico senso di pietà (che può essere indicato in greco

² Cfr. H. Petré, «*Misericordia*», *histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme*, in *Revue des Etudes latines*, XII (1934), p. 376.

³ Aristotele, *Rhet.* II 8 (1385b 13-16): «ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κὰν αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνεται». Questa e le seguenti traduzioni dei testi greci e latini sono mie.

⁴ *Poet.* 52 a 3-4; 53 a 4; 53 b 19-22.

piuttosto col termine *οἶκτος*⁵), ma un desiderio di agire concretamente per porre fine all'ingiusta sofferenza altrui, ovvero una "compassione attiva", secondo la felice traduzione di Giampiera Arrigoni⁶.

Ἐλεος nel diritto attico

Nel diritto attico di V e IV secolo a.C. il tentativo di suscitare la "compassione attiva" dei giudici è una pratica riconosciuta e comunemente accettata, che nulla ha a che fare col moderno appello alla "clemenza della corte"⁷. Se infatti quest'ultimo procedimento implica il riconoscimento dell'indifendibilità dell'imputato e quindi la sua colpevolezza, la richiesta di *ἔλεος* si basa sul presupposto che l'imputato sia degno di ottenerlo e quindi – secondo la definizione del sentimento ricordata più sopra – stia soffrendo ingiustamente, essendo innocente. La scena costituita da un presunto colpevole che porta in tribunale i propri figli piccoli o i genitori anziani o la moglie in lacrime, per destare nei giudici un giusto sentimento di compassione, doveva essere talmente

⁵ Cfr. W. Burkert, *Zum altgriechischen Mitleidsbegriff*, Erlangen 1955, pp. 19-55; L. Prauscello, *The Language of Pity: Eleos and Oiktos in Sophocles' Philoctetes*, in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, LVI (2010), pp. 200-203.

⁶ G. Arrigoni *Quel che possiamo imparare dalla religione greca, per esempio la "compassione attiva" (altare di Eleos)*, in *Proposte per l'insegnamento della storia delle religioni nelle scuole italiane*, Atti del Convegno di Milano, 18-19 Marzo 2013, a cura di G. Arrigoni-C. Consonni-A. Però, Bergamo 2014, pp. 215-216.

⁷ D. Konstan, *Pity transformed*, London 2001, pp. 28-37.

diffusa che si meritò una parodia nelle *Vespe* di Aristofane (vv. 975-978)⁸.

L'oratoria attica di questo periodo permette di ricostruire con precisione il ritratto dell'uomo che merita di ottenere la compassione dai suoi concittadini se si trova in difficoltà, e mette in luce quanto questo sentimento fosse strettamente legato alla concezione ateniese del buon cittadino e dell'uomo civilizzato. Secondo le parole di Isocrate (*De Bigis* 48): «bisogna avere compassione di chi corre un pericolo ingiustamente, lotta in tribunale per i beni più grandi, ha una sorte indegna di sé e dei suoi antenati, è stato spogliato di ingenti ricchezze e ha sperimentato le più gravi vicissitudini della vita». Anche da altre testimonianze si deduce che il cittadino ideale, degno di ottenere compassione, è innanzitutto colui che paga regolarmente le tasse e quindi, date le caratteristiche del sistema fiscale ateniese, è ricco⁹, ma si serve delle proprie ricchezze per il bene della comunità intera, allo scopo di ottenere una buona fama presso i concittadini¹⁰; lui in prima persona e anche i suoi antenati si sono battuti in guerra per la difesa della città, e in alcuni casi egli può vanta-

⁸ Durante il processo a un cane, organizzato dal giovane Bdelicleone per distrarre il padre Filocleone, fanatico appassionato di processi, l'animale introduce davanti alla corte i propri cuccioli per impietosirli.

⁹ Nel IV sec. a.C. l'unica tassa diretta imposta ai cittadini, l'*εἰσφορά*, veniva pagata solo dai benestanti, sia cittadini sia meteci; anche le liturgie relative alle feste e alla flotta venivano sostenute dai più ricchi: cfr. M. H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, trad. it. Milano 2003, pp. 163-173.

¹⁰ Cfr. Lisia, *In Eratosth.* 20; Antifonte, *Tetral.* I 2, 12.

re anche l'appartenenza a una stirpe gloriosa¹¹. Non disgiunta da queste caratteristiche, che pertengono alla rispettabilità sociale dell'individuo, e forse anche più importante di esse, è la capacità di provare a propria volta compassione nei confronti di altri¹². In una comunità civica esiste infatti un principio di reciprocità in base al quale «la legge che ciascuno applica, per sua natura, nei confronti di tutti, è giusto che egli stesso la ottenga da ciascuno»¹³.

Nell'oratoria emerge anche l'idea, diffusa pure nella tragedia contemporanea¹⁴, che ἔλεος sia un sentimento connotato specificamente al carattere ateniese, che consiste appunto nell'«avere compassione dei deboli, non permettere ai forti e potenti di commettere violenze, non trattare con cru-

¹¹ Cfr. Isocrate, *In Callimach.* 58-63; Demostene, *In Theocrin.* 66-67; Lisia, *Epitaph.* 71; Lisia, *De bonis publ. fratr. Niciae* 1 e 12.

¹² “Non è giusto che qualcuno di coloro che non hanno compassione per nessuno ottenga a sua volta compassione” (Demostene, *In Midiam* 100). Cfr. Dinarco, *In Aristogit.* 11; Demostene, *In Aristogit.* I 81-84.

¹³ Demostene, *In Aristogit.* I 81.

¹⁴ Cfr. A. Tzanetou, *A Generous City: Pity in Athenian Oratory and Tragedy*, in *Pity and Power in Ancient Athens*, a cura di R. Hall Sternberg, Cambridge 2005, pp. 98-118, sulla differenza tra l'immagine di Atene come città compassionevole trasmessa dall'oratoria (finalizzata, secondo l'autrice, a giustificare l'imperialismo ateniese e diffusa quindi soprattutto a partire dagli anni della costituzione della Lega delio-attica) e quella trasmessa dalla tragedia (che ha lo scopo di diffondere importanti valori civici e di umanità).

deltà le masse, non adulare chi sembra dotato di una qualche autorità»¹⁵.

Tale tendenza naturale alla compassione è stata dimostrata dagli Ateniesi nel loro passato mitico, con il soccorso disinteressato che essi hanno prestato a celebri supplici come gli Eraclidi, le madri dei Sette caduti combattendo per Tebe, Edipo e Oreste¹⁶, ed è la giustificazione teorica dell'esistenza, solo ad Atene in tutta la Grecia, di un culto di Eleos.

La divinizzazione di Ἐλεος e il suo altare ad Atene

Nella sua esplorazione dell'Agora di Atene, Pausania (I 17, 1) visita fra l'altro l'altare di Ἐλεος, a proposito del quale egli spende parole di grande rispetto e ammirazione: «Gli Ateniesi, nell'Agorà, hanno altre cose non riconoscibili da tutti, e anche un altare di Eleos, dio utile più di tutti alla vita umana e alle sue alterne vicende, che solo gli Ateniesi venerano tra i Greci». L'interpretazione del passo presenta molte difficoltà, legate soprattutto alla precisa localizzazione dell'altare, che molti studiosi hanno creduto di poter identi-

¹⁵ Demostene, *In Timocr.* 170-171. Cfr. Konstan, p. 42, che accosta giustamente questo concetto a quello virgiliano-augusteo di *parcere subiectis et debellare superbos* (*Aen.* VI 853) e Tzanetou, pp. 106-107 che, partendo dal medesimo accostamento, legge nell'atteggiamento ateniese la volontà di mascherare l'azione imperialistica nella Lega delio-attica con l'affermazione degli ideali democratici.

¹⁶ Per le fonti cfr. Arrigoni, *Quel che possiamo imparare dalla religione greca*, cit., pp. 220-221, 226-227.

ficare con quello dei Dodici Dèi¹⁷. Anche se non ci sono conferme archeologiche definitive, sembra però chiaro che si tratti di un culto a sé stante, che continuò a esistere almeno fino all'epoca dell'imperatore Giuliano¹⁸. Le fonti letterarie che lo menzionano non risalgono oltre il IV sec. a.C.¹⁹, ma è soprattutto tra i retori di età imperiale che l'altare di Eleos diventa molto popolare, assurgendo al ruolo di simbolo dei valori della *paideia* greca classica²⁰.

Le caratteristiche del culto della Compassione dovevano essere strettamente connesse alla peculiarità della divinità venerata, alla quale ci si rivolgeva con le modalità e i mezzi tipici della supplica²¹. Un celebre passo della *Tebaide* di Stazio, nel quale si descrive l'arrivo ad Atene delle madri dolenti dei giovani morti nella battaglia alle porte di Tebe, rimasti insepolti, è molto istruttivo al riguardo, benché si tratti certamente di una rilettura in chiave romana del culto greco, assimilato in questo caso a quello della *Clementia*:

¹⁷ Per una breve sintesi dei problemi interpretativi del passo cfr. Però, *Eleos. Il culto della compassione*, cit., pp. 35-36 e note.

¹⁸ Cfr. Libanio, *Or.* XV 39 e Però, *Eleos. Il culto della compassione*, cit., pp. 179-199.

¹⁹ Cfr. R.E. Wycherley, *The Athenian Agora, III, Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton 1957, pp. 68-74 e Arrigoni, *Quel che possiamo imparare dalla religione greca*, p. 216.

²⁰ Cfr. Però, *Eleos. Il culto della compassione*, cit., pp. 98-99.

²¹ Sulla supplica cfr. J. Gould, *Hiketeia*, in *The Journal of Hellenic Studies*, XCIII (1973), pp. 75-78; M. Giordano, *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Napoli 1999, pp. 180-191.

«C'era, in mezzo alla città, un altare, non consacrato a nessuno degli dei potenti, vi pose la propria sede la mite Clemenza [...]. Il culto è modesto: non è ben accetto il fuoco d'incenso, né il sangue di vittime nobili: l'altare gronda di lacrime, e sopra vi pendono le meste offerte di chiome recise, e le vesti, lasciate al mutare della sorte. Intorno c'è un bosco tranquillo, e allori ornati di bende, oggetto di grande venerazione, e l'albero d'ulivo dei supplici. Non c'è nessuna immagine, nessuna statua fatta di metallo della divinità, che ama abitare le menti e i cuori»²².

L'altare di Ἐλεος nella retorica tarda e la paradossale vicenda di Demostene

Nei trattati di retorica successivi a quello di Aristotele l'appello alla "compassione attiva" dei giudici viene rigorosamente codificato e si stilano liste di *loci misericordiae*, veri e propri espedienti retorici da utilizzare all'occorrenza²³. L'elenco più preciso e completo è quello fornito da Cicerone nel *De inventione* (I 106-109), che ne indica sedici, tutti volti a dimostrare la potenza della fortuna e la debolezza umana, dal momento che «l'animo umano si addolcisce molto e si dispone a provare compassione, quando riconosce nella di-

²² Stazio, *Theb.* XII 481-494. Per l'interpretazione di questo passo ai fini della ricostruzione del culto di Eleos e sul rapporto tra questo culto e quello di *Clementia* cfr. Arrigoni, *Quel che possiamo imparare dalla religione greca*, cit., pp. 221-227.

²³ Cfr. *Retorica ad Alessandro* XXXIV 1439b 24-36 e XXXVI 1445a 1-13 (IV sec. a.C.); *Retorica ad Erennio* II 50 (I sec. a.C.); Cicerone, *De inventione* I 106-109 (I sec. a.C.) e *De partitionibus oratoriae* LVII (I sec. a.C.); Quintiliano VI 1, 18-29 (I sec. d.C.); Anonimo se-gueriano CCXXXIV (III sec. d.C.).

sgrazia altrui la propria fragilità» (I 106). Il culto e l'altare di Ἐλεος hanno, in questo ambito, un ruolo fondamentale.

Apsines, insegnante di retorica ad Atene sotto l'imperatore Massimino il Trace (235-238 d.C), nel suo manuale ad uso degli studenti, l'*Ars Rhetorica* (Τέχνη ῥητορική), ricorda che, se si sta parlando davanti a un pubblico di Ateniesi, il modo più efficace per suscitare la loro compassione è appunto menzionare il culto di Eleos, di cui essi soli sono depositari in tutta la Grecia, rammentando anche i mitici esempi di soccorso disinteressato portato ai supplici dalla loro città, proprio in nome di quel sentimento e di quella divinità²⁴. Questo precetto teorico viene messo in pratica spesso nelle scuole di retorica, come dimostrano i molti esempi di orazioni e discorsi che ci sono giunti, nei quali l'altare di Eleos viene sempre citato come luogo simbolo di quei sentimenti che bisogna possedere per potersi dire membri del consorzio umano²⁵. Al di là del loro valore ideologico, queste fonti letterarie devono essere rivalutate anche come testi-

²⁴ Apsines, *Ars rhetorica* X 16-17: cfr. Però, *Eleos. Il culto della compassione*, cit., pp. 61-63.

²⁵ Per l'elenco completo delle fonti cfr. *supra*, nota 16. Emblematico il passo del *Timone* di Luciano (42) nel quale il protagonista, quando decide di diventare un misantropo, ritirandosi per la sua avidità dal consesso umano, afferma che per lui ormai «amico o ospite o compagno o altare di Eleos sono tutte sciocchezze; e avere pietà di chi piange o soccorrere chi ne ha bisogno sono diventati comportamenti illegittimi e sovvertimento delle consuetudini». Luciano scrive naturalmente molto prima di Apsines, ma appartiene alla stessa temperie culturale da cui nascono i manuali di retorica e le declamazioni di età tardo imperiale che menzionano l'altare di Eleos.

monianze per la ricostruzione del culto di Eleos, perché i retori dimostrano di possedere una conoscenza precisa, quasi maniacale, della storia greca classica, che utilizzano anche per fare riferimenti alla realtà contemporanea. Non si tratta quindi solo di opere fittizie prive di valore documentario, come sono state spesso considerate in passato²⁶.

Particolarmente interessante è la *Declamazione XXII* di Libanio, nella quale il retore di Antiochia immagina che, dopo la battaglia di Cheronea (338 a.C.), Filippo di Macedonia chieda agli Ateniesi la consegna di Demostene, per il ruolo che questi ha avuto in quella battaglia e per l'odio acerrimo che ha sempre dimostrato ai Macedoni. L'oratore cerca rifugio proprio presso l'altare di Eleos, dal quale però viene strappato dai suoi concittadini, per essere consegnato nelle mani degli emissari del re. Giunto al cospetto di Filippo, Demostene ha modo di apprezzare la grande civiltà di quest'ultimo, il quale, dopo un garbato scambio di battute sull'attività politica dell'oratore, lo lascia libero di andarsene, senza infierire su di lui in alcun modo. Le ultime parole del re sono amaramente ironiche: «Occupati anche dell'altare di Eleos» gli raccomanda, «Infatti esso si trova presso di voi che siete civilizzati, mentre noi siamo feroci e barbari» (16). Tornato ad Atene, Demostene pronuncia quindi un'ultima orazione, prima di ritirarsi dalla vita politica, nella quale formula la paradossale e provocatoria proposta di abbattere l'altare di Eleos, divenuto ormai una pietra inutile, visto che ha perduto la sua efficacia, che consisteva nella capacità di proteggere i supplici che vi si rifugiavano. Esso potrà risorgere soltanto in un ipotetico remoto futuro,

²⁶ Cfr. Però, *Eleos. Il culto della compassione*, cit., pp. 36-37.

«se un giorno gli Ateniesi diventeranno umani e mostreranno ancora di avere nella loro natura la pietà e rinnoveranno con le loro azioni la compassione, allora forse ci sarà qualcuno che proporrà di innalzare di nuovo l'altare» (35).

Nel pensiero di Libanio la figura di Demostene è ancora un modello di vita attualissimo a cui ispirarsi e la sua fallimentare ma orgogliosa lotta politica per preservare la Grecia dall'asservimento alla Macedonia è stata giustamente accostata alla difficile azione di mediazione tra paganesimo e cristianesimo svolta da Libanio nell'Antiochia del IV sec. d.C.²⁷. L'altare di Eleos in questo contesto – e al di là della finzione retorica – rappresenta allora la parte più vitale del paganesimo, quella compassione che difatti verrà adottata anche dal cristianesimo, nella forma della misericordia latina, come sentimento basilare per garantire la civile convivenza tra gli uomini²⁸.

²⁷ Su Libanio si vedano almeno R. Cribiore, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton 2007 e *Libanius the Sophist. Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*, Ithaca and London 2013. Sul rapporto Libanio - Demostene in generale cfr. A.J. Quiroga Puertas, *Demosthenes 'Moral and Legal Arguments in Libanius' Declamations*, in *Law and Ethics in Greek and Roman Declamation*, a cura di E. Amato et alii, Berlin-Munich-Boston, pp. 287-306. Specificamente sul rapporto tra i due autori in riferimento all'altare di Eleos cfr. Però, *Eleos. Il culto della compassione*, cit., pp. 90-99.

²⁸ Sul passaggio dalla compassione pagana alla misericordia cristiana cfr. U. Rombach-P. Seiler, *Eleos - misericordia - compassio. Transformationen des Mitleids in Text und Bild*, in *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*, a cura di M. Harbsmeier e S. Mökel, Frankfurt am Main 2009, pp. 250-276.

IV. La compassione attiva e l'altare di Eleos ad Atene

di Giampiera Arrigoni

Che Atene fosse una città “aperta” (ben diversamente da Sparta) lo proclamava con orgoglio già Pericle nel 431 a.C.:

«La nostra città è sempre aperta a tutti e non c'è pericolo che, allontanando gli stranieri, proibiamo a qualcuno una conoscenza o uno spettacolo, che, non essendo nascosto, possa essere visto da un nemico ed essergli utile, infatti noi non confidiamo per lo più su preparativi e inganni quanto sul valore che attingiamo da noi stessi al momento dell'azione»¹.

Fiducia in sé e quindi apertura della città di Atene sono contrapposti alla politica protezionistica di Sparta². Nell'*Edipo a Colono* di Sofocle, tragedia rappresentata postuma nel 402-401 a.C., Edipo si rivolge al Coro dei vecchi, che, venuti a conoscenza della sua identità, vorrebbero che egli abbandonasse il santuario delle Eumenidi a Colono e l'intero paese. Ma Edipo fa appello a un argomento forte, ossia la fama di Atene (vv. 260-263): «Dicono che Atene sia la

¹ Thuc. II 39, 1.

² Cfr. Thuc. I 144, 2: gli Spartani espellono gli stranieri. Aristoph. *Aves* 1012: «a Sparta gli stranieri li cacciano via»; sulla chiusura degli Spartani cfr. Plut. *Quaest. conv.* 697E; Xenoph. *Hell.* V 3, 9. In generale sulla *xenelasia* a Sparta vedi T.J. Figueira, *Xenelasia and Social Control in Classical Sparta*, in *Classical Quarterly*, LIII (2003), pp. 58-59.

più religiosa, la sola capace di salvare uno straniero oppresso, la sola che sappia proteggerlo» (trad. Cerri)³.

Già i commentatori antichi di questa tragedia⁴, secondo una tradizione che risale al grande Didimo, uomo di immensa dottrina (80-10 a.C.), citarono in proposito l'altare di Eleos, fondato ufficialmente ad Atene, altare che Pausania colloca "nell'Agorà"⁵. Il termine *eleos* è difficile da tradurre in italiano, mentre in inglese corrisponde a "mercy". La finezza interpretativa di tre studiosi ha appurato che, a partire dall'età arcaica, i Greci distinguono fra la pietà indicante uno stato d'animo di compianto e commiserazione (*oiktos*), una pietà che potremmo dire statica, ed *eleos*, una compassione che implica una reazione attiva, che spinge ad aiutare gli altri concretamente con l'azione e con le parole⁶. *Eleos* quindi non sta a indicare una semplice empatia, ma corrisponde a quella che noi oggi chiamiamo "solidarietà". La differenza fra i due termini continua anche in età classica, poi tendono a

³ Callim. fr. 51 Pfeiffer: «(Atene) è la sola fra le città che sappia provare pietà».

⁴ Cfr. Schol. Soph. *Oed. Col.* 260 de Marco.

⁵ Cfr. Paus. I 17, 1 e altri.

⁶ Cfr. W. Schadewaldt, *Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatztes*, in *Hermes*, LXXXIII (1955), pp. 129-171; W. Burkert, *Zum altgriechischen Mitleidsbegriff*, Erlangen 1955; L. Prauscello, *The language of Pity: Eleos and Oiktos in Sophocles' Philoctetes*, in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, LVI (2010), pp. 199-210.

sovrapporsi. L'uso di questo concetto è comune anche al Cristianesimo (*kyrie eleison*, elemosina)⁷.

Verso la fine del V a.C. rientra nelle *laudes Athenarum* un frammento del *Piritoo* di Crizia, dove Eracle, rivolto a Teseo intenzionato a non tradire un amico fedele e caro, esprime questo apprezzamento: «Hai detto parole che convengono a te, o Teseo, e alla città di Atene; infatti tu sei sempre alleato degli sventurati»⁸.

Da qui parte tutto un filone, attraverso l'oratoria attica, che giunge fino all'Ellenismo e poi alla retorica imperiale e al mondo romano, in cui si esalta Atene per la sua capacità di accogliere lo straniero e di aiutarlo concretamente⁹. Addirittura *Eleos*, ossia la Compassione attiva, viene personificato e considerato una divinità: lo testimonia Timocle, un importante comico ateniese della seconda metà del IV a.C., che af-

⁷ Per approfondimenti cfr. D. Konstan, *Pity transformed*, London 2001, pp. 105-106; U. Rombach-P. Seiler, *Eleos-misericordia-compassio. Transformationen des Mitleids in Text und Bild*, in *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*, ed. by M. Harbsmeier and S. Mökel, Frankfurt am Main 2009, pp. 250-276.

⁸ Critias fr. 7, 6-10 Snell-Kannicht.

⁹ Per la tragedia (vicende degli Eraclidi, di Adrasto con le donne argive) e l'oratoria cfr. A. Tzanetou, *A Generous City. Pity in Athenian Oratory and Tragedy*, in *Pity and Power in Ancient Athens*, ed. by R.H. Sternberg, Cambridge 2005, pp. 98-122. Per la retorica di epoca imperiale vedi ora A. Però, *Eleos. Il culto della compassione nella retorica imperiale (Apsines, Libanio, Sopatro): traduzione e commento storico-religioso*, Bergamo 2017.

ferma «Eleos è un dio benevolo coi morti»¹⁰. Che Eleos sia considerato un dio sarà continuamente sottolineato più tardi nella tradizione, dal filosofo accademico Carneade (vissuto ad Atene fra fine III e inizio II a.C.), da Quintiliano e dai retori greci fino ai bizantini¹¹.

L'altare di Eleos pone numerosi problemi: per quanto riguarda il livello cronologico il racconto di Diodoro Siculo lo fa risalire alla fine del V a.C.¹², ma sicuramente si può risalire fino al IV a.C.¹³. Tra le *laudes Athenarum*, magnificate dall'oratoria attica, vi era l'atteggiamento degli Ateniesi ver-

¹⁰ Fr. 33 R. Kassel-C. Austin. Passo ignoto a R.E. Wycherley, *The Athenian Agora, III, Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton 1957, pp. 67-74. Non condivido la soluzione di E. Stafford, *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*, London 2000, pp. 210-211, tesa a negare l'esistenza di un dio Eleos.

¹¹ Cfr. Quintil. V 11, 38 (*pro numine accepit*) contrapponendosi di fatto all'opinione di Carneade (in Sext. Emp. *Adv. phys.* I 187-188: sia Eros che Eleos, ritenuti divinità, sono in realtà «emozioni psichiche»); Liban. *Decl.* XI 35 (V, pp. 527-528 Foerster); XV 31 (VI, p. 134); XVI 47 (VI, p. 172); XXII 4 (VI, p. 349-350); Apsines *Rhet. Gr.* I, p. 307, 15 Spengel = *Ars rhet.* 10, 16, p. 89 Patillon; Sopater *Rhet. Gr.* VIII 210, 1-3 Walz = *Quaest. divis.* XXXV 3, 62-63 Weissenberger; Claudian. *In Gild.* 405 Hall; Nicephorus *Rhet. Gr.* I, p. 499, 5-6 Walz.

¹² Diod. Sic. XIII 19, 6-22, 8, in particolare XIII 22, 7. Sicuramente Diodoro ha buone fonti: Filisto o Eforo o Timeo.

¹³ Oltre a Timocle, sopra citato, cfr. probabilmente Lys. *Epitaphios* II, 11-15; cfr. Schol. Demosth. *Ol.* II 49a Dilts; Sopater *Rhet. Gr.* VIII 209, 22-210, 5 Walz; Sen. *Controv.* 5, 34.

so gli stranieri, di cui esistevano esempi che noi chiamiamo “mitici”, ma che per gli antichi erano storici.

Tra i grandi “rifugiati” ad Atene, la tradizione attica ricordava compiaciuta l’aiuto concesso da Teseo agli Eraclidi, ossia a Iolao, Alcmena e i figli di Eracle, che fuggivano la prepotenza di Euristeo e si rifugiarono supplici a Maratona presso l’altare di Zeus *Agoraios*¹⁴ e quindi ad Adrasto, alle madri dei Sette caduti a Tebe e ai loro figli, supplici a Eleusi presso l’altare di Kore e Demetra¹⁵. L’altare di Eleos non è menzionato direttamente dagli scrittori del V a.C., ma, a partire da un certo punto (e qualcuno ha pensato a Callimaco)¹⁶, si immagina che *tutti* i supplici più famosi, rifugiatisi ad Atene, si rivolgano all’altare di Eleos e – cosa importante – ottengano aiuto e giustizia. Così Adrasto chiede la sepoltura dei Sette caduti a Tebe e Teseo fa guerra a Creonte, re di Tebe, e consegna i cadaveri da seppellire ai familiari¹⁷. Secondo un’altra tradizione, sono gli Epigoni, figli dei Sette, che fuggono presso l’altare di Eleos e chiedono la restituzione dei

¹⁴ Eur. *Heraclides* del 430 a.C.

¹⁵ Come narra Eur. *Supplices* del 424 a.C. Cfr. anche l’importante testimonianza di Herod. IX 27, 2-3 dove gli Ateniesi si vantano davanti agli Arcadi di aver concesso aiuto agli Eraclidi e ai Sette Argivi morti a Tebe e lasciati insepolti da Creonte. Xenoph. *Hell.* VI 5, 45-49.

¹⁶ Cfr. R. Pfeiffer, *Callimachus, I, Fragmenta*, Oxonii 1949 (rist. 2007), p. 58 al fr. 51, in *adp.*; cfr. A.S. Hollis, *Attica in Hellenistic Poetry*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, XCIII (1992), p. 6; G. Massimilla, *Callimaco. Aitia. Libro primo e secondo*, Pisa 1996, pp. 370-371.

¹⁷ Cfr. Apollod. *Bibl.* III 7, 1; Nicephorus *Rhet. Gr.* I, p. 499, 2-3 Walz.

cadaveri¹⁸. Un aiuto attivo da parte degli Ateniesi ottennero anche gli Eraclidi, che si siedono sull'altare di Eleos e vengono aiutati contro Euristeo¹⁹. Secondo una tradizione non priva di interesse gli Eraclidi "fondano" l'altare di Eleos come tredicesima divinità²⁰.

Molto importante è la testimonianza di Stazio, databile al I d.C. nella sua *Tebaide* (XII 464-514) egli fa approdare le mogli (compresa Atalanta, madre di Parteneo) dei Sette caduti a Tebe a un altare che a suo dire si trova «nel mezzo di Atene», un altare che egli romanamente chiama «altare della *Clementia*», termine che rimanda alla *Clementia Caesaris*, per cui fu decretato a Roma un tempio nel 45 a.C. e per cui furono coniate monete nel 44 a.C.²¹. Nel 27 a.C. il Senato onorò Augusto con uno scudo rappresentante le quattro virtù cardinali tra cui *clementia*²². Per Tiberio il Senato fece erigere

¹⁸ Cfr. Zenobius (paroemiografo del II d.C.) I 30 s.v. *Adrasteia Nemesis*.

¹⁹ Cfr. Apollod. *Bibl.* II 8, 1; Schol. Demosth. *Ol.* II 49a Dilts; Apsines *Rhet. Gr.* I, p. 307, 18-22 Spengel = *Ars rhet.* 10, 16, p. 89 Patillon.

²⁰ Cfr. Philostr. *Ep.* 39; cfr. Stat. *Theb.* XII 497-498; Serv. a Verg. *Aen.* II 761; VIII 342.

²¹ Cfr. A. J. Clark, *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*, Oxford 2007, pp. 140, 160, 248, 253, 275; G. Flanerie de la Chapelle, *Clementia. Recherche sur la notion de clémence à Rome du début du Ier siècle a.C. à la mort d'Auguste*, Pessac 2011, pp. 96-98; D. Palombi, *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I, Roma 1993, cfr. *Clementia Caesaris aedes*, pp. 279-280.

²² Aug. *Res gestae* 34, 2 Scheid. Konstan, *Pity transformed*, p. 100 sottolinea che essa divenne caratteristica degli altri imperatori (con fonti). Cfr. anche M.B. Dowling, *Clemency and Cruelty in the Roman World*, Ann Arbor 2006, in part. capp. 4 e 5.

nel 28 d.C. l'*ara Clementiae*, venerata anche da Caligola²³. *Clementia* fu celebrata anche su monete di Vitellio, di Adriano, Antonino Pio e Marco Aurelio in una dimensione da etica a politica²⁴, ma sembra fosse sempre confinata alla sfera del perdono delle offese²⁵.

Invece Stazio, che si ispira ad Atene, orienta greicamente il significato di *Clementia* verso la sfera della compassione attiva diretta a categorie di persone innocenti e bisognose (vv. 503-513), secondo un umanesimo ideale che tanto piacque in Stazio ad Arthur Woolgar Verral nel 1907²⁶. Altri scrittori di lingua latina preferirono usare, per l'altare di Atene, il termine più preciso di *Misericordia*²⁷. E il termine

²³ Cfr. *Ara Clementiae* per Tiberio: Tac. *Ann.* IV 74, 2; sacrifici annuali sotto Caligola in Dio Cass. LIX 16, 10. Sulla data e il significato dei *dupondii* di Tiberio con la menzione di *Clementia* rimando a B. Levick, *Mercy and moderation on the Coinage of Tiberius*, in *The Ancient Historian and His Materials. Essays in Honour of C.E. Stevens*, ed. by B. Levick, Farnborough 1975, pp. 123-137.

²⁴ S. Weinstock, *Divus Julius*, Oxford 1971, pp. 241-242 e Tav. 19, 3; R. Pera, *Significato etico-politico della Clementia da Adriano a Marco Aurelio*, in *Numismatica e Antichità Classiche. Quaderni Ticinesi*, IX (1980), pp. 237-246.

²⁵ Già J.F. Burgess, *Statius' Altar of Mercy*, in *Classical Quarterly*, N.S. XXII (1972), pp. 341-342.

²⁶ Cfr. A.W. Verrall, *The Altar of Mercy* (1907), rist. in *Collected Literary Essays. Classical and Modern*, Cambridge 1913, pp. 221, 225-226, 228, 231-235.

²⁷ Cfr. *Ara Misericordiae* di Atene: Sen. *Controv.* X 5, 10; Quintil. V 11, 38; Apul. *Met.* XI 15, 1; *Panegyrici*, 7, 1 Mynors; Eumenius *Pro instaur. schol.* 7 Mynors *Atheniensis humanitas aram Misericordiae instituit*.

misericordia esprime un sentimento di pietà di fronte alle disgrazie altrui, sentimento che spinge a fare il bene²⁸, dunque una compassione attiva. Si offre quindi l'occasione di paragonare, dal punto di vista semantico, le specificità della religione greca e romana rispetto al Cristianesimo, di modo che anche il concetto cristiano acquista profondità storica²⁹.

²⁸ Cfr. H. Petré, «*Misericordia*». *Histoire du mot et de l'idée du Paganisme au Christianisme*, in *Revue des Études Latines*, XII (1934), pp. 376-377.

²⁹ Per il Cristianesimo molto ricca la documentazione di Petré, «*Misericordia*», pp. 370-389; Konstan, *Pity transformed*, pp. 105-106; U. Rombach-P. Seiler, *Eleos-misericordia-compassio*, pp. 250-276.

V. La prassi penitenziale nelle comunità cristiane tra II e III secolo: la riflessione di Origene¹

di *Francesca Cocchini*

Prima di entrare in argomento – che si incentra su un personaggio, Origene, vissuto dapprima ad Alessandria, dove era nato fra il 285-86, poi, verso il 233, a Cesarea di Palestina dove rimase fino alla morte avvenuta verso il 251 –², ritengo opportuno ricordare, sia pure in sintesi, alcuni elementi costitutivi della prassi penitenziale quale si era via via attuata nei secoli precedenti la sua attività nella vita della chiesa.

È noto come le prime comunità cristiane, che si andavano diffondendo nelle diverse regioni dell'Impero, non abbiano seguito tutte una medesima disciplina penitenziale che testimoniassero in modo univoco l'esercizio di quella potestà di perdonare i peccati conferita da Cristo ai suoi discepoli secondo quanto si legge in *Mt 18,18*: «*Io vi dico: tutto quello che legherete sulla terra, sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo*».

In realtà, negli scritti che alla fine del II secolo saranno raccolti e disposti in ordinata successione per costituire il Nuovo Testamento, anche altri numerosi passi dovevano sollecitare le coscienze dei credenti a riconoscere le loro più o

¹ Con alcune modifiche questo contributo, già in corso di stampa, sarà pubblicato nella rivista *Adamantius*.

² Si veda E. Norelli, s.v. *Origene*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000, pp. 293-302.

meno gravi mancanze nei confronti dei doveri religiosi, sia verso Dio sia verso i fratelli, e, conseguentemente, a chiederne il perdono a Dio e a scambiarselo reciprocamente. Eco della predicazione gesuana e, al tempo stesso, di una prassi che si stava consolidando è quanto si legge in Mt 6,14-15: *«Se rimettete di cuore ai vostri fratelli i loro peccati, anche a voi il Padre vostro rimetterà i vostri peccati; ma se non li rimettete di cuore ai vostri fratelli, neppure a voi li rimetterà il Padre vostro»*, passo che si configura come ulteriore ripresa o commento della petizione della preghiera insegnata da Gesù ai discepoli, che recita: *«rimetti a noi i nostri debiti (τὰ ὀφειλήματα), come noi li rimettiamo ai nostri debitori»*, laddove nel passo parallelo di Lc 11, 4 il testo, più esplicitamente, dice: *«perdonaci i nostri peccati (τὰ ἁμαρτίας), perché anche noi perdoniamo ad ogni nostro debitore»*; ugualmente impegnativo è quanto si trova prescritto in Mt 5, 23: *«Se presenti la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare e va prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna ad offrire il tuo dono»*, un precetto che sottolinea la preminenza del dovere del perdono fraterno addirittura rispetto a quello della partecipazione al culto divino: preminenza, del resto, che già negli scritti veterotestamentari era ben rilevata, basti pensare a quanto si legge in Os 6, 6: *«Misericordia io voglio e non sacrificio»*, espressione che nel vangelo di Matteo per due volte, in 9, 13 e 12, 7, è messa in bocca a Gesù.

Sempre nel Nuovo Testamento si trovano anche passi che offrono indicazioni abbastanza precise riguardo alle diverse modalità che dovevano essere seguite dai credenti nel chiedere o concedere il perdono. In Gal 6, 1 Paolo così stabilisce: *«Fratelli, anche se uno viene sorpreso in qualche tra-*

sgressione, voi che siete gli spirituali, correggetelo con spirito di mitezza» e in 2 Ts 3, 14-15 si legge: «Se qualcuno non obbedisce a quanto diciamo per lettera, prendete nota di lui e interrompete i rapporti, perché si vergogni; non trattatelo però come un nemico, ma ammonitelo come un fratello»; in Giac 5, 20 si annuncia: «Chi fa convertire un peccatore dalla via in cui errava, salva la sua anima dalla morte e copre una moltitudine di peccati». In Mt 18,15-17, è anche disegnato il ruolo che la comunità dei credenti deve svolgere nel suo rapporto con i peccatori. Si legge infatti: «Se tuo fratello commetterà una colpa contro di te, va e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello; se non ascolterà, prendi ancora con te una o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. Se poi non ascolterà costoro, dillo alla comunità; e se non ascolterà neanche la comunità, sia per te come il pagano e il pubblicano».

È poi attestata una problematica che assai per tempo dovette agitare le prime comunità e che provocherà nel corso dei secoli successivi notevoli discussioni, vedendo contrapposti fautori di tendenze rigoriste e sostenitori di prassi più concilianti, ovvero lassiste: mi riferisco alla questione concernente la possibilità o meno di ottenere il perdono dei peccati commessi dopo il battesimo, giacché si riconosceva ai battezzati, al seguito di quanto Paolo dichiara in *Rm* 6, 1-4, la condizione di essere «ormai morti al peccato» e dunque nella impossibilità di continuare «a vivere in esso». Troviamo così che, mentre in *Eb* 6, 4-6 si afferma che quanti sono caduti nel peccato dopo il battesimo non possono una seconda volta essere rinnovati a conversione, in *1Gv* 5, 16 si fa menzione di due diversi tipi di peccato: il peccato che *non conduce alla morte*, e per chi lo commette i fratelli devono

pregare Dio, e quello invece che *conduce alla morte*, e per chi lo commette è prescritto di non pregare. La preghiera infatti, insieme con il digiuno e le opere di carità, rimane anche per i cristiani, come per gli ebrei, strumento privilegiato per ottenere da Dio il perdono. Così come ugualmente è ritenuto indispensabile per essere perdonati il pentimento³. In proposito Erma nella sua opera *Il Pastore*, un testo che si colloca in ambiente romano verso il 140, fa indirizzare dall'angelo di penitenza, apparso per comunicare i precetti che ogni componente della chiesa è chiamato ad osservare, il seguente messaggio:

«Io presiedo alla penitenza e faccio in modo che tutti quelli che si pentono possano comprendere. Non credi che il fatto stesso di pentirsi significhi comprensione? Pentirsi è atto di grande intelligenza, perché il peccatore capisce di avere agito male al cospetto del Signore, il ricordo di ciò che ha fatto ritorna nel suo cuore, si

³ Sul valore che la tradizione giudaica riconosce a questo fondamentale atteggiamento si vedano numerose testimonianze in R. Penna, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo 2001, pp. 536-580; diversamente si esprimono gli stoici, secondo quanto si legge in *SVF* III, 20.25 «Essi affermano che il sapiente non sottintende nulla, giacché il sottinteso è assenso ad un genere di realtà non bene afferrato; e concepiscono che l'uomo assennato non si penta, perché il pentimento ha a che fare con un falso assenso, come se esso fosse stato prima accordato in modo precipitoso. Il sapiente, inoltre, non è in alcun modo mutevole, non ritratta e non inciampa, giacché tutte queste cose sono proprie di quanti sono volubili nei giudizi. E questo è estraneo all'uomo assennato al quale, affermano gli Stoici similamente a quanto detto, nulla "sembra"».

penite e non commette più iniquità, ma piuttosto opera con zelo il bene, umilia la sua anima e la punisce perché ha peccato»⁴.

Quanto alla remissibilità dei peccati post-battesimali – e in questo caso la problematica concerne quei peccati considerati gravi e che, sulla base del cosiddetto decreto apostolico riportato in *Att* 15, si cominciano a individuare nell'idolatria, nell'adulterio e nell'omicidio, ma non solo poiché Erma segnala anche il lusso, la ricchezza non condivisa, il tradimento, la maldicenza e la dissolutezza – il nostro Autore, opponendosi sia a quanti, rigoristi, la escludevano, sia a quanti, rappresentanti di correnti piuttosto lassiste, spinto soprattutto da una forte tensione escatologica di cui si sentiva ancora portatore, dichiara:

«Colui che ha ottenuto la remissione dei peccati [con il battesimo] non dovrebbe più peccare, ma perseverare nella purezza [...]. Ma il Signore misericordioso ha avuto compassione delle sue creature e

⁴*Il Pastore di Erma*, Precetto IV, 2, 2; l'affermazione «è il fondamento teorico della dottrina di Erma sulla penitenza, in quanto essa, lungi dall'essere soltanto un atto esteriore, implica il radicale ripensamento del proprio essere cristiano da parte del peccatore» (M. Simonetti, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, vol. II, a cura di E. Prinzivalli e M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla 2015, pp. 193-1955). Secondo Clemente di Alessandria, per il quale causa del peccato è la mancanza di gnosi, il pentimento costituisce una «tardiva gnosi» mentre «l'astensione dal peccato è la prima gnosi». Ne deriva che «anche il pentimento è una buona azione. Infatti se uno non crede che sia peccato l'atteggiamento da cui era avvinto in precedenza, non cambierà» (*Gli Stromati*, II, 26, 5-27, 1).

ha istituito questa penitenza, dando a me autorità su di essa. Perciò ti dico: dopo quella chiamata grande e solenne, se uno tentato dal diavolo ha peccato, ha questa sola possibilità di pentirsi; ma se pecca ancora, anche se si pente, il pentimento gli è inutile e difficilmente vivrà»⁵.

Erma non specifica in che modo si attuasse questa ulteriore penitenza, segno che non doveva trattarsi di una prassi in qualche modo istituzionalizzata: si limita a richiedere, come si è visto, che colui che si converte per essere perdonato umili la sua anima e la punisca e si affretti a compiere quel bene che in precedenza ha ommesso di compiere⁶.

Anche Tertulliano nel trattato *De poenitentia* – la prima opera dedicata interamente al nostro tema e composta a Cartagine verso il 204 –, avendo equiparato la disciplina battesimale a quella penitenziale, ne deduce che, come uno solo è il battesimo, ugualmente unica è la penitenza, da lui definita infatti «seconda penitenza». Così avverte:

«Dio ha permesso che, una volta chiusa la porta del perdono e tirato il catenaccio del battesimo, ci fosse ancora un rifugio aperto: nel vestibolo pose la seconda penitenza, perché essa apra a coloro che bussano, ma per questa volta soltanto, perché è già la seconda, ma mai più dopo, se l'ultimo perdono è stato reso vano»⁷.

Passato però, dopo il 207, a posizioni più rigoriste, vicine a quelle sostenute nel movimento montanista, Tertulliano negherà la possibilità di perdono per alcuni peccati, come

⁵*Il Pastore di Erma*, Precetto IV, 3, 2-6.

⁶*Il Pastore di Erma*, Similitudine IX, 20, 4.

⁷*De poenitentia* VII, 10.

l'apostasia e l'omicidio, che definirà appunto «irremissibili»⁸. Riguardo poi alla prassi che il peccatore doveva seguire per essere riammesso nella comunità ecclesiale – i penitenti infatti costituivano nell'assemblea liturgica un gruppo separato, distinto da quello dei catecumeni e dei fedeli –, Tertulliano offre indicazioni già più precise rispetto a quanto aveva illustrato Erma. Scrive:

«Di questa penitenza seconda ed unica il procedimento è più rigoroso e la prova più laboriosa, perché non si tratta soltanto di un fattore interiore della coscienza, ma anche di un atto esteriore che lo manifesta. Questa azione – con la parola greca più espressiva e più usata – si chiama esomologesi: con essa noi confessiamo il nostro peccato al Signore, non perché egli lo ignori, ma perché mediante la confessione riceve soddisfazione»⁹.

E subito Tertulliano passa ad esporre le modalità con cui si attua questo vero e proprio rito e percorso penitenziale:

⁸ Cfr. *De pudicitia* I, 19, 21: «L'adulterio e la fornicazione non sono annoverati tra i peccati leggeri e di media gravità, ai quali si applicano allo stesso titolo la sollecitudine che previene e la sicurezza che perdona. Ma dal momento che sono tali da tenere il primo posto tra i crimini, non possono essere ad un tempo perdonati, come se fossero leggeri, e prevenuti, come se fossero gravissimi [...]. Per questo con estrema severità cacciamo fuori i risposati [...]. Lo stesso limite sulla soglia assegniamo agli adulteri ed ai fornicatori, in modo che versino lacrime senza speranza di riconciliazione e non portino dalla Chiesa niente di più che la pubblicazione del loro disonore».

⁹*De paenitentia* IX,1.

«Si tratta di quella disciplina che prescrive all'uomo di umiliarsi e di prostrarsi, imponendosi un regime di vita, che attiri la compassione. Riguardo al vitto e al vestito, essa impone che il penitente si corichi sull'aspro sacco e nella cenere, che invilisca il corpo con luridi stracci e abbandoni l'anima alla tristezza, che sconti con un trattamento rude i peccati commessi. L'esomologesi conosce solo un cibo e una bevanda molto semplici, in conformità al bene dell'anima, non al piacere del ventre. Il penitente alimenta d'ordinario le sue preghiere con digiuni, geme giorno e notte al Signore suo Dio, si rotola ai piedi dei sacerdoti, s'inginocchia davanti a quelli che sono cari a Dio e supplica i fratelli di intercedere per ottenergli il perdono¹⁰ [...]. Quando dunque l'esomologesi prostra l'uomo nella polvere, lo innalza; quando lo insozza, lo purifica; quando lo accusa, lo scusa; quando lo condanna, l'assolve. Credilo, meno tu avrai risparmiato te stesso, più ti risparmierà Dio»¹¹.

Sempre nei primi decenni del III secolo un'altra opera, nota con il titolo *Traditio apostolica*, di autore ignoto seppure tradizionalmente attribuita ad Ippolito e di assai probabile ambientazione romana, attesta che il rimettere i peccati e reintegrare i penitenti nella chiesa è un "potere" assegnato ai vescovi: la preghiera che li consacra così infatti recita:

«Concedi, Padre, che conosci i cuori, a questo tuo servo che hai scelto per l'episcopato, di pascere il tuo santo gregge, di esercitare senza biasimo davanti a te il sommo sacerdozio, stando al tuo servizio giorno e notte, di rendere incessantemente propizio il tuo

¹⁰ L'espressione è interessante poiché lascia intendere che, nel processo penitenziale, veniva svolto un ruolo non solo dal sacerdote ma anche dalla comunità.

¹¹*De paenitentia* IX, 3-6.

volto e di offrirti i doni della tua santa chiesa e per virtù dello spirito di sommo *sacerdote di avere il potere di rimettere i peccati secondo il tuo comando* (Gv 20, 23), di assegnare gli incarichi secondo il tuo ordine e di sciogliere ogni legame in virtù del potere che hai dato agli apostoli (Mt 18, 18)»¹².

Non rientra nel presente studio continuare a percorrere le tappe che, riguardo alla prassi penitenziale, hanno portato le chiese ad applicare a casi concreti quanto prescritto nei testi sacri e a prendere a riguardo decisioni sempre più condivise fino ad arrivare a quelle che saranno espresse in diversi concili e che stabiliranno definitivamente, tra l'altro, che a fissare la durata e le condizioni della penitenza, a concedere il perdono e a riammettere i penitenti devono essere i vescovi e i presbiteri¹³.

Mi sono fermata a quanto si ricava dagli scritti di Tertulliano e dalla *Traditio* perché si collocano in un'epoca di poco precedente o coeva a quella nella quale opera Origene, vissuto – come ho detto – nella prima parte della sua vita ad Alessandria, dove ha insegnato come *didaskalos*, e poi a Cesarea,

¹²Cfr. *Trad.* 3. Per la traduzione e le problematiche connesse all'opera rinvio a E. Peretto, *Pseudo Ippolito. Tradizione apostolica*, Roma 1996.

¹³ Per più dettagliate analisi Cfr. A. Di Berardino, *La conversione-penitenza tra secondo e terzo secolo*, in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, IX (1995), pp. 191-207; una visione più generale è offerta da M.F. Berrouard, *La pénitence publique durant les six premiers siècles. Histoire et sociologie*, in *La Maison-Dieu*, CXVIII (1974), pp. 92-130; C. Vogel, s.v. *Penitenza*, *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. Di Berardino, Genova-Milano 2008, pp. 4012-4017.

dove, ordinato presbitero, ha potuto svolgere anche attività di predicatore in una chiesa in cui si stava consolidando l'istituto dell'episcopato monarchico, che vedeva stabilita in successione gerarchica la triade vescovi-presbiteri-diaconi, le cui rispettive funzioni proprio in quel periodo si andavano definendo¹⁴.

Come è noto, Origene ha elaborato le sue proposte teologiche sulla base dei testi sacri da lui interpretati secondo una peculiare *ratio* ermeneutica. Essa risente, essenzialmente, di due influssi. Il primo, derivante dalla filosofia dell'epoca, medio e neoplatonismo, lo ha portato ad accogliere una articolazione della realtà in due livelli, il superiore: spirituale e perfetto, e l'inferiore: materiale e imperfetto, riscontrabile nel lavoro esegetico che prevede infatti sempre almeno un duplice livello interpretativo: letterale e spirituale.

Il secondo influsso, derivante dalle dottrine che sempre più apertamente la grande chiesa considerava eretiche, in particolare quelle elaborate da Marcione e dagli gnostici, lo ha sollecitato, in polemica con Marcione, a difendere l'unità dei Testamenti e la bontà di Dio; in polemica con gli gnostici a confutare il loro determinismo antropologico sottolineando l'uguaglianza delle nature e la presenza del libero arbitrio

¹⁴Cfr. G. Sgherri, s.v. *Chiesa*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000, pp. 76-77; per una sintetica visione generale e una attualizzata bibliografia di riferimento sull'ecclesiologia dell'epoca si veda E. Prinzi-valli, *Le molteplici strade del vangelo (I-II secolo) e il consolidamento ortodosso del III secolo*, in *Storia del cristianesimo*, vol. I., *L'età antica (secoli I-VII)*, a cura di E. Prinzi-valli, Roma 2015, pp. 97-132.

nell'uomo, con la conseguente valorizzazione dei meriti, ovvero della indispensabile collaborazione dell'agire umano con l'agire divino in ordine al raggiungimento della salvezza.

Questi due influssi, filosofici ed ereticali, nel corso del lavoro esegetico passano continuamente, per confronti e verifiche, attraverso il filtro delle sacre Scritture. Così, ad esempio, la classica regola ermeneutica della tradizione scolastica, filosofica e retorica: «spiegare Omero con Omero», è sostituita dall'Alessandrino con l'espressione di Paolo in *1Cor 2,13*: «πνευματικοῖς πνευματικά συγκρίνοντες (*accostare cose spirituali a cose spirituali*)», affine oltretutto alla regola giudaica detta *gezārah šhawāh*, a cui egli di continuo si richiama per giustificare il ricorso, per interpretare singole parole o segmenti di testo, a numerosi altri passi scritturistici, mediante la cui orchestrazione diventava possibile ricavare quella inesauribile pluralità di significati che rende così ricco e, al tempo stesso, filologicamente rigoroso il suo lavoro interpretativo¹⁵.

¹⁵Non si deve infatti dimenticare che, come Origene stesso dichiara, la regola paolina consentiva di accostare tra loro solo passi scritturistici connessi per una effettiva, seppur minima, «somi-glianza di parola»: così infatti la spiega in *CMtX*, 5: «[vanno messe a confronto] non cose che non possono essere confrontate, bensì cose confrontabili e che abbiano una qualche somiglianza di parola, che indichi la stessa cosa e di concetto e di dottrina per stabilire e confermare ogni *parola* di Dio con la bocca di due o tre o anche più testimoni tratti dalle Scritture». Mi permetto di rinviare al mio *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della ricezione delle epistole paoline nel III secolo*, in *Verba Seniorum N.S.*, 11, Roma 1992, pp. 117-123. Sulla complessità dell'esegesi origeniana cfr. M. Simonetti, s.v. *Scrittura sacra*, in *Origene. Dizionario*, pp. 424-437.

Tenendo allora presente quanto fin qui detto, entriamo in tema.

Come è noto, la complessa dottrina sul peccato elaborata da Origene si intreccia con i temi centrali della sua teologia, della sua visione cosmologica, antropologica, soteriologica: basti pensare al posto che occupa nella sua riflessione la dottrina della caduta delle anime razionali avvenuta nella loro esistenza precosmica, frutto di un peccato che è raffreddamento nell'amore, causa prima di tutta la storia che Dio svolgerà per redimerlo¹⁶.

Nel mio contributo cercherò di approfondire il pensiero di Origene solo riguardo ai peccati di cui l'uomo fa esperienza nel corso della sua vita, peccati per i quali l'Alessandrino considera prevista la penitenza, diversi dunque dalle «iniquità che – egli dice – sono rimesse per la grazia del battesimo», ma diversi anche dai peccati che non si devono imputare perché eliminati dalla gloria del martirio¹⁷.

¹⁶ Si veda L. Perrone, s.v. *Peccato*, in *Origene. Dizionario*, pp. 344-349.

¹⁷ Cfr. *CRm* II, 1, 99 dove Origene, a commento di *Rm* 2, 2 («*sappiamo che il giudizio di Dio è secondo verità contro coloro che compiono tali azioni*»), dopo aver sottolineato l'importanza della coscienza personale nella valutazione delle opere compiute dall'uomo («Vi sono infatti alcune opere che si commettono con un'azione cattiva però non con animo cattivo: come, per esempio, se uno ha commesso un omicidio involontariamente. Altre opere invece sono sì compiute con un'azione buona, però con animo non buono, come nel caso di uno che fa un'opera di misericordia non per comandamento di Dio, ma per essere lodato dagli uomini. Ve ne sono infine altre in cui l'animo concorda con l'azione sia nel

Il tema è stato trattato magistralmente da Karl Rahner nel 1950 e più volte ripreso da diversi altri studiosi e pertanto nel mio intervento mi limiterò ad esaminare, con più puntuale analisi, alcune omelie nelle quali Origene illustra ai fedeli in modo esemplare il percorso che il peccatore deve compiere per ottenere il perdono¹⁸.

Innanzitutto l'Alessandrino sottolinea con forza che il perdono è dono divino. Predicando su *Lv* 6, 26, dove si comanda al sacerdote di mangiare la vittima offerta dal popolo in espiazione dei peccati, dopo aver applicato a Cristo – sulla base di *Sal* 110,4 (*Tu sei sacerdote in eterno [...]*) – quanto lì prescritto, a chi poteva domandarsi in che senso si dovesse intendere che Cristo «mangia i peccati del popolo» risponde:

bene sia nel male. E poiché è proprio del solo Dio conoscere i cuori degli uomini e discernere i segreti della mente, per questo egli solo è colui che può avere un giudizio secondo verità»), si domanda se «forse Dio mantenga un giudizio secondo verità nei riguardi di coloro le cui iniquità sono state rimesse per la grazia del battesimo o di coloro i cui peccati sono stati coperti mediante la penitenza o di coloro ai quali il peccato non si deve imputare a motivo della gloria del martirio». Sul valore penitenziale ed espiatorio del martirio si veda più avanti *HLv* II, 4. Si veda pure *EM* XXX: «Secondo quanto prescrive il vangelo, non si può essere nuovamente battezzati con acqua e Spirito santo per la remissione dei peccati, ma ci è concesso il battesimo del martirio».

¹⁸ Cfr. K. Rahner, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, in *Revue de Sciences Religieuses*, XXXVII (1950), pp. 47-97; si veda anche, con ulteriore bibliografia, P. A. Gramaglia, s.v. *Penitenza*, in *Origene. Dizionario*, pp. 349-353.

«Ascolta la Scrittura: *Il nostro Dio è un fuoco divorante (Dt 4, 24)*. Che cosa divora Dio che è fuoco? Saremo così sciocchi da pensare che *Dio che è fuoco divori legna, paglia o fieno (1Cor 3, 12)*? No, *Dio, che è fuoco, divora i peccati degli uomini, li distrugge, li consuma, li purifica, secondo quello che dice anche altrove: Ti purificherò con il fuoco per renderti puro (Is1, 25)*. Questo è il *mangiare il peccato* di colui che offre un sacrificio per il peccato. Giacché *egli ha preso i nostri peccati (Is 53, 4)* e in se stesso, come fuoco, li mangia e li distrugge»¹⁹.

Origene sposta poi il discorso da Cristo ai «ministri e sacerdoti della chiesa»: loro pure, egli esorta,

«a immagine di colui che ha dato il sacerdozio alla chiesa... portino i peccati del popolo e, imitando essi stessi il Maestro, elargiscano al popolo la remissione dei peccati. Dunque i sacerdoti della chiesa devono essere così perfetti e istruiti sui doveri sacerdotali, da divorare *i peccati del popolo in un luogo santo, negli atri del tabernacolo della testimonianza, non peccando quanto a loro*»²⁰.

Il modo poi in cui i sacerdoti possono *mangiare il peccato* in ottemperanza a quanto è prescritto nella Legge viene spiegato in base alla identificazione della carne dei sacrifici

¹⁹HLV V, 3. Riguardo alle difficoltà che i fedeli dovevano riscontrare nell'ascolto dei testi relativi al culto, e al modo come Origene le affronta e risolve, rinvio al mio *La normativa sul culto e sulla purità rituale nella interpretazione di Origene del Levitico e di Numeri*, ora in *Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*, Bologna 2006, pp. 149-162.

²⁰*Ibid.*

con la Parola di Dio, identificazione che il predicatore esplicherà subito dopo²¹, e può così avvertire:

«il sacerdote divora i peccati del popolo, affinché, immolando l'ostia della parola di Dio e offrendo le vittime della *sana dottrina* (1Tm 1,10), purifichi dai peccati le coscienze degli ascoltatori»²².

Proseguendo nell'esame del testo, giunto al passo di Lv 7,5 ss. che tratta del sacrificio di propiziazione per la colpa²³, Origene trova modo di rivolgersi direttamente ai sacerdoti raccomandando loro di compiere quanto prescritto nella Legge:

«Imparino, i sacerdoti del Signore che presiedono alle chiese, che a loro viene data parte con coloro per le colpe dei quali fanno la propiziazione. E cosa vuol dire: *fare la propiziazione per la colpa*? Se prendi a parte un peccatore e ammonendo, esortando, istruendo, lo riconduci dall'errore, lo correggi dai vizi e lo rendi tale che,

²¹Cfr. Hlv V, 8: «Ascoltate queste cose, voi tutti, sacerdoti del Signore, e state attenti per comprendere quello che è detto. La carne dei sacrifici attribuita ai sacerdoti è la Parola di Dio che essi insegnano nella chiesa».

²²Hlv V, 3.

²³ A proposito del «sacrificio per la colpa», qui Origene fa osservare che sebbene in alcuni passi scritturistici esso sia distinto dal «sacrificio per il peccato» e «taluni sapienti» ritengano che «la colpa sarebbe il non fare quello che si deve fare, il peccato sarebbe il commettere quello che non si deve commettere, dal momento che non sempre nelle divine Scritture» i due termini si trovano così diversificati, «il sacrificio offerto per la colpa è da intendersi nello stesso modo tradizionale esposto per il sacrificio per il peccato».

una volta convertito, Dio gli sia propizio, si dirà che fai *la propiziazione per la colpa*. Se dunque sei un tale sacerdote, e tale è la tua dottrina e la tua parola, hai parte con coloro che correggi: il loro merito è la tua ricompensa, la loro salvezza la tua gloria [...]. Comprendano dunque i sacerdoti del Signore [...] a non impegnarsi in azioni vane e superflue, ma sappiano che non avranno parte presso Dio che nella misura in cui fanno l'offerta *per i peccati*, cioè nel convertire i peccatori dalla via del peccato»²⁴.

Se il compito dei sacerdoti è quello di purificare le coscienze dei fedeli attraverso la predicazione e l'insegnamento incentrati sulla Parola, ne consegue che il compito dei fedeli è quello di prestare loro ascolto. Origene infatti indica come primo passo del cammino penitenziale che il peccatore deve intraprendere l'ascolto della Parola divina giacché è questa che deve suscitare la consapevolezza del peccato. Commentando *Sal 37, 3: le tue frecce, o Dio, sono conficcate in me [...]*, così spiega:

«La parola del Signore è simile alle frecce... Chi dunque parla la parola del Signore, lancia frecce, e quando parla per correggere e castigare, trapassa il cuore di chi ascolta con il dardo della correzione. E chi a sua volta accoglie le parole del Signore in modo tale che il suo cuore è trafitto dalle parole che sente e, grazie al pungolo di ciò che è detto, è stimolato a far penitenza, in lui non è andata a vuoto la freccia della parola di Dio»²⁵.

²⁴*HLv V, 4.*

²⁵*H1, 2Ps 37.*

Coinvolgendo apertamente l'uditorio e facendo riferimento anche al proprio ruolo sacerdotale, l'Alessandrino poi così prosegue:

«Per esempio, anche adesso se fra questa folla di ascoltatori ce ne sono alcuni consapevoli di aver commesso qualche peccato [...] costoro, una volta udito ciò che vado dicendo, se lo recepiscono giustamente e fedelmente, se il loro cuore è ferito dalle frecce delle mie parole e provano dolore per le trafitture di tali dardi, dicano, volti a penitenza: *Signore, non mi accusare nel tuo furore [...] perché le tue frecce sono conficcate in me*»²⁶.

Da quanto fin qui detto, potrebbe sembrare che Origene solleciti l'uditorio a intraprendere un processo penitenziale esclusivamente interiore, ma altri testi mettono bene in luce la sua consapevolezza della valenza sociale sia del peccato sia della conversione. Egli infatti conosce anche una confessione pubblica e la descrive in un'altra omelia sul *Sal* 37, quando giunge a commentare l'espressione: «*Io dico ad alta voce la mia iniquità*» (v. 19). In questo caso il predicatore ricorre alla metafora medica, da lui spesso usata per trattare del peccato in quanto funzionale a mostrare il valore salvifico delle pene e dei castighi divini, un valore a tal punto positivo che la stessa apocatastasi è presentata come la guarigione universale prodotta dal supremo medico che è il Logos.²⁷ Così dunque si esprime:

²⁶*Ibid.*

²⁷ S. Fernández, *Cristo médico según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Roma 1999.

«Abbiamo parlato abbastanza spesso della dichiarazione ad alta voce dei peccati, cioè della confessione. Vedi dunque che cosa ci insegna la Scrittura divina, che conviene non tener nascosto dentro il proprio peccato. Come infatti quelli che hanno un cibo indigesto sullo stomaco o un ristagno di catarro o di liquido sieroso che grava provocando pesantezza e fastidio, se riescono a vomitare, provano un senso di sollievo, così anche coloro che hanno peccato, se nascondono e si tengono dentro il peccato, sono intimamente gravati e quasi soffocati dai ristagni venefici del peccato. Se invece il peccatore si fa accusatore di se stesso, nello stesso momento in cui si autoaccusa e confessa, vomita il suo delitto e risolve ogni causa di malessere»²⁸.

Origene, lo sappiamo, non è solo un fine esegeta e uno straordinario teologo: è anche un esperto maestro spirituale e allora non sorprende il successivo avvertimento che rivolge al peccatore e che, come si è detto, manifesta la valenza anche comunitaria che poteva avere la confessione pubblica del peccato personale oltre a lasciar trapelare un giudizio piuttosto critico nei confronti della maggior parte del clero, tale da permettere all'omileta di suggerire al penitente di valersi della libertà di scelta al momento di individuare il "medico" che deve guarirlo²⁹. Così infatti egli lo consiglia:

«Soltanto, considera con molta attenzione a chi confessare il tuo peccato. Valuta prima il medico cui devi esporre la causa della tua infermità, se sa farsi infermo con chi è infermo, gemere con chi geme e se conosce l'arte di condividere dolore e sofferenze cosicché solo allora, se colui che si è prima dimostrato medico capace e

²⁸H2, 6 Ps 37.

²⁹ Si veda E. Prinzivalli, *Origene. Omelie sui Salmi*, in *Biblioteca Patristica*, 18, Firenze 1991, p. 456.

compassionevole, prescrive una cura e dà qualche consiglio, tu lo ascolti e lo segui. Se avrà giudicato e previsto che la tua malattia è tale da richiedere di essere esposta e curata di fronte all'assemblea di tutta la chiesa, con un atto che forse offrirà agli altri motivo di edificazione e a te una facile occasione di riacquistare la salute, dopo matura riflessione in proposito, bisogna dar retta all'esperto consiglio di quel medico»³⁰.

In vari contesti delle sue opere Origene si sofferma a presentare anche alcuni elenchi di peccati, ma è indubbio che la sua attenzione è maggiormente rivolta a indicare ai fedeli pluralità di atteggiamenti e di azioni che ne possano favorire il pentimento e il progresso³¹. Emblematica in proposito è l'omelia su numerosi passi tratti soprattutto da *Lv* 4, una serie di pericopi dove sono enumerati i molteplici sacrifici che si dovevano offrire nel Santuario in espiazione di diversi peccati. La lettura aveva provocato una vivace reazione tra i fedeli, evidentemente consapevoli della difficoltà di poter accedere a una penitenza post-battesimale, ed Origene se ne fa interprete:

«Forse gli ascoltatori della chiesa diranno: erano trattati meglio gli antichi che noi; allora l'offerta di sacrificio di vario tipo procurava il perdono dei peccatori. Presso di noi c'è un unico perdono dei peccati che viene dato al principio per la grazia del battesimo, do-

³⁰*Ibid.*

³¹ Anche se Origene riconosce come peccati che escludono dalla comunione con la chiesa l'apostasia, l'omicidio, l'adulterio ed altri vizi, avverte però che non si tratta mai di peccati irremissibili: Cfr. L. Perrone, s.v. *Peccato*, p. 348 con il rinvio a *Orat* XXVIII, 10.

po di che al peccatore non è concessa alcuna misericordia e alcun perdono»³².

La risposta, formulata attraverso un fitto intreccio di rimandi scritturistici, merita di essere riportata interamente:

«Certo: una disciplina più stretta conviene al cristiano *per il quale Cristo è morto* (Rm 14, 15). Per loro si sgozzavano pecore capri buoi e uccelli e si impastava fior di farina; per te è stato sgozzato il Figlio di Dio, e ancora ti attira il peccato? Tuttavia – affinché non succeda che queste cose ti abbattano per la disperazione invece di incitare il tuo coraggio alla virtù – hai sentito quanti siano nella Legge i sacrifici per i peccati; ascolta ora quante siano le remissioni dei peccati nei vangeli. C'è la prima, quando siamo battezzati *per la remissione dei peccati* (Mc 1, 4). Una seconda remissione avviene nella sofferenza del martirio.³³ La terza è quella che viene data grazie all'elemosina. Dice infatti il Salvatore: *Date piuttosto quello che avete, ed ecco tutto è puro per voi* (Lc 11, 41).³⁴ Una

³²HLv II, 4.

³³Rinvio a P. Bright, *Origenian Understanding of Martyrdom and its Biblical Framework*, in *Origen of Alexandria: His World and His Legacy*, a cura di Ch. Kannengiesser e W.L. Petersen, Notre Dame 1988, pp. 180-199.

³⁴Anche nel giudaismo si riconosce il valore espiatorio dell'elemosina, basato su varie attestazioni scritturistiche come Sir 3, 29: *L'elemosina espia i peccati*; 29, 12: *Rinsera l'elemosina nel cuore del povero e questa ti impetrerà la liberazione da ogni male* o Tb4, 10: *L'elemosina libera dalla morte e salva dall'andare tra le tenebre*, e dal giudaismo tale concezione passa immediatamente alle comunità cristiane, come si rileva sia in *Didaché* 4, 6: «Se hai qualcosa per mezzo delle tue mani – ovvero: del frutto del tuo lavoro – darai il riscatto dei tuoi peccati», sia in Erma, *Il Pasto-*

quarta remissione dei peccati avviene quando anche noi rimettiamo i peccati ai nostri fratelli, dice infatti proprio il Signore e Salvatore: *Se rimettete di cuore ai vostri fratelli i loro peccati, anche a voi il Padre vostro rimetterà i vostri peccati. Ma se non li rimettete di cuore ai vostri fratelli, neppure a voi li rimetterà il Padre vostro* (Mt 6, 14-15).³⁵ Una quinta remissione dei peccati è quando *si converte un peccatore dalla via in cui errava*. Così infatti dice la Scrittura: *Chi fa convertire un peccatore dalla via in cui errava, salva la sua anima dalla morte e copre una moltitudine di peccati* (Giac 5, 20)³⁶. Una sesta remissione avviene per l'abbondanza della carità, come dice il Signore: *In verità ti dico: le sono rimessi i suoi*

re. Precetti 2, 4.6: «Opera il bene, e del prodotto delle tue fatiche, che Dio ti concede, dà con semplicità a tutti gli indigenti, senza essere incerto a chi dare e a chi no [...]. Questo servizio compiuto con semplicità, è degno di lode presso Dio e colui che lo compie con tale semplicità vivrà per Dio».

³⁵ Sulla ricchezza di riflessioni che Origene propone soprattutto nel commento specifico alla petizione della preghiera del Padre nostro all'interno del *Peri euches* si veda L. Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Brescia 2011, pp. 229-239

³⁶ È questa l'unica occorrenza del passo riscontrabile nell'opera origeniana. Si tratta in questo caso di quella che viene definita correzione fraterna, attestata, come si è già indicato, nel Nuovo Testamento dove ne tratta sia Paolo in *Gal 6, 1: «Fratelli, anche se uno viene sorpreso in qualche trasgressione [...] correggetelo con spirito di mitezza»*, sia il vangelo di Matteo che la regola in maniera ben definita: *Mt 18, 15-18*. A tale prassi esplicitamente rinvia l'esortazione riportata in *Didachè 15, 3*, dove troviamo anche ripresa la prassi di interrompere i rapporti con chi non ubbidisce riferita in *2Ts3, 14-15*, così si legge infatti: *«Correggetevi l'un l'altro non nella collera ma in pace, come avete nel vangelo. Se uno ha mancato contro il prossimo, nessuno gli rivolga la parola né voi prestategli ascolto fino a che non si sia pentito».*

molti peccati, perché ha molto amato (Lc 7, 47), e l'Apostolo dice: La carità copre una moltitudine di peccati (1Pt 4, 8).³⁷ C'è ancora una settima remissione dei peccati – dura e faticosa – quella mediante la penitenza, quando il peccatore bagna di lacrime il suo letto (Sal 6, 7) e le sue lacrime gli sono di pane giorno e notte (Sal 42, 4), quando non si vergogna di rivelare il peccato al sacerdote del Signore e di cercare la medicina secondo la parola di colui che afferma: Ho detto: confesserò contro di me la mia ingiustizia al Signore, e tu hai rimesso l'empietà del mio cuore (Sal 32, 5). In ciò si adempie anche la parola dell'apostolo Giacomo: Se uno si ammala, chiami i presbiteri della chiesa e questi gli impongano le mani, ungendolo di olio nel nome del Signore. La preghiera della fede salverà l'infermo e, se ha commesso dei peccati, gli saranno rimessi (Giac 5, 14 ss.)»³⁸.

Esposte così le sette modalità di remissione dei peccati che erano previste nella chiesa, Origene torna a considerarle per mostrare come ciascuna di esse corrispondesse ad uno dei vari sacrifici elencati nel testo del Levitico e quindi, di fatto, permettesse anche al cristiano di osservare la prescrizione divina. Spiega:

«Anche tu dunque, quando vieni alla grazia del battesimo, offri un vitello, poiché sei battezzato nella morte di Cristo. Quando sei portato al martirio, offri un capro, perché hai sgozzato il diavolo, autore del peccato. Quando fai l'elemosina e accordi ai bisognosi con sollecita pietà l'affetto della misericordia, colmi il sacro altare di

³⁷ Anche in questo caso è questa l'unica occorrenza del passo riscontrabile nella produzione letteraria dell'Alessandrino giunta a noi.

³⁸ Il passo non si ritrova ulteriormente citato nelle altre opere di Origene. *HLv* II, 4.

pingui *capretti*, giacché *se rimetti di cuore il peccato al tuo fratello* (Mt 18, 25) e, deposto il gonfiore dell'ira, ricuperi in te un animo mite e semplice, confida di aver immolato un *ariete* e di aver offerto in sacrificio un *agnello*. Ancora: se, fornito delle letture divine, *meditando come colomba* (Is 38, 14) e vegliando *nella Legge del Signore giorno e notte* (Sal 1, 2), converti il peccatore dal suo errore e – rigettato il male – lo riporti alla semplicità della colomba e lo fai imitare, nell'adesione a colui che è santo, l'unione della tortora, hai offerto al Signore *un paio di tortore o due piccoli di colombe* (Lv 1, 14). Se abbonda nel tuo cuore quella *carità* che è *più grande* della speranza e della fede (1Cor 13, 13), così da *amare il tuo prossimo* non solo *come te stesso* (Mt 19, 19), ma come ha mostrato colui che diceva: *Nessuno ha amore più grande quanto il dare la propria vita per i propri amici* (Gv 15, 13), sappi che tu offri *pani di fior di farina intrisi nell'olio* (Lv 2, 4) della carità, senza alcun *fermento di malizia e malvagità, in azzimi di purezza e verità* (1Cor 5, 8). Se sei nell'amarezza, consumato dal lutto, dalle lacrime, se mortifichi la tua carne e la dissecchi con digiuni, e dici: *Le mie ossa sono abbrustolite come una padella da friggere* (Sal 102, 4), allora offri *un sacrificio di fior di farina cotta in padella* (Lv 2, 4). In questo modo si troverà che tu offri, secondo il Vangelo, quei sacrifici che, secondo la Legge, Israele non può più offrire»³⁹.

Ricordare ai fedeli l'impossibilità per Israele di offrire i sacrifici poiché il Santuario era distrutto, doveva costituire nell'intenzione di Origene una ulteriore prova della eccellenza della prassi evangelica rispetto a quella essenzialmente cultuale indicata nel Levitico. Ma la mancanza del Santuario

³⁹*Ibid.* Sull'interpretazione simbolica delle vittime offerte in sacrificio nella interpretazione filoniana e l'incidenza nell'esegesi di Origene Cfr. J. Laporte, *Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène*, Paris 1995, pp. 62-90.

e la conseguente cessazione della complessa liturgia sacrificale non poteva non creare problemi allo stesso Israele. Di fatto un brano tratto dal *Avot di Rabbi Natan*, opera che risale all'VIII-IX secolo ma che contiene materiale risalente alla seconda metà del I secolo, testimonia che l'esigenza di avere la garanzia del perdono divino che abbiamo visto manifestata dagli ascoltatori dell'omelia origeniana, era ugualmente avvertita da Israele. Vi si legge infatti:

«R. Yochanan ben Zakkay stava uscendo da Gerusalemme in compagnia di R. Yehoshua', quando questi vide il Santuario distrutto e affermò: "Noi miseri, ch     distrutto [il Santuario] dove vengono espiati i peccati di Israele!". Gli rispose: "Figlio mio, non disperarti, perch   abbiamo un'altra espiazione tanto efficace quanto questa. Sai qual  ?   l'elargizione di reciproci atti di piet  , come   scritto (*Os* 6, 6): *poich   desidero la piet   e non i sacrifici*"»⁴⁰.

Come possiamo notare non solo il problema posto, concernente la possibilit   di ricevere il perdono quando ci si trova nell'impossibilit   di svolgere atti di culto – i sacrifici, nel caso di Israele, la ripetizione del battesimo, nel caso dei cristiani –; ma anche la soluzione che viene data: compiere azioni di scambievole misericordia, accomuna il brano rabbinico all'omelia rivolta da Origene ai fedeli della sua chiesa, una soluzione che in entrambi i casi   ricavata mediante il ricorso a passi scritturistici: nel testo giudaico un passo tratto dall'Antico Testamento, nell'omelia origeniana, ovviamente, da passi tratti anche dal Nuovo.

⁴⁰Recensione A, IV 29-37.

VI. La misericordia nella pastorale medievale attraverso la letteratura di volgarizzazione

di *Catherine Vincent*

È pertinente interessarsi alla nozione di *misericordia* nella pastorale medievale attraverso la letteratura di volgarizzazione? Non si sono forse basati sulla paura i discorsi dei predicatori e dei direttori spirituali¹, come si suole dire spesso? Quale posto ha riservato alla misericordia questa Chiesa medievale, della quale abbiamo spesso l'immagine di un'istituzione repressiva e preoccupata di controllare le coscienze? Porre tali domande in relazione alla presenza del tema nella letteratura pastorale è di per sé già una risposta. Bisogna osservarne i termini.

A tal fine, sembra importante aprire le fonti. Infatti, per sostenere le loro analisi, gli storici non avrebbero letto fin troppo canoni conciliari ed altri manuali di confessori, a scapito di altri tipi di opere, di cui i fedeli hanno avuto una migliore conoscenza? Prima ancora di questo discorso, è da ricordare che il segreto che nasconde il dialogo tra il confessore e il penitente impedisce lo storico di sapere in quale modo la letteratura normativa sia stata effettivamente applicata: si può del tutto postulare una certa benevolenza dalla parte dei confessori verso i loro penitenti. Senza fare un'inversione totale dell'analisi – la realtà era in un giusto equilibrio – vorrei

¹ Cfr. J. Delumeau, *La peur en Occident: une cité assiégée*, Paris 1979 (traduzione in italiano: *La paura in Occidente*, Torino 1979).

perciò dimostrare che la benevolenza non è stata ignorata dai pastori medievali e dai loro fedeli².

In questa prospettiva, propongo di prestare attenzione a delle fonti, neglette dagli storici, nella misura in cui, nel quadro accademico, queste sono state piuttosto studiate dagli specialisti della letteratura. Voglio parlare di certi trattati d'istruzione religiosa in lingua vernacolare, tra i quali, per esempio, *La Somme le Roi*, composto nel 1279 da Fratello Lorenzo (Frère Laurent), domenicano e confessore dal re di Francia Filippo l'Ardito (Philippe le Hardi), opera che riscosse un enorme successo, considerando gli 80 manoscritti a noi pervenuti: l'opera è anche intitolata *Libro dei vizi e delle virtù*³. È un buon esempio di letteratura pastorale didattica. Dopo avere presentato i dieci comandamenti e gli articoli di fede, e avere passato in rassegna i diversi vizi, l'autore tratta delle virtù, tra cui quelle del "buon consiglio" o "misericordia", alla quale dedica un intero capitolo.

Aggiungerò alla Summa di Frère Laurent un'opera un po' posteriore, la trilogia dei *Pellegrinaggi* dal monaco cistercense Guglielmo di Digulleville (Guillaume de Digulleville-

² Numerose pubblicazioni del Centre d'anthropologie juridique de Limoges: *Le Pardon*, a cura di J. Hoareau-Dodinau, Limoges 1999; *La peine, discours, pratiques, représentations*, a cura di J. Hoareau-Dodinau, Limoges 2005; *La Religiosité du droit*, a cura di J. Hoareau-Dodinau et G. Métairie, Limoges 2013; *Justice et Miséricorde. Discours et pratiques dans l'Occident médiéval*, a cura di C. Vincent, Limoges 2015, più particolarmente all'origine di queste riflessioni.

³ Cfr. *La Somme le roi par Frère Laurent*, a cura di É. Brayer et A.F. Leurquin-Labie, Paris 2008: il capitolo 57 tratta della virtù di misericordia: pp. 297-329.

le), che, tra 1330 e 1360, si è preoccupato di volgarizzare i contenuti biblici, dottrinali e morali della fede cristiana. Nel *Pellegrinaggio della vita umana*, spiega come fare il suo saluto, usando della metafora dell'uomo che compie il suo cammino sulla terra verso il suo destino eterno.

Nel *Pellegrinaggio dell'anima*, con il procedimento del sogno, presenta il destino delle anime nell'aldilà, e nel *Pellegrinaggio di Gesù Cristo*, offre al suo lettore una *Vita di Gesù*, un genere letterario che era allora in pieno sviluppo nell'Occidente latino. In queste lunghe opere, ognuna di più di 10.000 versi (questi versi sono degli ottosillabi), l'autore non manca di mobilitare la misericordia, che costituisce una delle allegorie importanti del *Pellegrinaggio dell'anima*, quando, alla morte del narratore, la sua anima subisce il giudizio individuale, che decide dalla sua sorte nell'aldilà prima dell'avvento del Giudizio Universale.

Per me, tuttavia, il fatto più suggestivo di questi trattati è che ci sono degli artifici teatrali che funsero da potente vettore di diffusione del discorso pastorale. Gli autori dovevano esporre la storia della salvezza in conformità con i canoni fissati dalla Chiesa e, nello stesso tempo, catturare l'attenzione del loro pubblico grazie a diversi procedimenti d'attualizzazione e di riappropriazione. Quest'impresa di volgarizzazione della norma ha dato luogo a delle opere che possono essere considerate come delle fonti di primo piano sulla "coltura condivisa" dalle generazioni dei secoli XIII-XV. Alcune tra queste sono bene conosciute: sono le grandi *Passioni*, quella di Eustache Mercadé (chiamata anche *Passione di Arras*), quella di Arnoul Gréban et di Jean Michel, le cui

rappresentazioni duravano alcuni giorni⁴. Le *Passioni* sono al centro del nostro tema, per l'importanza che esse attribuiscono alla rappresentazione del *Processo di Paradiso* (*Procès de Paradis*), ove, presso la corte celeste davanti a Dio, si oppongono le virtù di Giustizia, Misericordia, Verità e Pace, traduzione scenica dalla dottrina della redenzione dell'umanità attraverso la passione di Cristo⁵. Ma altre opere meno conosciute sono altrettanto interessanti per lo storico, perché alludono all'uso, abbastanza comune, di organizzare giochi scenici in occasione di eventi memorabili o durante riunioni delle confraternite: queste rappresentazioni trattano in maggior parte della vita dei santi o della Vergine. In questo ricco corpus, si trova una piccola miscellanea, forse composta per una confraternita parigiana di santa Genoveffa, padrona della città, nel crinale tra XIV e XV secolo, intitolata *I miracoli di santa Genoveffa*, in cui vengono associati dei racconti drammatici di miracoli operati dalla santa durante la sua vita o *post mortem*⁶. Queste brevi opere, che potevano essere interpretate dai confratelli stessi (o dai giullari), trat-

⁴ Cfr. J.P. Bordier, *Le jeu de la passion. Le message chrétien et le théâtre français, XIII^e–XVI^e siècle*, Paris 1998.

⁵ Cfr. J.P. Bordier, *Le Procès de Paradis dans la littérature dramatique et didactique de la fin du Moyen Âge (XIV^e– XV^e siècles)*, in *L'intime du droit à la Renaissance*, a cura di M. Engammare e A. Vanautgaerden, Genève 2014, pp. 363-395. Altri contributi a proposito del *Processo di Paradiso* (*Procès de Paradis*) di M. Lamy-Fr. Boespflug-J. Verger-M.E. Simon-Walckenaer, in *Justice et Miséricorde. Discours et pratiques dans l'Occident médiéval*, a cura di C. Vincent, Limoges 2016.

⁶ Cfr. *Les "Miracles de sainte Geneviève"*, Cl. Sennewald ted., Frankfurt-am-Main 1937.

tano in un modo molto chiaro le questioni morali e dottrinali, in una luce divertente. Oltre a questi artifici teatrali, è possibile attingere alle *Moralità*, opere teatrali di cui l'argomento è essenzialmente morale, come indica il loro titolo. Sono state studiate di recente per la loro paradossale messa in scena della confessione⁷.

È indubbio che lo storico si trova di fronte a una letteratura di volgarizzazione religiosa. Prima di tutto, ne è testimonianza l'uso della lingua vernacolare (anche se ci sono state delle forme di volgarizzazione, utilizzando la lingua latina). Guillaume de Digulleville manifesta per altro lo sforzo compiuto per comporre in francese i suoi *Pellegrinaggi*, quando sarebbe stato più a suo agio con il latino⁸.

«A amour de Penitance
Toute voies pour grevance
Et ennui et destourbanche
Qu'aiau romans bien pour traire,
E latin qui miex m'avance
Ai mise mon ordenance.
Plaisea cui elle puet plaire!»

Come prova c'è la forma versificata dalla maggior parte di questi testi, ad eccezione della *Somme le Roi*, che è simile a

⁷ Cfr. M.E. Simon-Walckenaer, *La confession dans le théâtre à la fin du Moyen Âge (farce, mystère, moralité)*, Thèse de doctorat de Lettres, sous la direction de J.P. Bordier, Université Paris Ouest Nanterre 2015.

⁸ Guillaume de Digulleville, *Le pèlerinage de l'âme*, v. 11 156-11 161.

un trattato da leggere in tranquillità, anzi che in forma di dialogo. Il dialogo è appropriato nella scrittura teatrale, ma si rinviene anche nei *Pellegrinaggi*, in cui il fedele-pellegrino sulla terra e l'anima nell'aldilà (per citare solo queste due opere della trilogia) interrogano continuamente la figura allegorica o l'angelo che funge da guida nella loro avventura: è un modo di assemblare tutte le interrogazioni che potevano sorgere davanti alla complessità del dogma cristiano e alle novità introdotte di recente: ciò avviene, per esempio, nelle rappresentazioni dell'aldilà. Lo sforzo di volgarizzazione è anche visibile nel modo nel quale gli autori si sono impegnati a semplificare il loro discorso introducendo diversi registri del discorso, per unire al divertimento l'edificazione. Quando sono stati identificati, questi autori risultano essere tutti dei chierici formati nelle università, incluso Jean Michel, di cui tuttavia la formazione non è teologica, essendo stato medico e rettore dell'Università di Angers. Non esitano ad usare delle allegorie o delle metafore della vita più quotidiana, e a giocare con gli affetti, suscitando con la burla stati d'animo diversi, il riso come il pianto, nel corso di episodi drammatici della Passione o nel caso di situazioni di sventura ove però il fedele verrà liberato grazie alla sua fede ed a un miracolo. Così lo spettatore viene incitato ad identificarsi coi personaggi messi in scena⁹.

⁹ Cfr. C. Vincent, *Nova et vetera: Le Pèlerinage de l'âme de Guillaume de Digulleville et les pratiques religieuses du temps* et C. Levelleux-Teixeira, *Conclusion*, in *Le Pèlerinage de l'âme de Guillaume de Digulleville (1355-1358): regards croisés*, a cura di M. Bassano-E. Dehoux-C. Vincent, Turnhout 2014, pp. 101-112 e 211-214.

Si tratta di un discorso molto articolato (un certo numero d'opere ha una lunghezza che mette a dura prova l'attenzione) che tuttavia non impoverisce il contenuto: trasmette un messaggio religioso solido e sostanziale, spesso basato sul pensiero dei grandi dottori, senza tuttavia coinvolgersi in dibattiti teologici su punti sensibili, ad esempio, sulla concezione della Vergine; recepisce, invece, echi del dibattito sulla visione beatifica il *Pellegrinaggio dell'anima* di Guillaume de Digulleville. Questo discorso tratta ampiamente della Misericordia¹⁰.

La misericordia divina: una lotta in Dio stesso

Allo scopo di conferire coerenza all'insegnamento che queste opere pastorali offrono, esporrò la presentazione teologica che ne è fatta nella tematica del *Processo di Paradiso*.

Questa si basa sul versetto 11 del salmo 84, *Misericordia et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax osculate sunt*, e mette in scena lo scontro tra, *Giustizia* e *Misericordia*, figlie di Dio, circa il destino riservato al genere umano dopo il peccato. Con una messa in scena analoga a quella delle corti di giustizia, *Giustizia* difende davanti a Dio un castigo rigoroso, per l'offesa fatta dall'uomo alla maestà divina, mentre *Misericordia* implora la clemenza del Sommo giudice, adducendo come argomento che colui contraddirebbe se stesso se si comportasse altrimenti. Le parti si accordano sul compenso, costituito dal sacrificio inestimabile di un innocente, che accetterebbe di morire per amore. Indicano così il Figlio di Dio,

¹⁰ Cfr. C. Vincent, *Nova et vetera: Le Pèlerinage de l'âme*, cit., pp. 103-106.

colui che non meriterebbe alcun castigo. La Redenzione dell'umanità si farà allora a prezzo dell'Incarnazione (la *kenosis* divina) e della Passione. Per riprendere le parole di François Boespflug, il dibattito tra *Giustizia* e *Misericordia* avviene in Dio stesso¹¹. È incluso nelle grandi *Passiones* medievali per darne il senso ultimo, conformemente al discorso teologico dell'epoca. Infatti, il *Processo* inquadra la narrazione perché collocato all'inizio (quando si decide l'Incarnazione del figlio di Dio nella corte celeste), e alla fine: il versetto del salmo 84 si realizza allora, con la riconciliazione di *Giustizia* e *Misericordia*, figlie di Dio, dopo il sacrificio di Cristo e il riscatto dell'umanità.

Queste ideazioni non si trovano solo nei testi delle Passioni. La tradizione dei *Processi di paradiso* è molto più antica. Come Marielle Lamy ha mostrato in un recente studio, sono basati sulla dottrina agostiniana del peccato originale e il pensiero di Anselmo di Canterbury e si trovano in famose opere, prima di essere oggetto di questa volgarizzazione¹². San Bernardo li menziona espressamente nei suoi *Sermones de tempore*, nel primo dedicato all'Annunciazione¹³. Questo tema si ritrova nel trattato spirituale *Meditationes vitae Christi*, che ha avuto una grande influenza sulla letteratura

¹¹ Cfr. F. Boespflug, *Conseil de la Trinité et Procès en Paradis: l'imagerie médiévale d'un débat en Dieu, entre sa justice et sa miséricorde, XII^e – XVI^e siècle*, in *Justice et miséricorde*, pp. 151-179.

¹² Cfr. M. Lamy, *Justice versus miséricorde: la querelle des filles de Dieu dans les Vies du Christ à la fin du Moyen Âge*, in *Justice et Miséricorde*, pp. 121-149.

¹³ Cfr. *Sermo I*, PL 183, coll. 383-390.

spirituale dei due ultimi secoli del Medioevo¹⁴. Ma il *Processo di Paradiso* si diffonde rapidamente nella letteratura in lingua vernacolare, come le *Vite di Gesù* del XII secolo e il *Pellegrinaggio di Gesù Cristo* di Guillaume de Digulleville. Ai testi sono aggiunte alcune immagini, di cui bisogna tuttavia ricordare l'uso confidenziale, trattandosi principalmente di miniature in manoscritti cari, dunque poco diffusi.

La metafora del processo, dello scambio verbale tra le parti, queste Virtù che intentano la loro causa davanti al giudice che presiede in tribunale, non potevano avere senso che per quanti assistevano a queste rappresentazioni, suonando loro familiari: tra i destinatari privilegiati della letteratura di volgarizzazione, vi erano, in particolare, le *élites* urbane laiche diffuse nelle corti di giustizia acquisita una debita formazione nel diritto. Alcuni autori di trattati spirituali tuttavia si sono preoccupati di mettere in guardia i loro lettori circa un'interpretazione troppo letterale della metafora giuridica. Così l'autore delle *Meditationes* ha scritto:

«Ne prends pas cela au premier degré, mais comprends-le de manière adéquate. Car c'est alors qu'est accomplie cette prophétie: "Miséricorde et Vérité se sont rencontrées, Justice et Paix se sont embrassées". Et nous avons présenté ceci à propos de ce qui a pu se passer dans les cieux»¹⁵.

¹⁴ Lamy, *Justice versus miséricorde*, p. 127, n. 19; questo trattato è attribuito dall'edizione più recente al francescano italiano Giovanni da Caulibus, del convento di San Gimignano, tra il 1330 ed il 1340.

¹⁵ *Ibid.*, p. 148 e n. 83 (traduzione di Marielle Lamy, che sottolinea le parole significative).

Ma non è il caso nelle *Passiones* o in alcune opere concepite per una più ampia diffusione, come il *Pellegrinaggio di Gesù Cristo* di Guillaume de Digulleville o le più diffuse *Vite di Gesù*.

Con la metafora del Processo di Paradiso, i fedeli venivano così edotti sul fatto che la misericordia divina non è scontata e che si basa sul sacrificio di Cristo, che essi sono invitati a considerare come un maestro di vita da imitare in tutto. Frère Laurent scrive:

«Li plus profitables conseuz que home puisse avoir est li conseuz que nostres bon mestres Jhesu criz qui est sapience Dieu le Père de qui vient tout bon conseil, si com dit l'Esriture [...]»¹⁶

È anche noto il successo della tematica dell'*imitatio Christi* in questo periodo in Occidente. È così che, come sottolinea Marie Emmanuelle Simon Walckenaer nel suo contributo al volume *Giustizia e Misericordia*, l'uomo s'introduce come un «terzo attore del dibattito»¹⁷.

La misericordia in atti: soccorso, riconciliazione, restituzione

¹⁶ *La Somme le roi par Frère Laurent*, cap. 57, nn. 26-27, p. 299.

¹⁷ M.E. Simon-Walckenaer, *Justice et Miséricorde dans le théâtre médiéval des Moralités: l'homme, tiers acteur du débat?*, in *Justice et Miséricorde*, pp. 201-217.

Richiamandosi alle Scritture, nelle quali è scritto che Cristo farà misericordia ai misericordiosi, i pastori, nei loro sermoni o nei loro trattati d'insegnamento rivolti ai laici, incitavano continuamente i fedeli a mostrarsi misericordiosi. Dal canto suo, Frère Laurent indica sette ragioni per comportarsi in accordo con questa virtù che è, secondo lui, «dolore e compassione al mal di altrui e alle loro sofferenze»¹⁸. Per il fratello domenicano, è in primo luogo un comportamento naturale osservabile negli animali di una stessa specie; è inoltre il prolungamento della fraternità in Cristo che unisce i battezzati; è raccomandato dalle sante Scritture; così l'uomo imita la grande longanimità di Nostro Signore e difende l'onore di Dio. E prima di citare l'ultima ragione, cioè i bei frutti della misericordia, evoca la paura del giudizio. Il timore non è assente dell'argomentazione, ma Frère Laurent eleva il dibattito e presenta delle motivazioni più nobili per questo tipo di comportamento. È sorprendente che, citando degli esempi di uomini misericordiosi, traendoli dall'Antico Testamento (Tobia) o dal ricco repertorio agiografico (Martino, Giovanni l'Elemosiniere – degno del suo nome –, Germano d'Auxerre e Bonifacio), non alluda mai direttamente, in questo capitolo, alla figura del buon Samaritano.

Il comportamento misericordioso menzionato in queste opere è attinto da lontano in *Matteo* 25, ove Cristo enuncia i criteri in base ai quali, al momento del Giudizio universale, i buoni saranno separati dai cattivi. La tradizione ne ha tratto

¹⁸*La Somme le roi par Frère Laurent*, cap. 57, nn. 40-180, pp. 300-308.

sette opere di misericordia¹⁹. Dal testo di Matteo sono state attinte le opere “corporali” come dicono i medievali: dare da mangiare agli affamati, dare da bere agli assetati, vestire gli ignudi, ospitare i pellegrini, visitare gli infermi e visitare i carcerati; si è aggiunto seppellire i morti poveri. I pastori hanno affiancato queste opere corporali con un numero identico di opere «che riguardano l’anima», per citare Frère Laurent: consigliare, insegnare, ammonire i «pazzi», consolar gli infermi esortandoli a pensare alla loro salvezza, alle sofferenze di Cristo durante la sua Passione e a quelle che altri uomini sopportano; la quinta opera consiste nel perdonare, la sesta nell’avere pietà dei peccatori, e l’ultima nel pregare per questi ultimi. Il fedele è incitato a mostrarsi misericordioso gratuitamente e Frère Laurent insiste: «l’aumosne que l’en done en vie et en santé vaut mieuz que cele qui est faite après a mort», cioè con il suo testamento, la cui redazione fa parte della “buona morte”²⁰.

Ma l’esercizio della Misericordia non è così “naturale” come i pastori vorrebbero, soprattutto in una società in cui il codice d’onore impone la vendetta per ogni danno arrecato alla *fama*²¹. Così i confessori hanno vincolato più strettamente le loro all’ambito del sacramento della confessione. Come ho avuto occasione di dimostrare di recente presentando i

¹⁹ Cfr. M. Mollat du Jourdin, *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris 1978; A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, Paris 1994.

²⁰ *La Somme le roi par Frère Laurent*, cap. 57, n. 465, p. 324. A. Tenenti, *La Vie et la Mort à travers l’art du XV^e siècle*, Paris 1952.

²¹ Cfr. C. Gauvard, *De grâce spécial. Crime, État et Société en France à la fin du Moyen Âge*, Paris 2010¹⁹⁹¹ e Id., *Violence et ordre public au Moyen Âge*, Paris 2005.

mutamenti della penitenza cristiana in Occidente a partire del XII secolo, cioè la diffusione della confessione individuale auricolare, si è molto posto l'accento sul carattere innanzitutto interiore della pratica. Il pentimento provato verso le colpe e la fatica della loro confessione valgono al fedele il perdono divino. Senza tornare su queste affermazioni, resta il fatto che gli storici non hanno prestato abbastanza attenzione alla fase finale, descritta nei trattati di teologia sacramentale e nei manuali dei confessori: la *satisfactio*²². La testimonianza del teatro è, a questo proposito, molto suggestiva. Due corte rappresentazioni dei *Miracoli di santa Genoveffa* trattano dalla confessione di due peccatrici accanite, una monaca rimasta incinta e una vecchia che ha rubato le scarpe della santa e commesso molti altri peccati. Entrambi vanno a trovare il loro vescovo per ottenere l'assoluzione, perché, secondo il diritto canonico, il loro peccato si trova nella lista dei casi episcopali, una trasgressione delle norme sessuali specifiche prescritte per la vita monastica, nel caso della religiosa, e molte altri gravi mancanze nel caso dell'anziana²³. Il vescovo condiziona espressamente il per-

²² Cfr. C. Vincent, *La pastorale de la pénitence du iv^e concile du Latran: relecture des canons 21, 60 et 62*, in *Il concilio lateranense IV, riforma istituzionale e rinnovamento spirituale*, Roma 15-17 ottobre 2015, in pubblicazione nella collezione del Pontificio Comitato di Scienze Storiche.

²³ *Les "Miracles de sainte Geneviève"*: «Ci apres est de une nonnain de Bourges qui vint voir madame sainte Genevieve [...]» (vv. 1150 à 1528) e «Cyapres est de une fame a qui madame Sainte Genevieve rendit la veue que elle avoit perdue pour ce que elle avoit emblé les soullers de la dicte vierge» (vv. 2820-3127). Sui casi episcopali: cfr. V. Beaulande-Barraud, *Les cas réservés en Occident*,

dono divino all'esecuzione di penitenze abbastanza pesanti, senza dire se egli poi verificherà il loro adempimento, lasciando in questo modo alle due donne la cura di venire a patti con la loro coscienza.

Dice alla monaca:

«Afin que pechié s'en [=du corps] esloingne,
Tenez vous sainttement en cloistre,
La mettez paine a vous congnoistre.
N'en bougiez; car le villoter
Fait mains et maintes assoter.
Tenez vos veuz et voz promessez,
Oyez devotement les messes.
En abstinence, en continence,
En silence, en obedïence,
Et en poverte volontaire
Servez Dieu se ly voulez plaire.
Soyez et humble et pacïente
Envers vozsuers par bonne entente.
Efforciez vous de plus orer,
De plus veillier, jeuner, plorer
Que lez autres tant com pourrez.
Pensez adès que vous mourrez,
Et ne savez en quel estat.
Doubtez vous toujours du restat [= retard].
Dieu vous doint sy bien maintenir
Qu'a bonne fin puissiez venir!
Lez faiz de la religiön

XIII^e-XV^e siècle: juridiction épiscopale, hiérarchie ecclésiale et pénitence, Mémoire inédit pour l'Habilitation à diriger des recherches, Université Paris Ouest Nanterre 2015, pp. 98-119, dont le tableau 2, in *Les cas épiscopaux aux XIV^e et XV^e siècles*, pp. 114-117.

Vous baille en sattisfacïon
De voz pechiez, et mettez paine
De dire un psautier la sepmaine,
Senzvoz heures canonïaulz
Et voz services monïaulz».

(segue una preghiera dal vescovo a Dio per la monaca)²⁴.

E dice alla vecchia donna:

«Plorez, orez, jeunez, veillez,
En bien faire vous traveilliez,
Et en bonté perseverez.
Ainssy vous vous raccorderez
Au doulz roy de misericorde!»²⁵

Tali testimonianze si trovano anche nel testo delle *Moralità*. La *Moralità dell'uomo peccatore* (*Moralité de l'homme pécheur*; composta in 1494 versi circa) espone con le parole dell'allegoria *Timore* come il peccatore finisca per distogliersi dalla confessione, per evitare di dovere adempire la penitenza per la *satisfactio*.

«Crainte de faire penitence
Celluy suis ie qui par paresse
Laisse a confession aller,
De paour que trop on ne m'oppresses
De penitance me bailler;
Et si vous dy a brief parler

²⁴ *Les "Miracles de sainte Geneviève"*, vv. 1475-1501.

²⁵ *Ibid.*, vv. 3110-3114.

Qui n'est chose qui plus me grieve
Que penitence me bailler»²⁶.

E nella *Moralità di buon senso e di cattivo senso* (*Moralité de Bien Avisé, Mal Avisé*), Penitenza lascia il peccatore dopo la sua confessione, dicendo le seguenti parole:

«Or t'en va parler a ma fille
Qui a a nom Satisfaction».

Quella, a sua volta, lo indirizza alle sue tre figlie, Aumolne, Jeusne e Oroison, affinché lo instradino sulla retta via:

«Trois de mes filles trouveras
Qui sont logeez en ceste haye.
ellez te conseillassent,
Et te mettront en bonne voye»²⁷.

²⁶ M.E. Simon-Walckenaer, *La confession dans le théâtre à la fin du Moyen Âge*, p. 304 (che cita W. Helmich, *Moralités françaises...*, Genève 1980: riproduzione dell'edizione Vérard (tra 1494 e 1499). A proposito della *Moralité de l'Homme pécheur*: in *Dictionnaire des lettres françaises*, p. 1026; un'opera di 22.000 versi con 62 personaggi che può misurarsi con i grandi misteri religiosi dello stesso periodo"; l'*Homme pécheur* (l'uomo peccatore) rappresenta l'umanità e il suo percorso sulla terra: un inizio buono, poi la caduta morale e, infine, il saluto finale, grazie alla misericordia divina.

²⁷ M.E. Simon-Walckenaer, *La confession dans le théâtre à la fin du Moyen Âge*, p. 270 e pp. 268-276: *Satisfaction et Pénitence*. A proposito della *Moralité de Bien Avisé et Mal Avisé*, che non ha ancora ricevuto un'edizione scientifica, citata anche dall'edizione del secolo 16, Vérard s.d.: in *Dictionnaire des lettres françaises*, pp. 1025-

Orbene questo discorso non è un caso unico: fa eco a quello che Guillaume de Digulleville, nel *Pellegrinaggio dell'anima*, attribuisce all'angelo custode. Costui spiega la ragione dei castighi osservati nei diversi luoghi dell'aldilà, e in particolare la necessità di subire le pene del Purgatorio.

«Bien scai qu'a confesser te vi
Et quë ouy, quanquedëis.
Mestier t'a este, car ravis
Eusses este de Sathanas
Et gecte en enfer la bas.
Mes apres la confession
Faut faire satisfaction,
Laquelle pas tu ne fëis [...]»²⁸
Moult est grief chose de pechie
Qui devant la mort n'est purgie»²⁹.

Se la confessione fa evitare la dannazione eterna, non può tuttavia cancellare il mancato adempimento delle pene di soddisfazione.

1026: 8000 versi e 59 personaggi, L'opera anteriore al 1439 (prima rappresentazione attestata) racconta due vite opposte, questa di *Mal Avisé* che segue la cattiva strada, diretta all'inferno e quella di *Bien Avisé* che prende invece la strada della salvezza, quella della penitenza, al momento della morte sostenute dall'allegoria di *Bonne Fin*.

²⁸Guillaume de Digulleville, *Le Pèlerinage de l'âme*, vv. 3874-3881.

²⁹*Ibid.*, vv. 4019-4020.

«Après la confession vient satisfaccion, c'est l'amende que l'en doit fereselonc l'arbitre et le conseil dou confesseur, qui doit jugier l'amende du mesfet, ou en jeunes ou en aumosnes ou en orisons ou en autres choses, selonc ce que li pechiez requiert. Et li malades doit volentiers obéir au fisicien pour avoir santé, et li bons fiuz volentiers fere le commandement son père espirituel pour le preu [profit] de s'ame»³⁰.

Per i confessori, è manifestamente il momento di immettere i loro penitenti sulla via della misericordia, imponendo loro a tal fine la pratica penitenziale di certe opere.

Alcune liste di opere di misericordia non si limitano all'applicazione *ad litteram* del testo evangelico: attingono nel contesto delle pratiche sociali dell'epoca, circostanze adatte per mostrarsi misericordiosi. Due tra loro sembrano essere state molto frequenti: una è la cancellazione del debito e il rifiuto dell'usura. Frère Laurent la introduce nelle opere corporali, fondendo nella sua lista le due più prossime, cioè dare da mangiare e dare da bere.

«La tierce branche [il use de la métaphore de l'arbre de la miséricorde] est prester es povres a leur besoing et leur pardonner la dete quand il ne puent rendre, car ce n'est pas seulement aumosne de doner, mes c'est grant aumosne de prester senz usure et senz mauvese entencion, mes purement pour Dieu»³¹.

Questo induce anche i confessori o i giudici ecclesiastici a imporre la restituzione dei beni male acquisti, o, in man-

³⁰*La Somme le roi par Frère Laurent*, cap. 56, nn. 368-371, p. 293.

³¹*Ibid.*, cap. 57, nn. 300-301, p. 315.

canza, il risarcimento della persona lesa³². Ciò spiega anche l'esclusione degli usurai dalle confraternite.

L'altra situazione, che ha ispirato ai pastori un discorso sulla messa in pratica della misericordia, è la riconciliazione tra i "fratelli", in modo da attuare la pace nella vita sociale. Negli statuti di numerose confraternite, si trova una disposizione che ordina ai fratelli che sono in conflitto di accettare tentativi di riconciliazione, tramite i responsabili della compagnia, prima di iniziare un'azione giudiziale³³.

Così facendo, i confratelli non fanno che essere introdotti in pratiche di giustizia in materia di procedura penale, ove si tende più a patteggiare che ad indagare e a stabilire un giudizio in verità³⁴. A questo proposito, un ultimo punto di vista, che invita a esprimere con garbo questo giudizio, deve essere considerato: quello di un recente studio sulle indagini di Luigi il Santo: nell'intervento del sovrano, vede insieme sia un atto politico che la volontà di rendere giustizia alla richiesta di restituzione dei beni male acquisti, così da operare

³² Cfr. M. Dejoux, *Les enquêtes de Saint Louis: gouverner et sauver son âme*, Paris 2014, p. 355, nn. 1 et 3 dove si trova l'indicazione della prossima pubblicazione degli atti del convegno: *Biens mal acquis. La restitution des usures*, sotto la direzione di J.L. Gaulin e G. Todeschini.

³³ Cfr. C. Vincent, *Les confréries dans le royaume de France, XIII^e-XV^e siècle*, Paris 1994, pp. 130-145.

³⁴ Cfr. C. Gauvard, *De grace especial. Crime, État et Société en France à la fin du Moyen Âge* e Idem, *Violence et ordre public au Moyen Âge*; J.-M. Carbasse, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, Paris 2000.

la propria salvezza e quella del regno³⁵. A quest'esempio particolarmente dimostrativo ma di carattere eccezionale, aggiungerei volentieri la comprensione in questo senso di certe liberalità effettuate presso le chiese da eretici pentiti o dal potente che avverte la necessità di rimediare alle loro colpe attraverso l'esercizio della misericordia.

Dalla misericordia alla grazia di Dio

Non si può concludere questa trattazione sulla misericordia nella letteratura pastorale senza descrivere come questa abbia conosciuto un ultimo spostamento. Dietro l'invito insistente, rivolto ai fedeli affinché si mostrino misericordiosi ad immagine di Dio, come pure zelanti nella pratica delle altre virtù, si profila il timore di risultare indegni della salvezza. Nessuno stato di vita sfugge ad una tale inquietudine: Guillaume di Digulleville intende mettere in guardia i suoi fratelli sul prezzo da pagare nell'aldilà per le loro mancanze alla regola monastica; i *Miracoli di santa Genoveffa* mettono in scena una monaca il cui stile di vita non le garantisce il perdono della colpa che ella ha commessa. L'arringa di san Benedetto in favore dell'anima di Guillaume, in *Le Pèlerinage de l'âme*, non è sufficiente per portare in equilibrio sulla bilancia tra il piatto delle buone opere e quello delle colpe. *Misericordia* deve allora chiamare un'altra delle sue sorelle, che le è molto prossima, *Grazia di Dio*, di maggior peso. In molti casi, si deve ricorrere a quest'ultima istanza per non indurre il peccatore alla disperazione. Ciò si

³⁵ M. Dejou, *Les enquêtes de Saint Louis. Gouverner et sauver son âme*, Paris 2014.

verifica nel caso del miracolo di santa Genoveffa che mette in scena una madre sconsolata dalla morte accidentale (voluta dai demoni) del suo bambino non battezzato³⁶. Satana ha diritto di rivendicare l'anima del piccolo, che, sebbene non sia ancora un peccatore, non potrà ottenere la visione di Dio, non avendo ricevuto il battesimo. Su implorazione di diversi intercessori, la madre, santa Genoveffa e la Vergine, Cristo decide di usare la sua grazia inviando i tre arcangeli Raffaele, Gabriele e Michele, che strappano letteralmente l'anima dalle mani dei demoni; per l'autore un'occasione propizia per alcune scene burlesche. In questo caso, la misericordia che ha indotto la corte celeste a impietosirsi sulla sorte della madre e del bambino può essere esercitata solo grazie alla decisione presa da Cristo, nella sua sovranità, a dispetto dell'applicazione rigorosa del diritto, il «rigore di giustizia». La metafora era tanto più eloquente per l'auditorio, considerato che, proprio nella stessa epoca, il re inizia a far uso della sua «grace especial» per ritrattare le condanne pronunciate dai tribunali, facendo così trionfare non tanto la misericordia, ma la sua sovrana maestà. La maestà del sovrano terrestre deve ancora essere affermata, ma non quella del sovrano celeste. Occorre rilevare che l'autore dell'opera sviluppa esplicitamente questo parallelo con le usanze reali, una novità che provoca certe proteste: il modello divino è qui funzionale a quello del principe.

³⁶ «Cyapres est comment i enfant noiez fut resuscitez par les prieres madame Sainte Genevieve», *Les "Miracles de sainte Geneviève"*, vv. 1529-1862.

San Gabriele (in replica a Satana che protesta contro la volontà dell'arcangelo di strappare il bambino dalle sue "prigioni"):

«Entens bonne similitude.
Aussy com prince temporel
Grace fait a mort temporele
Aussy peut le perpetuel
En cas de mort perpetüele»³⁷.

Il diavolo risponde che se la morte è perpetua, non può essere interrotta.

Ma se uno continua con quest'idea, nasce la questione: chi può sperare di beneficiare della grazia di Dio? Sulla terra, il re si mostra avaro del suo diritto di grazia: il re dei Cieli si comporterà allo stesso modo? In quest'idea si può cogliere senza dubbio l'insaziabile ricerca delle grazie, sotto forma di preghiere d'intercessione e d'indulgenze, praticate dai fedeli fino alla fine del Medioevo. Si implorano queste grazie rivolgendosi ai santi con delle preghiere³⁸. Ci si affida anche ai propri fratelli, parenti, parrocchiani, confratelli, chierici e religiosi che non smettono di pregare o di fare pregare gli uni

³⁷ *Ibid.*, vv. 1770-1774.

³⁸ Preghiere sono inserite nei racconti dei *Miracles de sainte Geneviève*, per aiutare i fedeli a formulare le loro domande; P. Rézeau, *Les Prières aux saints en français à la fin du Moyen Âge*, Genève 1982-1983; P. Rézeau, *Les Prières aux saints en français à la fin du Moyen Âge*, Genève 1982-1983.

per gli altri³⁹. Più concretamente, queste grazie si ottengono anche dopo atti di devozione compiuti in aggiunta agli obblighi parrocchiali, nei numerosi santuari allora molto frequentati. Un pellegrinaggio, sebbene sia breve, un'elemosina a favore di un'opera della chiesa, una visita fatta a dei prigionieri o dei malati permettono di ottenere delle indulgenze. Nel 1300, inoltre, il viaggio a Roma permette di accedere all'indulgenza plenaria⁴⁰. Quest'iniziativa, indipendentemente che sia venuta dal Papato o dai fedeli, ebbe un tal successo da indurre molto presto ad accorciare la periodicità dei giubilei, dapprima ogni 50 anni, poi ogni 25 (con un tentativo di scendere a 33, durante il Grande Scisma) accordando tale prerogativa anche ad altri luoghi, eretti per qualche tempo a *alter Roma*⁴¹.

La pastorale medievale non avrebbe dunque usato solo il registro della paura e della repressione. Per meglio qualificarla e comprenderne gli stimoli profondi, sarebbe opportu-

³⁹Cfr. *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne: autour d'une pratique sociale*, a cura di J.M. Moeglin, Genève 2004.

⁴⁰ Cfr. *I giubilei nella storia della chiesa*, Roma-Città del Vaticano 2001; *Promissory notes on the treasury of merits: indulgences in late medieval Europe*, a cura di R.N. Swanson, Leiden-Boston 2006; R.N. Swanson, *Indulgences in Late Medieval England*, Cambridge 2007; *Die Ablasskampagnen des Spätmittelalters, Martin Luther und der Ablassstreit 1517/Campagne legate alle indulgenze nel tardo medioevo, Martin Lutero e il dibattito del 1517*, Deutsches Historisches Institut in Rom, 8-10 juin 2015 (per il programma in dettaglio vedasi il sito del Deutsches Historisches Institut in Rom).

⁴¹ Cfr. *Cathédrale et pèlerinage*, a cura di J. Pycke e C. Vincent, Louvain 2010.

no ricorrere alla nozione di responsabilità individuale, che si manifesta, da parte dei pastori, con una pressante chiamata alla conversione. Grazie alle opere di volgarizzazione il fedele può continuamente misurare la differenza tra la sua condotta e la norma cristiana e provare a rimediare alle proprie mancanze, consentendo interiormente e nella misura delle sue forze. La *miserecordia* ha dunque un grande ruolo: modo di agire del divino, essa è sollecitata dal fedele per sé stesso e i suoi. Ma la misericordia divina costituisce anche un modello, verso il quale il fedele deve tendere nel suo comportamento. Infatti, se, nell'avventura della salvezza, alla fine è *Misericordia* ad aver maggior peso che *Giustizia*, ciò è per la collaborazione del fedele: egli a sua volta, opera misericordia ai suoi fratelli per poi, *in fine* (nel dubbio che non lo faccia abbastanza), riconoscersi peccatore. In questo modo, i nostri fratelli del Medioevo aggiungono alla coppia *Giustizia* e *Misericordia* una terza allegoria, quella di *Grazia di Dio*, che la pastorale ha cercato di rendere più concreta con le indulgenze, giubilari o in altre forme.

3. Misericordia e riconciliazione nelle trasformazioni della società

VII. «E lo stesso Signore mi condusse in mezzo a loro, e feci misericordia con loro». Le comunità dei lebbrosi nelle città italiane basso-medievali

di *Maria Clara Rossi*

«Il Signore così diede a me, fratello Francesco, di iniziare a fare penitenza, poiché, essendo nei peccati, troppo mi sembrava amaro vedere i lebbrosi. E lo stesso Signore mi condusse in mezzo a loro, e feci misericordia con loro. E allontanandomi da loro, ciò che mi sembrava amaro mi si trasformò in dolcezza d'animo e di corpo» (dal *Testamento* di Francesco di Assisi)¹.

¹ «Dominus ita dedit michi fratri Francisco incipere faciendi penitentiam. Quia cum essem in peccatis nimis michi videbatur amarum videre leprosos. Et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, il quod videbatur michi amarum, conversum fuit in dulcedinem animi et corporis»; la citazione del testamento, scritto qualche tempo prima della morte, presumibilmente nella tarda estate o nel primissimo autunno del 1226, è tratta da Francesco d'Assisi, *Scritti. Testo latino e traduzione italiana*, Padova 2002, p. 422. Il testo è tradotto e commentato da Grado G. Merlo, pp. 429-439.

Ho scelto di analizzare storicamente il tema della misericordia – precipuo oggetto di questo volume² – declinandolo nel contesto italiano basso-medievale e precisamente nelle comunità di lebbrosi costituitesi nelle città della penisola fra XII e XIV secolo. In considerazione di tale scelta non potevo non partire dalla citazione del *Testamento* di Francesco d'Assisi, all'interno del quale l'incontro e la permanenza tra i lebbrosi (*feci misericordiam cum illis*) rinvia direttamente ed esclusivamente a quell'*ipse Dominus* che conduce Francesco in una situazione – in mezzo ai lebbrosi – apparsagli fino a qualche tempo prima impensabile e impossibile³. Impensabile e impossibile perché? Poiché era nei peccati (*quia essem in peccatis*) e di conseguenza gli sembrava troppo amaro vedere i lebbrosi (*nimis mihi videbatur amarum videre leprosos*). Allontanandosene, Francesco avverte che ciò che prima gli appariva amaro si è convertito in dolcezza dell'animo e del corpo (*recedente me ab ipsis, id quod videbatur amarum, conversum fuit in dulcedinem animi et corporis*).

² Il contributo che viene qui pubblicato riprende, con qualche lieve modifica, la relazione presentata nel corso del convegno internazionale *Misericordia, Riconciliazione, Società. Storia del Cristianesimo e studi storico-religiosi: percorsi e approfondimenti*, svoltosi presso la Pontificia Università lateranense, Roma, 16-17 marzo 2016, con il patrocinio del Vicariatus Urbis-Ufficio per la pastorale universitaria e della Consulta Universitaria per la Storia del cristianesimo e delle chiese.

³ Il concetto è ribadito con grande efficacia da P. Maranesi, *Facere misericordiam. La conversione di Francesco secondo il Testamento*, in *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana*, n.s. 69 (2003), pp. 91-125.

Sono parole notissime e continuamente oggetto di analisi, di esegesi, di interpretazioni storiche e soprattutto di letture attualizzanti, effettuate anche in tempi a noi molto vicini con lo scopo di offrire un senso a nuovi percorsi esistenziali. Non è tuttavia su queste ultime che ci soffermeremo, bensì sul binomio misericordia/lebbrosi come “generatore di storia”.

Il binomio misericordia/lebbrosi non è riconducibile al solo *Testamento* di Francesco. Risalendo nel tempo di qualche decennio, precisamente alla seconda metà del XII secolo, possiamo annoverare fra gli autori che vi fecero riferimento il teologo Pietro Cantore, che nella sua opera *Verbum Abridiatum* non poco spazio dedica alla illustrazione delle opere di misericordia, trasmessa agli uomini attraverso il sacrificio di Cristo⁴. Nella parte dedicata all'ospitalità dello straniero – *De hospitalitatis gratia* –, la lebbra è connessa con la misericordia mediante la rielaborazione di un celebre episodio, contenuto in un'omelia di Gregorio Magno al Vangelo di Luca. Vi si racconta la vicenda del monaco Martirio, il quale, avendo incontrato lungo la strada un lebbroso con le membra deturpate dalla malattia, stese a terra il mantello che aveva addosso, vi avvolse il malato e se lo portò sulle spalle fino alla porta del monastero, ove l'uomo, che «sembrava lebbroso», abbandonò le sembianze umane e assunse quelle

⁴ Si veda, da ultimo, il saggio di M. Wehrli-Johns, *Petrus Cantor und die Leprosen: Bibelexegese im Zeichen von Kirchenkritik und Buße*, in *Malsani. Lebbra e lebbrosi nel medioevo*, a cura di G. De Sandre Gasparini e M.C. Rossi, Caselle di Sommacampagna-Verona 2012, pp. 9-24 (in *Quaderni di storia religiosa*, XIX).

con cui suole essere riconosciuto dagli uomini, il Redentore, e poi volò in cielo sotto gli occhi di Martirio, dicendogli: «Martirio tu non hai avuto vergogna di me sulla terra e io non mi vergognerò di te nei cieli». Nel *Verbum adbreuiatum* la storia si modifica attraverso l'apporto di alcune varianti, diventando quella di un padre di famiglia che, dopo aver accolto nella sua casa un lebbroso e averlo posto a riposare nel suo stesso letto, avvertì subitaneamente che, ricevendo il malato, aveva in realtà ospitato Dio stesso⁵. Il significato dei due racconti non muta e Pietro Cantore, pur con le modifiche che abbiamo evidenziato, mette in luce l'endiadi misericordia/lebbrosi mediante un *topos* antico, quello del *Christus quasi leprosus*, che prende avvio dal ritratto messianico dell'"uomo dei dolori", descritto in un notissimo passo di Isaia (53, 4-5). Nelle fonti agiografiche esso subisce numerose trasformazioni, tuttavia in ciascuna variante, lo ha sottolineato acutamente Giuseppina De Sandre :

«È sempre affermata l'accoglienza di contro all'esclusione. E l'accolto si rivela ovviamente il Cristo, secondo un modello, che, come si sa, vale per una categoria di *pauperes* più generale, ma trova la sua espressione maggiore in chi è privato dei connotati più propriamente umani nella dissoluzione delle membra»⁶.

⁵ «*Quidam paterfamilias leprosum recepit ospite, quem in lecto suo posuit, audivitque a Domino, se Dominum in leproso recepisse*»: *Petri Cantoris Parisiensis, Verbum adbreuiatum. Textus conflatus*, a cura di M. Boutry, Turnhout 2004, p. 748 (in *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, CXCVI).

⁶ G. De Sandre Gasparini, *Lebbrosi e lebbrosari tra misericordia e assistenza nei secoli XII e XIII*, in *La conversione alla povertà*

Anche in ambito femminile l'archetipo del Cristo lebbroso ospitato nella propria casa e addirittura nel proprio letto, viene assunto e interpretato in modo peculiare, come attesta il *corpus* agiografico sviluppatosi intorno alla figura di Elisabetta di Turingia, la nobile principessa ungherese, distintasi per tutta la vita nell'assistenza ai poveri e agli ammalati. All'interno della *Vita* della santa, composta al termine del Duecento da Teodorico di Apolda, si registra infatti un episodio che la vede protagonista dell'accoglienza di un lebbroso:

«Allora l'innamorata dell'umiltà e cultrice della misericordia, Elisabetta, adagiò sul letto del principe un lebbroso lavato nel suo bagno. Avendo scoperto ciò la suocera prese la mano di suo figlio e lo condusse presso il suo letto dicendo: "Renditi conto ora che Elisabetta suole contagiare il tuo materasso con questi [lebbrosi]". Allora il Signore aprì gli occhi interiori del devoto principe ed egli vide il crocefisso adagiato sul proprio letto. Confortato da tale visione, il pio principe pregò la sua santa sposa di adagiare spesso simili lebbrosi sul suo letto. Comprese infatti che Cristo signore è presente e cresce nelle sue membra inferme»⁷.

nell'Italia dei secoli XII-XIV. Atti del XXVII convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 1990, Spoleto 1991, pp. 242-243.

⁷ Il passo viene qui riproposto nella traduzione che ne ha dato L. Temperini, *Santa Elisabetta d'Ungheria nelle fonti storiche del Duecento*, Padova 2008, pp. 587-588. Si veda il commento dell'episodio e una bibliografia essenziale sulla santa in D. Solvi, *I santi lebbrosi. Perfezione cristiana e malattia nella agiografia del Duecento*, Milano 2014, pp. 35-39 (saggio già pubblicato nel volume *Malsani. Lebbra e lebbrosi nel medioevo*, cit., pp. 39-72).

Gli esempi in questa direzione potrebbero continuare, ma in questa sede, lo si è detto poco sopra, interessa il binomio lebbra/misericordia come ‘motore di storia’. Infatti la *misericordia* con i malati e in particolare con i lebbrosi, oltre a essere un tratto identitario e un elemento significativo della biografia di Francesco e di altri personaggi – si pensi per esempio a Maria di Oignies, a Juette di Huy e ancora a Giuliana di Mont Cornillon⁸ – segnò il percorso esistenziale di una moltitudine di uomini e donne fra i secoli XII e XIII, i quali, talvolta temporaneamente, talvolta per tutta la vita, interpretarono cristianamente l’attenzione per il povero e per il malato in modo “innovativo”, ovvero di ripresa dell’originario per la creazione e la sperimentazione di qualcosa di nuovo: l’attenzione per il malato in quest’ottica «non [...] si configurò entro i confini strettamente assistenziali, ma ebbe un’anima religiosa», ben compresa anche da chi, pur illuminato da una sensibilità nuova, pur toccato da una ammirazione profonda verso chi interpretava in questo modo l’attenzione per i malati, non trovò il coraggio di dedicarvisi in prima persona. Tale rapporto di ambigua attrazione/ripulsa sembra caratterizzare anche la narrazione di grande efficacia rappresentativa effettuata da Jacques da Vitry (ricordiamo *en passant* che Jacques da Vitry aveva studiato con Pietro Cantore) negli anni Venti del XIII secolo all’interno della sua *Historia occidentalis*. Il vescovo, colpito nell’intimo dall’esperienza di quanti «*tam viri quam mulieres*» vivevano «*in domibus leprosorum vel hospitalibus [...]* se-

⁸ Sulla relazione di tali donne con i lebbrosi si rinvia ancora a Solvi, *I santi lebbrosi*, cit., pp. 41-56.

culo renunciantes et regular iter», si lasciò andare alla constatazione che queste persone, facendo violenza anche a se stesse, sostenevano una così grande ripugnanza per il puzzo del sudiciume e per la putrefazione degli ammalati che nessun altro genere di penitenza poteva essere lontanamente paragonabile a questa forma di martirio, prezioso al cospetto di Dio. Questa sporcizia puzzolente, aggiunse poi il nostro autore, il Signore l'avrebbe trasformata in pietre preziose e al posto del cattivo odore essa avrebbe emanato un profumo soave⁹. Se l'illustre prelado transalpino esplicitò tutta la sua difficoltà psicologica di fronte all'idea di trascorrere la vita insieme all'umanità malata, piagata ed emarginata, in molte città dell'epoca la malattia della lebbra creò invece singolari forme di aggregazione.

Il recente numero dei *Quaderni di storia religiosa*, intitolato *Malsani. Lebbra e lebbrosi nel medioevo*, nato con l'idea di approfondire la vita religiosa nei lebbrosari, presenta una serie di contributi riguardanti le numerose case per lebbrosi sorte nelle città italiane fra il XII e il XIII secolo: a Bergamo, Milano, Verona, Venezia, Mantova, Pavia, Piacenza, Genova, Borgo Sansepolcro, e per l'Italia centrale, in particolare l'Umbria e le Marche, Assisi, Perugia, Foligno, Gubbio, Todi,

⁹ Cfr. J.F. Hinnebush, *The historia occidentalis of Jacques de Vitry. A critical edition*, Fribourg-Switzerland 1972, pp. 147-148. L'ultima espressione rievoca, seppur richiamandosi a un senso diverso – l'olfatto anziché il gusto –, quanto dice Francesco d'Assisi nel suo *Testamentum* a proposito del *facere misericordiam* con i lebbrosi: *Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur michi amarum, conversum fuit michi in dulcedimen animi et corporis* (Francesco d'Assisi, *Scritti*, p. 432).

Trevi, San Lazzaro di Valloncello, Camerino, San Severino Marche. In una di queste città, Verona, un testatore di rilievo sociale non indifferente, Lafranchino detto Valvassore, nelle sue ultime volontà redatte il 30 marzo 1204, destinò 10 lire di denari veronesi alle sette case dei “malsani” (*septem domus malsano rum*) – così erano denominati i lebbrosi – dislocate nell'immediato circuito urbano a ridosso delle mura¹⁰. Volendo immaginare l'origine, la forma e l'organizzazione di queste *domus* dobbiamo pensare a iniziative spontanee di singole persone o di gruppi assai ristretti che accudivano, condividendone la quotidianità, i malati di lebbra. Una di queste esperienze, portate alla luce da Giuseppina De Sandre, fu ispirata, come molte altre, da una donna, una certa Garscenda, la cui vicenda non ha mancato di colpire gli storici che ne siano venuti a conoscenza; ben tre relatori partecipanti al convegno dedicato al tema *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV* ne enfatizzarono il ruolo, suggerendola come emblema di quella «metamorfosi della carità» che attraversò i secoli XII e XIII: una carità che apparve non più come una semplice beneficenza verso i sofferenti bensì come un atto di fraternità umana e di condivisione, compiuto per amore di Dio¹¹. La documentazione veronese

¹⁰ Si veda il testo del documento nel *corpus* documentario *Le carte dei lebbrosi di Verona tra XII e XIII secolo*, a cura di A. Rossi Saccomani, Introduzione di G. De Sandre Gasparini, Padova 1989, pp. 76-78 (Fonti per la storia della Terraferma veneta, 4). Il testatore destina fra i vari lasciti 10 lire a ciascuna delle sette case dei *malsani*, eccetto la casa dei *malsani* di Santa Croce a cui lascia una casa con terra situata in porta San Zeno.

¹¹ Oltre a De Sandre Gasparini nel suo *Lebbrosi e lebbrosari tra misericordia e assistenza*, cit., pp. 257-259, ne parlano anche A. Ri-

ha portato alla luce il fenomeno della convivenza tra una benefattrice, Garscenda appunto, e il “suo” lebbroso, di nome Plano, per il quale la donna aveva fatto costruire *amore Dei* una modesta abitazione, situata in una località vicino al fiume Adige. Lì i due avevano abitato per un po’ finché non erano stati raggiunti dal genero di lei e da altri lebbrosi, dando vita a una piccola comunità mista comprendente sani e malati, assistita da un prete che si recava di frequente a visitare la *domus* insieme a un giovane *scolarolus* dal futuro segnato come sacerdote.

Non è difficile pensare, seppur sulla base delle esili testimonianze che sono giunte fino a noi, che la singolare compagine umana cresciuta intorno a Plano e alla sua malattia – la lebbra – potesse essere uno dei molti esempi di piccole aggregazioni amicali e parentali, composte da sani e da malati, uomini e donne, che si svilupparono a ridosso o anche all’interno dei nuclei urbani fra il XII e il XIII secolo, in uno scenario sociale sempre più dinamico e affollato, vivacemente percorso da fermenti religiosi, in grado di modificare in modo sostanziale l’idea della carità: da *liberalitas erga pauperes* a *conversatio inter pauperes*¹². Su tali esperienze agiopro-

gon, *I testamenti come atti di religiosità pauperistica* e G.G. Merlo, *La conversione alla povertà nell’Italia dei secoli XII-XIV*, cit., che fa riferimento alla «variopinta fluidità» della situazione veronese alle pp. 16-17.

¹² Il passaggio, ripreso anche da De Sandre Gasparini, *Lebbrosi e lebbrosari*, cit., p. 259, nota 165, è stato messo in risalto da P.A. Sigal, *Pauvreté et charité aux XI^e et XII^e siècles d’après quelques textes hagiographiques*, in *Études sur l’histoire de la pauvreté (Moyen Age – XVI^e siècle)*, a cura di M. Mollat, Paris 1974, p. 156.

no contestualmente, in modi e tempi che vanno individuati e studiati nei singoli contesti locali, la progettualità degli uomini di Chiesa, i vescovi soprattutto, e quella dei governi cittadini, orientati gli uni a irreggimentare il fluire spontaneo delle iniziative di stampo religioso, all'interno delle quali le *fraternitates* dei lebbrosi rappresentavano qualcosa di poco governabile, gli altri a regolare l'intero sistema assistenziale per ragioni di carattere urbanistico, sociale e medico¹³.

Molto ancora resta da fare per lo studio di queste singolari realtà che furono i lebbrosari. C'è stato un momento, collocabile lungo tutto l'arco degli anni Ottanta del secolo scorso, in cui l'interesse verso queste esperienze religioso-assistenziali e verso lo studio dei lebbrosari ha dato avvio a un filone rilevante della storiografia italiana, in grado di produrre ricerche esemplari, riguardanti soprattutto il Veneto e la Lombardia e, di riflesso, anche altre realtà. Ma quella stagione feconda ha rallentato la sua vitalità. Diversamente, in Francia, per portare l'esempio di maggior peso, l'indagine sui lebbrosari è continuata ininterrottamente dagli anni Ot-

¹³ Sull'azione condotta da vescovi e governi cittadini nei confronti dei lebbrosari si vedano i saggi di G.M. Varanini e di G. De Sandre Gasparini, *Gli ospedali dei «malsani» nella società veneta del XII-XIII secolo. Tra assistenza e disciplinamento urbano*, dedicati rispettivamente a *L'iniziativa pubblica e privata* (pp. 141-165) e *Organizzazione, uomini e società: due casi a confronto* (pp. 166-200), in *Città e servizi sociali nell'Italia dei secoli XII-XV*. Atti del dodicesimo Convegno Internazionale di studio (Pistoia, 9-12 ottobre 1987), Pistoia 1990.

tanta, con i lavori importanti di Françoise Bériac¹⁴, fino a quelli di François Olivier Touati, diventato un punto di riferimento per gli studi sulla lebbra medievale, per i censimenti dei lebbrosari e anche per l'edizione dei documenti – statuti e cartulari – prodotti dalle *léproseries* della Francia medievale¹⁵. La maggiore novità è rappresentata dal superamento degli stereotipi creatisi intorno alla figura del lebbroso e da un approccio interdisciplinare allo studio della lebbra e dei lebbrosari medievali, aperto ai contributi di archeologi, medici, antropologi, epidemiologi, paleopatologi, che hanno rinnovato il campo degli studi senza trascurare la tradizione dell'edizione dei documenti¹⁶. Sono approcci da cui si è costretti a segnalare, con non poco rammarico, l'assenza di studiosi italiani¹⁷, benché si debba altresì evidenziare che in

¹⁴ Cfr. F. Bériac, *Histoire des lépreux au Moyen Age*, Paris 1988. Id., *Des lépreux aux cagots. Recherches sur les sociétés marginales en Aquitaine médiévale*, Bordeaux 1990.

¹⁵ La bibliografia di François-Olivier Touati sulla lebbra è assai ampia; qui ci si deve accontentare di citare *Maladie et société au Moyen Age. La lépre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIV^e siècle*, Paris 1998 e *Archives de la lépre. Atlas des léproseries entre Loire et Marne au Moyen Age*, Paris 1996.

¹⁶ Si è costituita dalla fine degli anni Novanta una rete internazionale di studiosi e studiose denominata *Historia leprosororum*. International Network for the History of Leprosy, Lepers and leprosaria; in tale ambito sono state organizzate alcune tavole rotonde rispettivamente a Göttingen (1995), a Rouen (1998) e a Trier (2000).

¹⁷ Si veda, solo per fare un esempio, la particolareggiata rassegna storiografica sullo studio della lebbra nell'Europa occidentale e in

tutte le principali rassegne europee ed extraeuropee è presente l'edizione dei documenti di un lebbrosario italiano, ovvero *Le carte dei lebbrosi di Verona tra XII e XIII secolo*, edite nel 1989 da Annamaria Saccomani sotto la guida di Giuseppina De Sandre, che rimane a tutt'oggi la studiosa italiana di lebbrosari più nota del panorama italiano¹⁸.

Anche se ci muoviamo in altri contesti di lingua anglosassone¹⁹ e di lingua tedesca²⁰ possiamo ugualmente rileva-

Francia curata da B. Tabuteau, *Historical Research Developments on Leprosy in France and Western Europe*, in *The Medieval Hospital and Medical Practice*, ed. by B.S. Bowers, Ashgate 2007, pp. 41-56.

¹⁸ Si elencano qui di seguito i più importanti saggi della studiosa dedicati ai lebbrosi, saggi che saranno prossimamente riuniti in un unico volume e parzialmente rielaborati: *L'assistenza ai lebbrosi nel movimento religioso dei primi decenni del Duecento veronese: uomini e fatti*, in *Viridarium floridum. Studi di storia veneta offerti dagli allievi a Paolo Sambin*, a cura di M.C. Billanovich-G. Cracco-A. Rigon, Padova 1987, pp. 25-59 (studio poi riedito: in *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, a cura di G.G. Merlo, Torino 1987, pp. 85-121). *Organizzazione, uomini e società: due casi a confronto*, cit., pp. 166-200. *Lebbrosi e lebbrosari tra 'misericordia' e assistenza*, pp. 239-268. *In un lebbrosario medievale veronese: tracce di religione "vissuta"*, in *Una strana gioia di vivere. A Grado Giovanni Merlo*, a cura di M. Benedetti e M.L. Betri, Milano 2010, pp. 125-143.

¹⁹ Senza alcuna pretesa di esaustività nel panorama del mondo anglosassone, vale la pena di ricordare il volume di C. Rawcliffe, *Leprosy in Medieval England*, Woodbridge 2006, recensito entusiasticamente da B. Tabuteau, *La lèpre dans l'Angleterre médiévale. À propos d'un livre récent*, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, 87/2 (2009), pp. 365-418 e il contributo dello studioso americano

re un notevole fervore di studi, forse non equiparabile a quello francese, ma ugualmente orientato verso progetti di ampio respiro che vanno nella direzione di studio di singoli lebbrosari, di quadri di sintesi anche di ampio respiro cronologico e soprattutto di apertura verso altre discipline. Queste brevi note sono ben lontane dalla completezza, ma offrono un'idea dell'interesse costante della storiografia europea su questo tema, interesse che ha peraltro coinvolto anche aree come la Svizzera²¹, le Fiandre e i paesi scandinavi.

Come mai questa stanchezza della storiografia italiana? I motivi sono molteplici e va detto che non in tutti i contesti urbani che ho nominato poc'anzi esiste un panorama di fonti tale da invogliare una ricerca dedicata in modo specifico alla

L. Demaitre, *Leprosy in Premodern Medicine. A Malady of the Whole Body*, Baltimore 2007, che ha avuto un ruolo significativo nell'indagine sugli approcci medici a questa malattia nel medioevo.

²⁰ Anche in questo caso è necessario limitare la bibliografia ad alcuni contributi recenti, partendo dalla tesi dottorale di A. Schelberg, *Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft. Physische Idoneität und sozialer Status von Kranken im Spannungsfeld säkularer und christlicher Wirklichkeitsdeutungen*, in *Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen*, Göttingen 2000 (consultabile anche on line); Id., *The Myths of Medieval Leprosy. A Collection of Essays*, Göttingen 2006.

²¹ Cfr. P. Borradori, *Mourir au Monde. Les lépreux dans le Pays de Vaud (XIII^e-XVIII^e)*, Lausanne 1992. Se ne veda un lungo commento/recensione in G. De Sandre Gasparini, *Lebbrosari e lebbrosi in una regione svizzera (secoli XIII-XVII)*, in *Malsani*, cit., pp. 119-130.

realtà dei lebbrosari. Talvolta le fonti, frammentarie e caratterizzate da grande dispersione, non hanno consentito affondi specifici; ma in alcuni contesti, pur ricchi di documentazione, gli studi non sono ugualmente decollati, oppure si sono fermati ai secoli centrali del medioevo: emblematici appaiono, a tale proposito, il caso genovese, parzialmente studiato nonostante la presenza di un archivio abbondante²², e quello veronese, assai ben studiato per quanto riguarda il XII secolo e la prima metà del successivo, ma raramente affrontato, se non con brevi incursioni, per il tardo Duecento e per il Trecento (nonostante la ricchezza del patrimonio documentario). Infine non risulta, allo stato attuale delle ricerche, che sul suolo italiano siano stati avviati scavi archeologici in un lebbrosario medievale o si siano sviluppati studi di paleopatologia in grado di applicare allo studio della lebbra e dei lebbrosi “biomedical techniques”²³. È dunque probabile che lo stato della documentazione non sia stato il solo ostacolo (o motore) della ricerca, ma che vada altresì preso in considerazione il permanere nel contesto culturale italiano

²² Cfr. P. Massa Piergiovanni, *Una piccola comunità vicino al mare ai confini della città. Il lebbrosario genovese di Capo di Faro*, in *Malsani*, pp. 131-146.

²³ Si vedano, per esempio, i contributi raccolti in *Past and Present of Leprosy. Archaeological, Historical, palaeopathological and clinical approaches*, ed. by C.A. Roberts-M.E. Lewis-K. Manchester, Oxford 2002 (il volume raccoglie gli atti del terzo International Congress on the Evolution and Palaeoepidemiology of the Infectious Diseases, tenutosi in Inghilterra, a Bradford, nel 1999). Si veda, a proposito di questi approcci biomedici allo studio della lebbra, la sintetica rassegna di B. Tabuteau, *Historical Research Developments on Leprosy in France and Western Europe*, cit., pp. 49-50.

di talune forme di ‘precomprensione’ della realtà dei lebbrosi medievali, rappresentati secondo gli stereotipi persistenti dei relegati ai margini della società cristiana, individui ‘morti al mondo’, esclusi in maniera definitiva dal consesso dell’umanità e conseguentemente ... anche dalle ricerche storiche. Non c’è dubbio infatti che molti storici e storiche parlando della malattia e dei malati di lebbra abbiano utilizzato, e ancora utilizzino, definizioni o espressioni che afferiscono al campo semantico della marginalità, dell’esclusione, dell’isolamento, o più in generale dell’allontanamento, senza possibilità di ritorno, dalla società degli uomini e delle donne: l’espressione ‘morire al mondo’ è assai diffusa nella storiografia della lebbra e fa riferimento certamente alla condizione generale dei malati di lebbra, ma, in modo più specifico, ai rituali di ingresso, di cui è assai raro trovare testimonianza medievale (particolarmente in area italiana), e la cui più ampia diffusione, nei testi a stampa del XVI secolo, si intensifica contemporaneamente alla scomparsa della lebbra.

A fronte di tale immaginario, fatto di uomini e donne che varcavano la porta di luoghi dai quali erano destinati a non uscire mai più e che sancivano la loro morte civile, non può non stupire la presenza, o più esattamente l’onnipresenza di tali luoghi e della categoria dei lebbrosi nell’orizzonte religioso e sociale dei contemporanei. Le fonti agiografiche pullulano di personaggi, *exempla* e narrazioni che riguardano la lebbra²⁴ e numerosi predicatori medievali hanno dedicato i loro sermoni ai lebbrosi, come hanno ben dimostrato Nicole

²⁴ Molti esempi del protagonismo dei lebbrosi nelle fonti agiografiche in Solvi, *I santi lebbrosi*, cit.

Bériou e François-Olivier Touati²⁵, pubblicando i testi del vescovo di Pistoia Graziadio Berlinghieri, di Odo di Châteauroux, Giacomo da Vitry, Gilberto di Tournai e Umberto di Romans. Persino alcune fonti liturgiche – lo ha messo in evidenza di recente Giuliana Albini nel suo studio riguardante gli *Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et Ordines*, meglio conosciuto come *Beroldus* – nel descrivere i riti della Chiesa milanese durante la Settimana Santa, evidenziano un protagonismo accentuato dei lebbrosi²⁶, la cui frequentazione dello spazio urbano non solo avveniva alla luce del sole ma era prevista dallo svolgimento delle cerimonie liturgiche più intense della vita cristiana.

Anche gli statuti delle città medievali, grandi e piccole, sono ricchi di riferimenti ai lebbrosari e ai lebbrosi²⁷ e la lo-

²⁵ N. Bériou-F.O. Touati, *Voluntate Dei leprosus. Les lepreux entre conversione et exclusion au XII^{ème} et XIII^{ème} siècles*, Spoleto 1991. A. Horowski, *Malati e cura dei malati nei sermoni ad status di Gilberto di Tournai*, in *Archivum franciscanum historicum*, 107/1-2 (2014), pp. 9-23.

²⁶ G. Albini, *Comunità di lebbrosi in Italia settentrionale (secoli XI-XIII)*, in *Malsani*, cit., pp. 153-155.

²⁷ Un primo confronto fra gli statuti di sei città dell'Italia centro-settentrionale è stato presentato da P. Silanos, *Homo debilis in civitate. Infermità fisiche e mentali nello spettro della legislazione statutaria dei comuni cittadini italiani*, in *Deformità fisica e identità della persona tra medioevo ed età moderna*, a cura di G.M. Varanini, Firenze 2015, pp. 78-84. Attendono la pubblicazione due contributi della scrivente intitolati rispettivamente: *Tra esclusione e solidarietà: lebbrosi e lebbrosari in Italia nel medioevo*, Atti del convegno internazionale *Il medioevo degli esclusi e degli emarginati*.

ro indagine rivela che l'attenzione alle comunità dei lebbrosi non è affatto marginale nello sguardo e nelle politiche dei governi cittadini, i quali allontanano fisicamente tali malati dalla collettività ma non li escludono dalla politica assistenziale e non fanno mai venir meno un concreto interessamento agli istituti che li accolgono. Le limitazioni alla libertà di movimento dei lebbrosi aumentano progressivamente a partire dal pieno Duecento e vanno nella direzione di una segregazione dei malati di lebbra all'interno di un contesto religioso/ospedaliero. Colpisce, ad esempio, per il suo forte potenziale simbolico, la progressiva proibizione (fino alla sua scomparsa) di partecipare alle grandi questue della settimana santa; tale partecipazione, prevista da alcuni statuti duecenteschi²⁸, viene in seguito omessa o esplicitamente proibita.

Tra rifiuto e solidarietà, Ascoli Piceno 3-5 dicembre 2015 e Lebbra e disabilità nel medioevo, in *Alter-habilitas. Percezione della disabilità tra i popoli*, a cura di S. Carraro, in via di pubblicazione.

²⁸ Alcuni statuti duecenteschi prevedevano la possibilità per i lebbrosi di recarsi dentro le mura della città, per chiedere l'elemosina durante la settimana santa o nel corso delle maggiori festività cristiane. La normativa della città di Vercelli, redatta nel 1230, imponeva ai lebbrosi di restare in *suis domibus* e di non vagabondare *per civitatem se aliis immiscendo*, con l'eccezione significativa della domenica e del lunedì fino all'ora terza, della Settimana Santa e del giorno di Santo Stefano e, più in generale delle principali festività (Silanos, *Homo debilis in civitate*, pp. 80-81). Analoga "permissività" è espressa negli statuti duecenteschi della cittadina di Bassano, i cui reggitori autorizzano i lebbrosi a *ire per contratas petendo elemosinas*, ma proibiscono loro con fermezza di sedersi e di rimanere presso i vari luoghi della città (*Gli statuti del comune di Bassano dell'anno 1259 e dell'anno 1295*, a cura di G. Fasoli, Vene-

ta dagli statuti cittadini tre/quattrocenteschi. Il divieto di presenziare ai riti della Pasqua, cuore pulsante della liturgia cristiana, non deriva solamente dal concreto impegno dei governi cittadini a sussidio dei lebbrosi, iniziativa che renderebbe dunque pleonastica la questua, ma partecipa, assimilandola, a quella “mutazione dello sguardo” sui lebbrosi e i lebbrosari che si verifica già nel corso del XIII secolo: una mutazione che penalizza il *leprosus voluntate Dei* – personificazione di Cristo sulla terra e fra gli uomini – ed esalta invece sempre di più l’esercizio della carità e coloro che la esercitano, a detrimento di coloro che ne sono l’oggetto²⁹, realizzando pertanto uno spostamento dello sguardo sul primo elemento del binomio misericordia/lebbrosi, a svantaggio del secondo.

zia 1940, p. 58 e p. 358). Non emergono divieti alla circolazione dei lebbrosi neppure in altri testi statutari del XIII secolo, come quelli di Parma, Siena e Modena, questi ultimi ricordati anche dallo stesso Muratori per il fatto che concedevano l’ingresso in città durante il triduo pasquale e per tutta la Settimana Santa (L. Zdekauer, *Il Constituto del comune di Siena dell’anno 1262*, ed. anast. Bologna 1974, p. 51).

²⁹ Tutta la produzione di François-Olivier Touati, per fare l’esempio di maggior peso, va in questa direzione, a partire dal volume *Voluntate Dei leprosus*, curato insieme a Nicole Bériou, fino al suo fondamentale contributo – *Maladie et société* – in cui lo studioso rivede e commenta l’evoluzione e lo sviluppo la cosiddetta “leggenda nera” originatasi sulla lebbra e sui lebbrosi medievali. Lo ha fatto, in relazione, soprattutto alla storiografia inglese, anche la Rawcliffe, *Leprosy in Medieval England*, nel capitolo intitolato *Creating the medieval leper: some myths and misunderstandings*, cit., pp. 13-43.

Il quadro delle fonti che testimoniano il ruolo nient'affatto marginale dei lebbrosi nelle società basso-medievali non sarebbe completo se non si considerassero gli atti testamentari, all'interno dei quali, a partire dal XII secolo, e con evidenza maggiore in quello successivo, la comparsa dei *malsani* costituisce un dato costante: spia eloquente del fatto che se gli uomini e le donne affette dalla lebbra "muoiono" per il mondo, rimangono invece ben "vivi" nei pensieri e nell'orizzonte religioso dei loro contemporanei. Una ricerca condotta sugli atti di ultime volontà redatti a Verona tra la fine del secolo XII e soprattutto nel Duecento³⁰, ha infatti potuto accertare che la beneficenza dei testatori e delle testatrici della città dell'Adige privilegiò in modo costante i luoghi in cui vivevano i lebbrosi. Essi si configurarono dapprima come esperienze di "autogestione" e di "condizione" – esemplificati dalle numerose *domus* stanziati nei pressi delle mura cittadine e in modo peculiare dalla vicenda di Plano e Garscenda, di cui si è già parlato –; in seguito assunsero una dimensione maggiormente organizzata, evolvendo verso la forma dell'istituto preposto all'accoglienza dei malati. Infine, alla metà degli anni Venti del Duecento, si realizzò il confluire di tutti i *malsani* nell'unico lebbrosario cittadino di San Giacomo alla Tomba. L'analisi sui testamenti non ha evidenziato soluzioni di continuità durante tali fasi evolutive, mettendo in luce un flusso costante di risorse materiali e di uomini, sia verso la pluralità delle esperienze religioso-assistenziali, sia verso il lebbrosario di San Giacomo,

³⁰ M.C. Rossi, *Orientamenti religiosi nei testamenti veronesi del Duecento: tra conservazione e "novità"*, in *Religiones novae*, Verona 1995, pp. 107-147 (in *Quaderni di storia religiosa*, 2).

che rimase per tutta la metà del XIII secolo l'epicentro della pietà e della beneficenza dei *cives* veronesi e degli abitanti del contado. A determinare la decisione di beneficiare i malati di lebbra spesso fu la condivisione della malattia e della sofferenza: *iacens in lectulo*, oppure *cum patiebatur*, specificano non di rado i notai incaricati di redigere le ultime volontà di testatori e testatrici; tuttavia anche un rapporto meno diretto e coinvolgente con il morbo indusse uomini e donne a privilegiare le fondazioni ospedaliere o le esperienze caritative non istituzionalizzate, ampiamente diffuse nel panorama religioso cittadino basso medievale.

Qualora si nutra il desiderio di conoscere più da vicino il modo in cui si configurò il rapporto tra i fedeli del basso medioevo e coloro che vivevano nei lebbrosari si devono senz'altro individuare alcuni "casi concreti", facendoli emergere dal dettato testamentario e più precisamente da quello di una coppia di fedeli. Scegliere le ultime volontà di due coniugi offre altresì la possibilità di veder presentata nella quotidianità del vissuto, oltre alla loro dimensione di "socialità", anche le modalità in cui si poteva declinare il cristianesimo all'interno del matrimonio, tema sul quale le ricerche storiche ancora devono interrogarsi in modo approfondito. Si prendano dunque, come esempio, le ultime disposizioni di Bianca e Birincino del fu Lanfranchino Mesegale, marito e moglie, privi di prole ed esponenti di un ceto sociale mediamente benestante nella società scaligera del secondo Duecento. Essi dettano il loro testamento nello stesso giorno – il 10 agosto 1277 – all'interno del lebbrosario di San Giacomo alla Tomba: «*in loco Sancti Iacobi ad Tumbam qui est prope civitatem Verone, super ponticello fratrum suprascripte do-*

mus Sancti Iacobi qui est versus Athesim»³¹. Specificano, com'era consuetudine dell'atto testamentario, il loro stato di salute, dichiarandosi entrambi sani nella mente e nel corpo; quindi, dopo aver beneficiato le molte istituzioni religiose di recente fondazione caratterizzanti il volto religioso della città duecentesca – le *religiones novae*³² – i due coniugi destinano un cospicuo patrimonio di terre al lebbrosario di San Giacomo, riservandosene l'usufrutto in vita. L'intenzione è probabilmente quella di assicurarsi – accadeva anche all'interno di molte istituzioni monastiche e canonicali – la possibilità di trascorrere la vecchiaia all'interno di un contesto protetto, il *circuitus* del lebbrosario di San Giacomo alla Tomba, in grado di assicurare loro un'assistenza adeguata in

³¹ I testamenti di Bianca e Birincino, datati 10 agosto 1277, sono conservati presso l'Archivio di Stato di Verona, *Istituto Esposti*, busta 7, perg. 683 e perg. 684. Oltre al priore del lebbrosario di San Giacomo alla Tomba, sono presenti alla redazione dell'atto prete Belleto, arciprete della chiesa di Santo Stefano di Verona, prete Bonaventura della chiesa di San Benedetto, abitante a San Giacomo, alcuni *confratres et conversi* della *domus* di San Giacomo e altri testimoni.

³² I due coniugi effettuano una lunga serie di lasciti alle chiese degli ordini Mendicanti – a Santa Eufemia, *ubi commorantur Heremitani*, a San Fermo, *ubi commorantur fratres Minores*, a Santa Anastasia, *ubi commorantur fratres Predicatores* – e alla chiesa di San Gabriele sede di una comunità di *fratres* di cui è stato acclarato il legame con gli ordini “nuovi” degli Umiliati e dei Canonici di San Marco di Mantova; a ciascuno ospedale della città e ad alcuni gruppi di eremiti dislocati sul Monte Baldo, sopra al lago di Garda e nella località Peccana, fuori da Porta Vescovo nella zona a est della città.

vecchiaia e in malattia e soprattutto un'attività di preghiere in suffragio dell'anima dopo la morte³³. Tale pratica, ampiamente diffusa, è stata felicemente definita come uno scambio fecondo tra "materiale" e "immateriale", in cui «da una parte, si donano beni fondiari e immobiliari (secondo modalità economiche e giuridiche non univoche), e, dall'altra, si offrono in contraccambio, oltre che garanzie materiali di sopravvivenza terrena, servizi religiosi in funzione della salvezza ultraterrena»³⁴. Circa una decina di anni dopo, infatti, allorché redige un nuovo testamento, Birincino, rimasto solo in seguito alla morte della moglie, trascorre la sua esistenza nel lebbrosario di San Giacomo (*moratur ad Sanctum Iacobum*), all'interno del quale possiede una casa, contenente dei letti, biancheria e diverse suppellettili «*lectos, lintheamina [...] et alias massarias*»³⁵.

³³ Nel lebbrosario veronese sono documentati i casi di numerose altre persone che dimoravano entro l'area dell'ospedale, godendo di una posizione particolare, senza appartenere né alla categoria dei conversi né a quella dei malsani: è stata oggetto di studio l'esperienza di Isabella de Petola, che per diversi anni abitò nell'istituto di San Giacomo anche dopo la morte del marito: De Sandre Gasparini, *Organizzazione, uomini e società*, cit. pp. 184-185.

³⁴ Il fenomeno è stato analizzato da G.G. Merlo, *Uomini e donne in comunità 'estese'. Indagini su realtà piemontesi tra XII e XIII secolo*, in *Uomini e donne in comunità*, Verona 1994, p. 9 (*Quaderni di storia religiosa*, 1).

³⁵ Il secondo testamento di Birincino (Archivio di Stato di Verona, *Istituto Esposti*, busta 8, perg. 828) è datato 4 novembre 1286. A differenza del primo testamento, contenente la dichiarazione di

La decisione di Bianca e Birincino non sorprende, giacché numerose furono nei secoli centrali del medioevo le coppie di coniugi che attivarono forme analoghe di “dedizione” presso enti monastici, canonicali o assistenziali; va tuttavia ribadito, alla luce del ragionamento che si va facendo sulla necessità di scardinare taluni persistenti stereotipi relativi all’esclusione dei lebbrosi dal consesso sociale, che la loro scelta di vita, effettuata in condizioni di buona salute e di piena consapevolezza, prevedeva l’ingresso in un lebbrosario e, di conseguenza, relazioni o forme imprecisate di collaborazione/condivisione con i *fratres* che gestivano l’istituto e con gli *infirmi, malesani et leprosi* (sono termini utilizzati nel testamento veronese) che vi erano accolti.

Proseguendo l’indagine sulla documentazione va detto ancora che le testimonianze prodotte all’interno degli stessi lebbrosari contribuiscono a fornire informazioni di rilievo non soltanto sulla vita che vi si conduceva, ma anche sui legami con l’esterno. Oltre agli statuti dei singoli istituti³⁶, si

sana mente et corpore, il documento del 1286 non specifica la condizione di salute del corpo, rendendo verosimile l’ipotesi che Birincino fosse malato. In questo nuovo atto si confermano i lasciti agli ordini Mendicanti e alla chiesa di San Gabriele, il cui priore, frate Montenaro, viene designato fedecommissario ed esecutore delle disposizioni, insieme al guardiano dei frati Minori di Verona.

³⁶ Lo studio degli statuti dei lebbrosari è ancora fortemente debitore della raccolta di L. Le Grand, *Statuts d’Hotels-Dieu et de léproseries*, Paris 1921, benché le edizioni siano comunque avanzate anche in Italia. In questa sede si citeranno solamente, a titolo esemplificativo, quelli del lebbrosario di Trento, pubblicati da De

devono prendere in considerazione diverse tipologie documentarie notarili: contratti di vendita, di locazione, acquisti di terre, di edifici, di derrate alimentari e di bestiame, e soprattutto atti di natura processuale, comprensivi di lunghe ed eloquenti testimonianze, i cui protagonisti non di rado erano uomini e donne che avevano contratto questa malattia. Si aggiunga, per inciso, che l'insieme di tali testimonianze consente proficui risultati conoscitivi anche per quanto riguarda il lessico della lebbra, caratterizzato da un movimento basculante fra le categorie di inclusione e di esclusione e dalla perdurante oscillazione fra una concezione negativa dei lebbrosi – identificati come *infecti, malsani, infirmi, pauperes, lazari, insani, miseri, miserrimi, miselli* e *malosi* – e una positiva, che attribuisce ai lebbrosi la qualifica di *bensani, pauperes Christi* e financo di *fratres leprosi*.

Da ultimo, e per sommi capi, si rende pertanto necessario effettuare un'incursione nel terreno fertile di una delle suddette categorie di fonti, le cui potenzialità interpretative non sono state valorizzate appieno nello studio dei lebbrosari: si tratta dei processi e delle *inquisitiones* condotte in occasione delle infinite cause verificatesi all'interno del vivace mondo cittadino medievale. Due esempi, relativi al panorama documentario italiano, risultano sufficienti per illuminarne le valenze euristiche: il primo è perugino ed è collocabile nel pieno Duecento, il secondo invece si riferisce alla realtà veronese. In entrambi i casi le testimonianze consentono di ascoltare la voce e le istanze dei lebbrosi, facendo al-

Sandre Gasparini, *Organizzazione, uomini e società*, cit., pp. 197-200.

tresì luce sui loro movimenti dentro e fuori dal lebbrosario. Si vada dunque nei pressi di Perugia, a circa 7 chilometri dalla città, dove, subito dopo il ponte di San Giovanni sul Tevere, lungo la strada che da Perugia conduce ad Assisi, sorge il lebbrosario di Collestrada. Un frammento di *inquisitio* del 1262, non sconosciuto alla storiografia recente e meno recente³⁷, mette alla berlina il priore dell'ospedale, tal Saccen-te, accusato di essersi appropriato in modo indebito dei beni dell'ospedale. Egli non solo non ha compilato un rendiconto di tali beni, così come prevedevano gli statuti, ma ha trasportato a casa sua e della moglie (una casa situata in città, nel borgo di San Pietro), il grano spettante ai lebbrosi e proveniente dalla coltivazione dei terreni che l'ospedale possedeva lungo il lago Trasimeno, le fertili terre dell'Anguillara. Nel corso della *inquisitio* vengono interrogati i *fratres* dell'ospedale e i lebbrosi, quasi esclusivamente donne, che parlano di questa scabrosa vicenda e anche di molto altro, disegnando il lebbrosario come un luogo nient'affatto isolato e chiuso. Molte persone ne varcano la soglia, compreso il papa Innocenzo IV. Si potrebbe asserire che è la conformazione stessa del lebbrosario a favorire la dinamicità e non la chiusura dei suoi abitanti, sani e malati. L'ospedale infatti – come attesta uno straordinario inventario dei beni, finemente analizzato da Paola Monacchia – oltre ad avere alcune ampie tenute, con varie *domuncule* per ammassare le masserizie e

³⁷ Si veda il commento della bella fonte, che attende ancora un'edizione, in P. Monacchia, *Ospedali in Umbria nel XIII secolo*, «L'Umbria nel XIII secolo, a cura di E. Menestò, Spoleto 2011, p. 115-124.

domus comprensive di grandi cucine, si compone di vari blocchi: il primo blocco è la zona dei sani, con la chiesa di Santa Maria, dove vive tutta la *famiglia* dell'ospedale e il priore, residente in un palazzo a due piani con loggiato e arredato con dovizia di utensili; più in basso, alla confluenza della strada per Assisi, c'è la chiesa di San Lazzaro circondata dalle *domus* dei lebbrosi maschi; infine, a una distanza quasi uguale, sorge il terzo blocco di case e la chiesa di Santa Marta, dove trovano alloggio le donne malate. Un'articolazione così concepita invita alla comunicazione e al dinamismo, anzi, richiede il movimento fra un luogo e l'altro, per il buon funzionamento dell'istituto. Ed è naturale che tale movimento coinvolga anche i malati, uomini e donne, che hanno peraltro la tendenza – ravvisabile nelle deposizioni di Perugia come in quelle di Verona – a considerare il lebbrosario come la propria casa; un bene quasi privato, che deve essere curato, coltivato, fatto funzionare nelle sue strutture e protetto dalle malversazioni di un priore interessato a sé e ai suoi beni molto più che a quelli dell'istituto.

L'inventario comprende beni, edifici e persone. Le persone non sono poche: nel luogo "dei sani", il Santa Maria, c'erano infatti 19 oblati, 6 chierici, 4 familiari dediti ai lavori stabili (l'addetto alla cucina, alla cantina, l'ortolano, lo stamministratore) e ancora 4 familiari residenti nel grande podere dell'Anguillara. La parte femminile del lebbrosario, sviluppata intorno alla chiesa di Santa Marta, constava di 73 donne sane e 8 lebbrose; quella maschile, sulla cui area sorgeva la chiesa dedicata a San Lazzaro, comprendeva invece 15 lebbrosi curati da 10 *mulieres* al loro servizio e lì residenti. Ha destato sorpresa, o quantomeno curiosità in chi ha studiato

l'ospedale perugino, la grande quantità di donne presenti nel lebbrosario, quantità certamente sovradimensionata rispetto al lavoro di cura necessario per gli infermi. Perché si trovano lì? Come giustificare la loro presenza? L'ipotesi maggiormente plausibile, avanzata sulla base della comparazione con altre esperienze ospedaliere, è quella che anche nel lebbrosario perugino fosse contemplata per uomini e donne con buone capacità economiche la possibilità di realizzare forme di "assicurazione" per la vecchiaia e per i momenti finali della vita, entrando nell'area protetta dell'ospedale, godendo di una casa propria e di una certa libertà di azione, che non escludeva tuttavia qualche forma di volontariato "per" e "in mezzo" ai lebbrosi³⁸. Lo si è visto accadere, per esempio, nel lebbrosario di Verona, ove conduce anche il secondo processo oggetto di analisi.

La vertenza che si discusse nella città dell'Adige fa riferimento al periodo in cui i lebbrosi e le lebbrose dovettero affrontare il passaggio da una dimensione esistenziale non ancora disciplinata, svolta nelle numerose *domus* collocate a guisa di cintura intorno alla città, e la realtà ospedaliera assai regolamentata del lebbrosario dei Santi Giacomo e Lazaro³⁹. La documentazione processuale è insolitamente loqua-

³⁸ Si rinvia a quanto scrive su questo aspetto De Sandre Gasparini, *Organizzazione, uomini e società*, cit, pp. 184-185, che fa riferimento anche al lebbrosario della città di Tolosa (p. 185 e nota 79), all'interno del quale uomini e donne cercavano sistemazioni «simili to a system of social insurance».

³⁹ Il processo veronese è stato pubblicato nel volume *Le carte dei lebbrosi*, cit, pp. 145-164, e commentato a più riprese da De Sandre Gasparini nei contributi citati alla nota 18.

ce e riesce a far sentire «la voce dei lebbrosi» e il loro sentimento di profonda nostalgia per una vita condotta in forme decisamente più libere, sottoposte a un «moderato» controllo vescovile ma ancora non del tutto «istituzionalizzate». Dopo che il comune e il vescovo avevano deciso all'inizio degli anni Venti del XIII secolo la creazione di un unico grande istituto, per i malsani veronesi era cominciato un lento ma inesorabile trasferimento, conclusosi nel 1225. Tuttavia nel corso del processo, celebrato diversi anni dopo, alla metà degli anni Trenta, per dirimere la vertenza riguardante il possesso delle “casette” dei lebbrosi, si avverte ancora il rimpianto e la mestizia dei malati nel ricordare le modeste casupole, che avevano dovuto abbandonare portandosi dietro le loro «cose» – attrezzi da cucina come il paiolo, la padella, i coltelli, le forbici, la catena – insieme ai «quattro stracci» che ne costituivano l'abbigliamento (un *plumacium*, alcune *camisias* e *serabulas et alias quas ipsi habebant*). Nelle deposizioni dei lebbrosi chiamati a testimoniare – con pievezza dunque di funzioni giuridiche – i cui nomi erano *Brianna*, *Oldericus* detto *Cimaldus*, *Berta Storta* e molti altri, scorrono i ricordi malinconici ma vivi di quel periodo, quando il gruppo si esprimeva comunitariamente *ad unum panem et ad unum vinum et cocinatum* e quando tutti insieme, sani e malati, partecipavano alle riunioni e alle decisioni collettive eleggendo i propri procuratori e sindaci⁴⁰. Con la nuova configurazione del lebbrosario, a partire dal 1225, le cose ovviamente cambiarono molto e nel giro di pochi decenni il

⁴⁰ Il ritratto di questa umanità sofferente ma “viva” si trova soprattutto nel bellissimo contributo di De Sandre Gasparini, *L'assistenza ai lebbrosi*, cit., pp. 27-40.

protagonismo dei lebbrosi perdette molto della vivacità e dell'intraprendenza della prima fase ed essi si avviarono a diventare membri passivi di una comunità istituzionalizzata, semi-religiosa, dotata di un beneficio sacerdotale in grado di mantenere un prete officiante la chiesa interna al lebbrosario stesso; una comunità sempre più oggetto di uno stretto controllo sanitario da parte del Comune e parallelamente sempre più destinataria di un'elemosina abbondante, proveniente dai lasciti testamentari effettuati *pro remedio animae*⁴¹ e gestita in modo sempre più verticistico dal priore e dal gruppo dei *fratres sani*.

Altri dati ancora si potrebbero spigolare dai due processi qui analizzati e dalle altre fonti citate, ma si impone un'osservazione di sintesi. Questa minima esemplificazione, condotta su un manipolo di fonti edite e inedite – finora considerate poco attentamente e di rado poste in relazione fra loro – ha l'obiettivo di suggerire la ripresa di indagini che la storiografia italiana ha intrapreso felicemente alcuni decenni or sono e poi abbandonato. Si rileva tuttavia la necessità di far emergere e interagire il ventaglio delle numerose fonti di cui appare ricca la realtà italiana, in una prospettiva di inda-

⁴¹ Oltre ai saggi di G. De Sandre Gasparini, *Movimenti evangelici a Verona all'epoca di Francesco d'Assisi*, in *Le Venezie francescane*, n. s., 1 (1984), pp. 151-162, e *Il francescanesimo a Verona nel '200: note dai testamenti*, in *Esperienze minoritiche nel Veneto del Due-Trecento*. Atti del convegno nazionale di studi francescani (Padova, 28-29-30 settembre 1984), in *Le Venezie francescane*, 2 (1985), pp. 121-141, si veda anche il mio *Orientamenti religiosi nei testamenti veronesi* (già citato alla nota 30).

gine fortemente interdisciplinare e sempre più scevra dalle “precomprensioni” che troppo a lungo si sono incrostate nelle ricerche sui “morti al mondo”.

VIII. Theatrum Pietatis. Azione e rappresentazione per la *societas christianorum*¹

di *Carla Bino*

Nel 1659 a Roma il napoletano Gennaro de Matta d'Haro, minore dell'Osservanza, dava alle stampe il suo *Teatro della pietà*. L'opera è un trattato per la predicazione quaresimale articolato in trentotto spettacoli, uno per ogni giorno di quaresima, secondo un calendario che va dal mercoledì delle ceneri al martedì dopo Pasqua, escludendo i sabati. Ognuno di questi spettacoli è proposto dalla “divina misericordia” e ripresenta un tema preciso, sviluppato a partire da altrettanto precisi passi scritturali e agganciato al tempo liturgico. L'azione accade sullo sfondo di una prospettiva ben delineata, quella del “mondo mascherato”, ed all'interno dell'edificio retorico del “teatro del mondo” nel quale l'uomo è chiamato a render se stesso “spettacolo d'amore”². In piena età barocca, allorquando il teatro è oramai una forma estetica pienamente compiuta e una macchina spettacolare di me-

¹ Parte di questo contributo è stato pubblicato nel volume *Misericordia e perdono. Termini, concetti, luoghi, tempi*. a cura di Alberto Barzanò e Cinzia Bearzot, Milano 2017, pp. 121-162.

²Cfr. G. de Matta d'Haro, *Il teatro della Pietà, in cui la Divina Misericordia propone trent'otto spettacoli nel tempo di Quaresima. Ordinati, e disposti sopra i correnti Vangeli*, Roma 1659, p. 1.

raviglia finalizzata allo stupore e all'intrattenimento, questo singolare teatro della pietà si serve della metafora teatrale per recuperare tanto l'antica tradizione retorica della composizione meditativa ed omiletica, quanto i principi che informarono il teatro cristiano sin dalla sua nascita, nel X secolo, e lungo tutta la sua fioritura per i cinque secoli successivi. Non lo fa proponendo un testo pensato e scritto per la scena che abbia come tema la carità, come se il "teatro della pietà" fosse un genere drammatico al pari di commedia, tragedia, melodramma o pastorale. Al contrario sembra ribadire che esso ha delle caratteristiche diverse rispetto allo spettacolo profano e secolare, e che non solo funziona in modo diverso, ma ha anche una diversa funzione. Il teatro della pietà, infatti, si poggia su una vera e propria rivoluzione della rappresentazione dalla quale è impossibile prescindere per comprendere come il pensiero cristiano imposti il problema in modo radicalmente diverso dalla poetica antica, segnando un definitivo slittamento semantico delle nozioni di spettacolo, teatro, dramma.

Per spiegare quali siano le caratteristiche teoriche e storiche del teatro della pietà (che per ragioni squisitamente semantiche preferisco definire "teatro della misericordia"³

³ A mio avviso il termine pietà oltre a contenere in sé, oggi, sfumature ambigue e peggiorative, non rende appieno il significato teologico e antropologico di misericordia. Pietà, infatti, rende piuttosto il significato del greco *eusebeia* – che indica il sentimento di devozione proprio dell'uomo puro e il suo essere sincero nei riti – o del greco *eleos* – che invece traduce l'ebraico *khesed*, ed indica la commozione propria di chi avverte sentimenti per qualcuno con cui ha un legame di alleanza o vicinanza. *Eleos*, dunque, è piuttosto un sentimento esclusivo, provato solo per i *philoï* o i consanguinei.

dividerò il mio intervento in due parti. Nella prima parte intendo dimostrare quali siano i principi fondamentali della teoria della rappresentazione cristiana, enucleando il suo essere costitutivamente legata ai concetti di dramma, prossimità e misericordia; nella seconda parte porterò qualche esempio di come nel corso dei secoli il teatro della misericordia si sia incarnato in diversi moduli drammaturgici e in diverse pratiche dell'azione e della devozione, divenendo strumento attivo per la costruzione delle relazioni tra gli uomini.

Per riferirsi alla compartecipazione di un dolore intesa come condivisione delle lacrime – il compiangere – il greco si serve del termine *oiktirmos*. Il concetto di misericordia, invece, è indicata dal verbo *splanchnizomai*, e rimanda ad una lacerazione fisica delle viscere e del cuore nel momento in cui si vede il dolore degli altri. Usato anche per significare la sofferenza delle doglie, il termine porta con sé il senso di un dolore generativo quale è quello del parto. Significativamente il verbo *splanchnizomai* è usato esclusivamente dai sinottici e sempre in riferimento al modo con cui Cristo sente la sofferenza degli uomini (cfr. W. Günter, *Pietà*, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1970, pp. 1304-1309 e H.H. Esser, *Misericordia*, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, pp. 1013-1021). Il termine misericordia, allora, porta con sé l'idea di una condivisione del dolore collegata all'amore e che ha caratteristiche fisiche, di compartecipazione viscerale: indica lo spasmo reale del ventre e il cuore che si spezza nel vedere il dolore degli altri; indica il corpo aperto e lacerato di colui che vive su di sé, carnalmente, la pena altrui, per amore.

Prossimità, misericordia, imitazione: la drammatica cristiana

Che l'idea cristiana di teatro fosse molto distante da quella pagana fu molto chiaro sin da quando, tra il II e il V secolo, Apologeti e Padri della Chiesa attaccarono il sistema spettacolare dell'impero romano, rifiutandolo radicalmente e senza appello. Al contrario di quanto la critica storica ha evidenziato, la contrapposizione dei Padri agli spettacoli non poggiò semplicemente su motivazioni di ordine morale o etico, configurandosi come una banale condanna ad alcune pratiche, ad alcuni fenomeni e ad alcuni comportamenti del mondo pagano, e non segnò una presa di posizione istituzionale, di potere e censoria. Si trattò invece di una posizione netta, che accomunò gli scrittori occidentali e quegli orientali e che poggiava su ragioni profondamente radicate nel pensiero cristiano: riguardava, infatti, la capacità da parte dell'uomo di conoscere l'ordine del mondo rivelato e di rappresentarlo. Fu dunque un discorso di marca epistemologica e gnoseologica che ebbe a che fare con il concetto di immagine e con il delicato rapporto essere-apparire, visibile-invisibile, vero-falso, imitazione-simulazione⁴.

⁴ Per una trattazione più ampia del tema cfr. C. Bino, *Il dramma e l'immagine. Teorie cristiane della rappresentazione (II-XI sec.)*, Firenze 2015. L'analisi dettagliata delle singole posizioni dei Padri, da Tertulliano ad Agostino in Occidente e dagli alessandrini sino a Crisostomo in Oriente, è stata affrontata da Leonardo Lugaresi nel suo fondamentale saggio *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia 2008.

In questo contesto i Padri intesero lo spettacolo, o meglio la spettacolarità, alla stregua di un dispositivo della conoscenza che non consente di comprendere la verità rivelata, ma che anzi le è d'ostacolo e le si oppone. Esso, infatti, lavora su due elementi: il primo è il guardare a distanza che, tenendo lo spettatore lontano, lo rende estraneo alla scena e incapace di vedere ciò che accade davvero; il secondo è l'alterazione della realtà visibile, ossia la finzione che ha come risultato quello di generare una frattura tra ciò che è reale e ciò che viene rappresentato, per cui ciò che viene mostrato non è quel che sembra. Quando i Padri criticano i singoli *ludi* imperiali smascherano questi due dispositivi (distanza e alterazione), mostrando come ogni forma di spettacolo non sia altro che una «macchina della rappresentazione» che risponde a un preciso meccanismo dello sguardo e che produce un preciso effetto emotivo e comportamentale sul pubblico. La formula «spectacula furiosa, vel cruenta vel turpia»⁵, sovente usata dai Padri, indica a mio parere proprio queste tre macchine: il circo *furiosum* (vale a dire luogo di uno spettacolo vano e che altera la ragione) lavorerebbe sull'illusione, come una «macchina dell'accecamento» che propone di celebrare un ordine del mondo inesistente, fatto di idoli e vanità, e che suscita, d'impeto, forti ed eccessive passioni per qualcosa di inutile e per qualcuno che non si conosce; l'arena *cruenta* (ossia luogo di uno spettacolo sanguinario e crudo) lavorerebbe sulla lontananza fisica, socia-

⁵Aug., *Sermo* 264, 4. Per un'analisi dei diversi *loci* in cui l'espressione ricorre – da Tertulliano sino a Isidoro di Siviglia – cfr. J. A. JiménezSánchez, *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Roma 2010, p. 270.

le, legale tra chi agisce e chi guarda, divenendo una «macchina della distanza» che, allontanando l'uomo dall'uomo, fa credere allo spettatore di essere ontologicamente superiore e perciò di avere diritto di eliminare chicchessia, con il risultato di renderlo crudele. Il teatro *turpis* (ossia luogo di uno spettacolo che deforma la realtà e intorpidisce i sensi) lavorerebbe sull'inganno e sulla dissimulazione, come una «macchina della deformazione» in cui la rappresentazione traveste la realtà da *fabula* e la altera in modo così potente da renderla irriconoscibile e da alterarne anche la percezione, portando lo spettatore a perdere il senso del vero e a deformare i suoi comportamenti anche nella sua vita⁶. In altre parole i Padri denunciano i diversi modi in cui si traduce la finzionalità dello spettacolo, mettendo in guardia sugli effetti che essi producono nella vita reale. Ancor più radicalmente, mostrano di ritenere che la spettacolarità sia un atteggiamento, un modo di vedere "distante" che non consente di distinguere ciò che appare da ciò che invece è, ciò che è vero da ciò che invece non è vero. La distanza, insomma, si accompagna all'ambivalenza e all'ambiguità del doppio, inteso sia nell'accezione di duplicazione (ossia l'illusione) sia in quella di doppiezza (ossia l'inganno).

Rispetto all'atteggiamento «da lontano» dello spettacolo, il cristianesimo compie una vera e propria rivoluzione dello sguardo e propone un atteggiamento di segno contrario che, sulla scorta della riflessione balthasariana, voglio de-

⁶ Mi sono occupata in dettaglio di quelle che ho definito le tre macchine dello spettacolo pagano in Bino, *Il dramma e l'immagine. Teorie cristiane della rappresentazione (II-XI secolo)*, Firenze 2015, pp. 20-36. Ad esso rimando.

finire drammatico. L'atteggiamento drammatico è uno sguardo «da vicino», il solo che permette di vedere la verità dell'ordine del mondo che è stato rivelato dall'incarnazione, unione paradossale di invisibile e visibile. È proprio Tertuliano a spiegarlo ad apertura del suo trattato sugli spettacoli:

«Poiché [i pagani] conoscono dio non intimamente (*penitus*) e solo attraverso la legge naturale, non anche attraverso quella familiare e quindi solo da lontano (*de longinquo*) e non da vicino (*de proximo*), di necessità ignorano come egli ordini e come egli proibisca di amministrare ciò che ha disposto, e al contempo ignorano che ci sia una forza rivale (*vis aemula*) che cerca di sovvertire falsificandoli gli usi della creazione divina, dato che non si può conoscere la volontà di qualcuno che ancor meno si conosce, né ciò che l'avversa. Dunque non è solo necessario imparare a vedere (*respicendum est*) lui da cui tutto è stato creato (*omnia instituta*), ma anche da chi tutto è stato cambiato (*conversa*). Infatti sarà manifesto (*apparebit*) il fine per cui le cose sono state create, se sarà manifesto ciò per cui non lo sono. C'è molta differenza tra la corruzione (*corruptelam*) e l'integrità (*integritatem*), poiché c'è molta differenza tra il creatore (*institutor*) e il falsificatore (*interpolator*)»⁷.

Egli mette a confronto due opposti sistemi gnoseologici: il primo è quello dei pagani che basandosi sul solo *ius naturalis* hanno una conoscenza della divinità indiretta, espressamente definita «da lontano» (*de longinquo*). Per questo motivo non hanno gli strumenti sufficienti per comprendere l'ordine regolato dell'universo. Non conoscendo l'ordine, però, costoro non sono neppure in grado di vedere il disordine,

⁷Tert., *Despectaculis*, II.

ossia di comprendere che sul mondo è intervenuto qualcuno che, non avendo facoltà creatrici ma solo simulando un potere divino (*l'aemulator*), ha manipolato l'apparenza della realtà (concetto ben resto dal termine *interpulator*), guastando l'unitaria integrità della creazione e allontanando l'uomo da Dio. Il secondo sistema, invece, è quello dei cristiani che hanno potuto vedere Dio «da vicino» (*penitus* e *de proximo*) perché si è manifestato nella carne. Grazie alla rivelazione, l'uomo può scegliere di vedere la verità della creazione (significativo l'uso del verbo *respicere*, che implica l'idea di un movimento di ritorno come quella del tornare a vedere qualcosa o del rivolgere nuovamente il pensiero ad un oggetto), cogliendone l'integrità e distinguendola dalla sua falsificazione (la *corruptelam* appunto). Quando Tertulliano parla di *integritas* in riferimento alla creazione si riferisce alla *veritatis integritas* o *plenitudo veritatis*, vale a dire all'unità economica del disegno di Dio, che altrove sinteticamente definisce *administratio* o *dispensatio*⁸. Si tratta di un'unità che non esclude nulla e nessuno e che non viene mai meno, in nessun luogo e in nessun tempo:

«Mai e in nessun luogo (*nusquam et numquam*) può essere scusato ciò che Dio condanna, mai e in nessun luogo (*nusquam et numquam*) può essere permesso ciò che sempre e ovunque non è permesso. Questa è l'unità della verità (*veritatis integritas*)[...]. Tutte le cose guardano alla verità che risiede in Dio»⁹.

⁸ Sull'uso dei due termini cfr. J. Moingt, *Théologietrinitaire de Tertullien*, vol. III: *Unité et procession*, Paris 1966, pp. 852-932.

⁹Tert., *De spectaculis*, XX.

L'unità economica della verità è dunque posta in termini di unità drammatica, dotata di un unico tempo, un unico luogo e un'unica azione: tempo, luogo e azione del dramma (*dromenon*, il fatto) della redenzione. L'uomo fa parte del dramma che accade nel "teatro del mondo", ne è incluso, ed è chiamato all'impegno dell'agire. Questa inclusione performativa capovolge completamente le dinamiche della visione. Il punto di vista da cui origina lo sguardo, infatti, viene spostato dall'esterno all'interno della scena, impedendo all'uomo di scegliere il disimpegno dello *spectare* proprio dello spettatore che si ritiene estraneo alle situazioni che vede. Al contrario, egli è un attore perennemente in scena, che partecipa e risponde «a quello che vede» e «di quello che vede»; lo stesso sguardo diventa un'azione da vicino e in risposta, ossia un'azione di prossimità e responsabile. Non essendoci più il ruolo dello spettatore puro, non c'è più nemmeno il pubblico degli uomini: l'unico spettatore del dramma è Dio, che a sua volta, però, ne è protagonista. Di conseguenza gli uomini non hanno ragione di manipolare le apparenze e di vivere la vita terrena sulla scena del mondo come in un "teatro a mezzogiorno" nel quale – per citare Giovanni Crisostomo – calzano una maschera sul volto e «sembrano essere tutto ciò che non sono e non sembrano per niente ciò che sono»¹⁰. Invece di sposare la logica dissimulativa dello spettacolo, l'uomo deve prendere consapevolezza del suo ruolo nel dramma. Piuttosto di fare come l'*hypokrites* che «finge di essere chi non è», egli sceglierà di essere un *agonistes* che agisce in prima persona e fa corrispondere il suo essere al suo apparire.

¹⁰Chrys., *De Lazaro conciones*, VI, 5.

Questa corrispondenza annulla il dispositivo spettacolare dell'illusione e della simulazione che Ambrogio collega direttamente alla *duplicitas*: «Guardatevi dalla menzogna: ogni simulazione e ogni *duplicitas* è menzogna. Dunque la menzogna non sta solo nelle parole false, ma anche nelle azioni di simulazione»¹¹. La *duplicitas* è sostituita dal suo opposto, la *simplicitas*:

«Semplice contro doppio, verità contro falsità, perché la semplicità è contro la doppiezza. Sii di cuore semplice: non voler essere ipocrita, mostrando una cosa e un'altra nascondendo; e sconfiggerai quel doppio che trasforma»¹².

L'uomo "semplice" è colui che ha un solo volto e un solo cuore; tutto ciò che fa e dice corrisponde a ciò che pensa e sente, così come il suo aspetto (il modo con cui si presenta e si rappresenta) è conforme a ciò che egli è dentro di sé¹³. La *simplicitas* caratterizza anche il suo modo di guardare, che non si lascerà ingannare dalle apparenze: come dice S. Paolo è l'opposto dell'*ophthalmoudoulia*, l'essere schiavi degli occhi¹⁴. In definitiva, l'uomo semplice è l'uomo "tutto intero" (in ebraico *tamîm*, l'uomo che è perfetto nel senso di integro), colui che nel dramma mette in gioco la sua identità persona-

¹¹Ambr., *Sermo XXX, De Sancta Quadragesima*: «Cavete, fratres, mendacium; [...] omnis simulatio, et omnis duplicitas mendacium est: ergo non solum in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus mendacium comprobatur».

¹²Aug., *Sermo 301/A*, 2.

¹³ Sul concetto di semplicità rimando a Bino, *Il dramma e l'immagine*, cit, pp. 92-95.

¹⁴ Cfr. Col 3, 25.

le, facendo in modo che essere, sentire, apparire, parlare, fare e vedere si corrispondano. Ora, nel pensiero cristiano, come è noto, l'essere dell'uomo è *ad imaginem Dei*. Per essere semplice l'uomo dovrà far sì che sentire, apparire, parlare, fare e vedere corrispondano a questo suo essere, cioè dovrà scegliere di somigliare all'immagine di Dio che lo costituisce ontologicamente. Va sottolineato, però, che se l'essere a immagine di Dio è appunto caratteristica ontologica dell'uomo, poiché Dio così lo ha creato (e Tertulliano specifica che l'uomo tra le creature è l'unica non creata dalla parola di Dio, ma dalla sua mano, per cui foggata in modo *familiaris*)¹⁵, la somiglianza con Dio, invece, è una libera scelta e una conquista spirituale progressiva. Essa, infatti, è stata perduta con il peccato originale e per essere recuperata ha bisogno di un cammino di restaurazione, reso possibile dall'incarnazione di Cristo che si offre come modello da imitare per riformare l'immagine. Recuperando la somiglianza, l'uomo adegua se stesso all'immagine secondo la quale è stato creato, ossia fa corrispondere dentro e fuori, realizzando la sua piena identità personale e riavvicinandosi al suo Creatore¹⁶. Proprio

¹⁵Cfr. Tert., *Adversus Marcionem* II, 4, 3-4: «Quis denique dignus incolere dei opera quam ipsius imago et similitudo? Eam quoque bonitas et quidem operantior operata est, non imperiali verbo sed familiari manu, etiam verbo blandiente praemisso, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Bonitas dixit, bonitas finxit hominem de limo in tantam substantiam carnis ex una materia tot qualitatibus exstructam».

¹⁶ Sul significato di immagine e somiglianza nei Padri greci e latini cfr. A. Solignac, *Image e ressemblance*, in *DS*, VII, 1971, pp. 1401-1425. Sul pensiero agostiniano e in particolare su quanto egli scrive in merito nel *De Trinitate*, cfr. B. Cillerai, *La memoria come ca-*

questo è chiamato a fare il cristiano come *agonistes* del dramma di salvezza: cercare di somigliare all'immagine di Dio impressa dentro di lui, comportandosi da figlio di Dio e da fratello degli altri uomini. Per farlo, però, deve prima riconoscerla questa somiglianza con Dio e con gli altri uomini.

Il riconoscimento della somiglianza è esattamente la caratteristica dello sguardo «da vicino», quello che Tertulliano definisce *de proximo*. Lo spiega molto bene Agostino quando dice che la vicinanza non va intesa in termini di spazio:

«Prima di accostarti a vedere ciò che ami, procurati i mezzi per vederlo [...]. Gli altri sono lontani da Dio e perciò giacciono nelle tenebre e hanno, nelle loro tenebre, gli occhi così guasti che non solo non desiderano la luce, ma ne hanno paura. Ma a noi che eravamo lontani e siamo stati ritrovati, cosa si dice? Avvicinatevi a lui e sarete illuminati [...]. È così dunque che in qualche modo si avvicina a Dio l'anima umana, l'uomo interiore riformato secondo l'immagine di Dio, secondo la quale era stato originariamente creato: l'uomo che si era allontanato [da Dio] in quanto ne aveva persa la somiglianza. A Dio infatti non ci si avvicina o ci si allontana per distanze di luogo; ma, come ti eri allontanato perché divenuto da lui dissimile, così gli ti avvicini se gli diverrai somigliante»¹⁷.

Ed aggiunge anche che farsi vicini significa farsi prossimi:

pacitas Dei, Pisa 2008, soprattutto il capitolo quarto *Per imaginem ad Deum*, pp. 277-354.

¹⁷Aug., *In Psalmum* 99, 5.

«Il Signore è molto vicino, perché il Signore si è fatto prossimo per noi. Cosa è tanto lontano, tanto alieno dagli uomini quanto Dio, l'immortale dai mortali, il giusto dai peccatori? Non si tratta di una lontananza nello spazio, ma nella dissimilitudine [...]. Dunque, essendo immortale e giusto, lontano da noi mortali e peccatori, egli che era lontano si abbassò fino a noi per diventare prossimo»¹⁸.

Dunque, essere vicini significa somigliarsi e somigliarsi significa essere vicendevolmente prossimi. Legandosi alla somiglianza, la prossimità diviene un indicatore di relazione reciproca che non esclude nessuno («Il termine prossimo indica essere in relazione a qualcosa. Né si può essere prossimi se non di un prossimo»)¹⁹, perché non dipende né dai legami del sangue («Il "prossimo" [...] non dobbiamo prenderlo nel senso di chi ci è congiunto per parentela carnale»)²⁰, né dalla legge o dalla religione (il levita e il sacerdote che, nella parabola del *Buon Samaritano*, vedono ma passano oltre). Prossimo, ossia il somigliante, è solo colui che nel dramma gioca il suo ruolo di figlio di Dio, solo colui che si comporta da prossimo: «Colui a cui fai misericordia è tuo prossimo. Se l'estraneo Samaritano, manifestando misericordia e soccorrendo, è divenuto prossimo, chiunque non ti soccorre nelle tribolazioni diventa tuo estraneo»²¹. La prossimità della misericordia è l'atteggiamento della drammatica, l'*intentio* che guida ed orienta lo sguardo e l'azione.

La misericordia, però, è anche l'*affectus* proprio della drammatica cristiana che non è solo un vedere *de proximo*,

¹⁸Aug., *Sermo* 171, 3.

¹⁹Aug., *De doctrina christiana*, 1, 30, 31.

²⁰Aug., *Epistula* 155, 4, 14.

²¹Aug., *In Psalmum* 48, I, 14.

ma è anche un sentire *de proximo*. È ancora una volta Agostino a spiegare la connessione tra meccanismi della visione, dinamiche affettive e loro esiti. Egli ritiene che gli appetiti, i desideri, le emozioni non abbiano una loro specificità, bensì siano solo inclinazioni dell'anima e dipendano dal suo muoversi verso la conquista di qualcosa²². Quando *l'affectus* è negativo, esso è un movimento dell'anima vulnerata dal peccato originale, quell'anima malata che tende a desiderare curva su di sé, lontana da Dio. L'Ipponate spiega che il «desiderio lontano da Dio» è la *dilectio mundi* ed è un modo di amore *adulterinus*, poiché si ama ciò che Dio ha creato non come strumento per amare il Creatore (secondo la logica dell'*uti*), ma per se stesso (secondo la logica del *frui*), mettendolo al posto del Creatore e volendo goderne per ottenere la felicità²³. «Desiderare lontano da Dio», dunque, è l'esito dell'orientamento sbagliato dell'animo umano, il quale non sapendo desiderare secondo *l'ordo amoris*, desidera alla rovescia o, meglio, imita in modo perverso l'amore di Dio; è la simulazione dell'amore di Dio:

«L'orgoglio simula l'eccellenza [...]. L'ambizione a che altro aspira, se non a onori e gloria [...]? La crudeltà dei potenti mira a incutere timore [...]. Le seduzioni delle persone lascive, poi, mirano a suscitare amore [...]. La curiosità si atteggia a desiderio di conoscenza

²²Cfr. D. Boquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Age. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen 2005, pp. 77-91.

²³ Cfr. Aug., *Dedocrinachristiana*, I, 4, 4. Sulla contrapposizione agostiniana tra *uti* e *frui* cfr. D. Pagliacci, *Volere e amare. La conversione del desiderio in Agostino*, Roma 2003, pp. 136-147 e bibliografia indicata.

[...]; persino l'ignoranza e la scempiaggine si coprono col nome di semplicità e innocenza [...]. La pigrizia dal canto suo sembra cercare quiete [...]. Il lusso vuol essere chiamato soddisfazione e copiosità di mezzi [...]. La prodigalità si copre con l'ombra della liberalità [...]. L'invidia disputa per eccellere [...]. In queste forme l'anima pecca allorché si distoglie da te e cerca fuori di te la purezza e il candore, che non trova, se non tornando a te. Tutti insomma ti imitano, alla rovescia, (*perverse te imitantur*) quanti si separano da te e si levano contro di te»²⁴.

Il desiderio lontano da Dio produce falsi affetti che possono essere autoreferenziali e perciò inutili oppure ingannevoli; entrambi impediscono all'uomo di stabilire una vera relazione affettiva. I falsi affetti sono quelli che non coinvolgono completamente l'uomo, ma che lo toccano quel tanto che basta al solo piacere dell'emozione. Sono un «sentire da spettatori», quello stesso che si prova quando si assiste agli spettacoli. Un esempio di come funzionino i falsi affetti si trova ad apertura del III libro delle *Confessioni*, dove Agostino racconta di quando a Cartagine si trovò immerso in amori vergognosi come conseguenza di un inesauribile desiderio di amare qualcosa. Tale famelica bramosia egli la chiama «amar l'amare» (*amans amare*) e le conferisce le caratteristiche di un desiderio che è ripiegato su se stesso, si consuma nella fruizione del corpo amato, e si esaurisce in sé²⁵. Poi, passa a descrivere la dinamica affettiva degli spettacoli teatrali:

«Mi rapivano gli spettacoli teatrali, colmi di immagini (*imaginibus*) delle mie miserie e di alimenti del mio fuoco. Com'è che qui l'uomo

²⁴Aug., *Confessiones*, II, 6, 13-14.

²⁵*Ibid.*, III, 1.

vuole soffrire (*dolere*), essendo spettatore di vicende luttuose e tragiche che però non vorrebbe soffrire (*pati*) in prima persona? Tuttavia in qualità di spettatore vuole soffrirne il dolore, e lo stesso dolore è il suo piacere. Cos'è questa se non una pazzia miserabile? Infatti è più commosso da quelle vicende colui che è meno immune da quelle emozioni; eppure, mentre di solito si definisce miseria la propria sofferenza, la condivisione della sofferenza di altri si definisce misericordia. Tuttavia quale misericordia è possibile nelle situazioni finte e sceniche? L'uditore non è chiamato a soccorrere, ma è solo invitato a dolersi e tanto più apprezza l'attore di quelle figurazioni, quanto più soffre. E se le sventure di quegli uomini remote nel tempo oppure false sono agite in modo tale che lo spettatore non soffra, egli se ne va infastidito e lamentandosi; se invece soffre, rimane attento e godendo piange»²⁶.

Agostino sottolinea il paradosso emotivo provato a teatro, dove la finzione è in grado di muovere gli affetti quel tanto che basta al solo piacere dell'emozione, ma non coinvolge lo spettatore al punto da provocare una vera identificazione affettiva. A teatro non ci sono motivi reali né per provare un *dolor* personale (la *miseria*), né per soffrire per l'altro (la *misericordia*); la *simulatio* scenica, infatti, separando l'emozione dello spettatore dall'azione dell'attore, non implica la condivisione e non prevede la logica del soccorso altrui. Il risultato è che lo spettatore partecipa fittiziamente di quello che accade, provando solo emozioni che si esauriscono in se stesse. Dunque, l'«amar l'amare» e l'«amare il soffrire» sono sentimenti autoreferenziali privi di oggetto²⁷ che, aggrovigliandosi, portano l'uomo alla deformazione, al-

²⁶*Ibid.*, 2, 2.

²⁷ In tal senso va letto anche l'*amor ludendi* in *ibid.*, I, 10, 16.

lontanandolo ulteriormente da Dio²⁸. Sono un «sentire da spettatori».

Gli affetti mal direzionati, però, non solo mancano il loro oggetto provocando emozioni inutili, ma possono anche sbagliare l'oggetto e non essere vere relazioni affettive. Ciò che lo fa capire è il meccanismo del desiderio mimetico. Agostino lo spiega descrivendo il desiderio di imitazione dello spettatore verso l'attore (mimi, istrioni, aurighi, o gladiatori che siano). Egli mette in evidenza il fatto che pur provando affetti verso di lui, non lo si vuole imitare, non si vuole essere come lui: «Compiaciti di un mimo, ammira un pantomimo; [...] ma se ti dico "sii come lui" e tu vai collera [...], ecco cosa tu ami: quello che hai timore di essere»²⁹. Proprio quello che si ammira nell'attore non si vorrebbe trovarlo in sé: «Io non avrei voluto ricevere la lode e l'amore degli istrioni, per quanto li lodassi e amassi poi anch'io»³⁰. Come è possibile amare in un uomo, che pure è un uomo, ciò che non si vorrebbe essere?³¹ Forse perché l'*affectus* è rivolto verso qualcos'altro e non verso l'uomo. Infatti, Agostino fa notare che negli istrioni non si ammira il loro essere uomini, bensì ciò

²⁸ La lontananza va intesa come dissomiglianza e dunque perdita dell'immagine, deformità (cfr. Aug., *In Psalmum 94*, 2). Agostino restituisce due immagini molto concrete di questa deformità, quella dell'anima coperta di piaghe e graffiata, che si getta «all'esterno con la bramosia di sfregarsi miserabilmente a contatto delle cose sensibili» (Aug., *Confessiones*, III, 1 e 2, 4), e quella dell'amore che diventa mercenario: «Io non ti amavo, mi prostituivo lontano da te» (*ibid.*, I, 13, 21).

²⁹ Cfr. Aug., *Sermo 301/A*, 7.

³⁰ Aug., *Confessiones*, IV, 14, 22.

³¹ *Ibid.*.

che fanno, la loro notorietà; così come chi fa doni a un discepolo di Cristo solo per trarne un vantaggio temporale non dà al giusto, ma al ruolo che egli ricopre³². In definitiva, non si desidera imitare qualcuno per ciò che è, ma per ciò che possiede, per il suo ruolo, per il suo aspetto, in una parola per le apparenze, rispondendo, così, alla logica spettacolare propria del desiderio lontano da Dio: il desiderio simulativo.

La logica drammatica rovescia tanto il sentire da spettatori quanto il desiderio simulativo. L'uomo che agisce il dramma lo fa da dentro la scena, partecipando attivamente a ciò che vede e considerando sempre ciò che guarda qualcosa che lo riguarda. Essendo il suo un atteggiamento di prossimità, egli riconosce che gli altri uomini condividono con lui la somiglianza a Dio e per questo li sente prossimi, li avverte affettivamente. Il che riorienta gli *affectus* secondo l'*ordo amoris*, per cui da autoreferenziali diventano transitivi. All'amare il dolore si sostituisce un compartecipe sentire il dolore di qualcuno, la misericordia:

«Che cosa è la misericordia? Non è altro se non un caricarsi il cuore di po' di miseria [altrui]. La parola "misericordia" è detta in questo modo dal dolore per il "misero": in questo termine risuonano tutt'e due le parole miseria e cuore. Dunque, quando il tuo cuore è toccato e colpito dalla miseria altrui, ecco, allora quella è misericordia»³³.

³² Cfr. Aug., *In Psalmum 102*, 13.

³³ Aug., *Sermo 358/A*. Si veda anche *De civitate Dei*, 9, 5: «Cos'altro è la misericordia se non la condivisione nel nostro cuore dei dolori degli altri, perché con essa siamo spinti a soccorrerli, se ci è possibile?».

La misericordia è una azione che prende avvio da una compartecipazione emotiva, perché se si sente, si fa. E ciò che si fa è comunque sempre colorato di affetto:

«Allora [comportati così]: se porgi un pane, senti il dolore di chi ha fame; se dai da bere, senti il dolore di chi ha sete; se dai un vestito, senti il dolore di chi non ha vestiti; se dai ospitalità senti il dolore di chi è pellegrino; se visiti un infermo senti il dolore di chi ha una malattia; se vai a un funerale ti dispiaccia del morto e se metti pace fra i litiganti senti il dolore di chi ha una contesa. Se amiamo Dio e il prossimo non possiamo fare tutte queste cose senza una pena nel cuore»³⁴.

Allo stesso modo l'amar l'amare è scalzato dall'amare il prossimo, cioè amare davvero l'uomo per quel che egli è, l'immagine di Dio: «[L'uomo], amando l'uomo, in lui non ama che l'uomo, cioè la creatura di Dio, fatta a sua immagine»³⁵. Nel momento in cui l'uomo ama gli altri in forza di questa comune somiglianza, li ama come se stesso e non ha altre ragioni di desiderio. Come potrebbe desiderare ciò che possiede pienamente e che non può perdere?

«Chiunque ama vivere giustamente e lo attua, non solo non invidia i suoi imitatori, ma anche, per quanto può, si presenta loro con grande disponibilità e cortesia, pur senza averne bisogno; infatti, quel che in essi ama, lo possiede in se stesso in maniera totale e perfetta. Così, quando ama il prossimo come se stesso, non prova

³⁴Aug., *Sermo 358/A*.

³⁵Aug., *De vera religione*, 47, 90.

invidia per lui, perché non la prova neppure per se stesso; gli dà ciò che può, perché lo dà a se stesso»³⁶.

È così che il desiderio simulativo, proprio della spettacolarità, diventa imitazione della somiglianza: la drammatica dell'essere *ad imaginem Dei*.

Sostituendo lo *spectaculum* con il *drama*, lo *spectare* con l'*agere*, l'*hypocrites* con l'*agonistes*, il *ludus* con la responsabilità, la *simulatio* con l'*imitatio*, i Padri proposero un sistema drammatico e partecipativo che poggia sulla capacità di riconoscere la somiglianza, farne esperienza e agirli. Imitazione della somiglianza e misericordia furono i principi costitutivi della drammatica cristiana.

Il teatro della misericordia

La drammatica cristiana non va intesa come una teoria della rappresentazione sistematica, elaborata in funzione di una diretta prassi scenica e teatrale. Essa è piuttosto un modo del pensiero, un atteggiamento appunto, che, nel corso dei secoli, caratterizzerà le forme della rappresentazione tanto figurativa quanto teatrale. Per questo, quando si parla di *teatro della misericordia* ci si riferisce a quei dispositivi della rappresentazione (retorica, omiletica o più strettamente performativa, ma anche letteraria e artistica) che ebbero come funzione lo stimolo all'imitazione della somiglianza e all'azione di carità. Si tratta di dispositivi drammatici che funzionano secondo un'idea di rappresentazione memorativa e performativa diversa da quella mimetica e di carattere

³⁶*Ibid.*

analogico-copiativo su cui si poggiava la poetica classica. È sulla base del pensiero drammatico che il cristianesimo sostituisce l'idea greca dell'immagine «come copia che imita» con quella dell'icona come «forma che mostra», attivando il campo semantico dell'iscrizione e dell'impressione di somiglianza³⁷; ed è sempre in virtù della drammatica che il verbo "rappresentare" non significa più riprodurre o copiare, ma "presentare di nuovo" qualcosa, riportandolo nel cuore qui e ora, ossia ricordare. Non a caso sia nei testi esegetici che in quelli omiletici *repraesentare* è spesso parafrasato con le espressioni *agere memoriam* o *ad memoriam reducere*, e indica proprio un rendere attivo il ricordo, nella duplice accezione di riattivare la memoria, ma anche di fare della memoria la matrice delle azioni³⁸. Solo tenendo presente il pensiero drammatico e i modi con cui funzionano i dispositivi della ripresentazione memorativa sarà possibile comprendere

³⁷ Quello dello slittamento del significato di icona nel contesto dell'impressione (da cui il suo ridefinirsi come impronta) è un problema molto affrontato da recenti studi. Traessicito solo C. Barber, *Figure and Likeness: On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*, Princeton 2002; B.V. Pentcheva, *The Sensual Icon: Space, Ritual, and the Senses in Byzantium*, University Park 2010; M.J. Mondzain, *Immagine Icona Economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, trad. it. A. Granata, Milano 2006.

³⁸ Con questa accezione il termine *repraesentare* è usato spesso in riferimento alla predicazione e alla liturgia, da Agostino sino a Onorio d'Autun (cfr. Bino, *Il dramma e l'immagine*, cit., pp. 115-118 e note a pp. 124-126; C. Bino, *Dal trionfo al pianto. La fondazione del 'teatro della misericordia' nel Medioevo (V-XIII secc.)*, Milano 2008, pp. 393-394.

pienamente le diverse espressioni della scena cristiana lungo i secoli, a partire dal primo strutturarsi del “teatro mentale” proprio dell’esegesi scritturale, della meditazione e della predicazione, per giungere poi alle forme di “esegesi drammatica” o di “drammatizzazione omiletica” (i cosiddetti “sermoni semidrammatici”) e, infine, alle cerimonie drammatiche o alle azioni sceniche concretamente agite.

Nel vasto intreccio che riguarda meditazione, retorica, predicazione, arte figurativa, liturgia e devozione, il teatro della misericordia lavorò sempre sulla condivisione empatica della memoria con il fine di suscitare l’imitazione: la Passione di Cristo fu la sua scena centrale. Se consideriamo come si andarono strutturando i testi passionisti nel corso dei secoli e come cambiarono gli episodi narrati o le scene che venivano composte per gli occhi della mente e del corpo, si possono individuare due snodi drammaturgici fondamentali che costituiscono altrettante declinazioni del teatro della misericordia: il “teatro del compianto” e il “teatro della conformazione”.

Il teatro del compianto

Il “teatro del compianto” si sviluppò a partire dall’introduzione nel racconto passionista della scena di Maria Vergine in lacrime ai piedi della croce. L’episodio è del tutto assente nelle versioni evangeliche che si limitano a riferire le tappe della Passione senza indugiare sui dettagli, senza soffermarsi sulle violenze perpetrate a Cristo, né

sulle sue ferite³⁹, addirittura senza dire in che modo egli fu messo in croce⁴⁰. Certamente un primo ampliamento della narrazione passionista si può riscontrare già a partire dal IX secolo, quando una sempre maggiore attenzione alla carne sofferente del Dio-Uomo divenne la principale caratteristica della spiritualità dell'Occidente cristiano, fondando quella che è stata definita una nuova «estetica

³⁹ Caroline Bynum ha sottolineato il carattere quasi incruento della crocefissione, dove l'unico sangue che viene esplicitamente nominato è quello versato dopo la morte di Cristo, quando la lancia gli trafigge il petto. (cfr. C. Bynum, *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphia 2007, pp. 1-2).

⁴⁰Cfr. F.P. Pickering, *Literature and Art in the Middle Ages*, Glasgow 1970, pp. 223-248. Per tutto l'alto Medioevo il racconto passionistico occidentale (la cosiddetta "passione arcaica" che inizia dall'ingresso in Gerusalemme e termina con la visita delle donne al sepolcro e che ha nella *Passion* di Clermont-Ferrand – risalente al X secolo – il più antico esempio romanzo) è scarnamente riferito e sembra influenzato anche dalla tradizione delle cosiddette "armonie evangeliche" inaugurate dal *Diatessaròn* di Taziano. Allo stesso modo, la tradizione esegetica neotestamentaria aveva commentato l'evento della passione, crocefissione e morte di Cristo con sobrietà retorica e semmai con poche aggiunte tratte dall'Antico Testamento (unica fonte autorevole), onde dimostrare quanto quello fosse il momento culminante della storia della salvezza, ossia il compimento delle Scritture. A proposito della Passione di Clermont-Ferrand – il cui testo è conservato alla Bibliothèque Municipale de Clermont-Ferrand, ms. 240, f. 159v-160v – si veda S. D'Arco Avalle, *Cultura e lingua francese delle origini nella "Passion" di Clermont-Ferrand*, Milano-Napoli 1962.

dell'incarnazione»⁴¹ comune a preghiera, liturgia, letteratura e arte⁴².

Fu però solo grazie alle cosiddetta «rivoluzione affettiva» – che si apre con Anselmo per approfondirsi nel corso dei secoli XII e XIII – che il racconto della Passione subì un radicale cambiamento ed iniziò ad essere riletto in termini di compassione. Infatti, l'insistenza sul ruolo degli *affectus* nella relazione con Dio e tra gli uomini determinò il fondamentale passaggio dalla *ri-presentazione* del corpo di Cristo, umano, carnale, esposto allo sguardo, alla *rap-presentazione* delle relazioni di amore e di cura (e, in contrapposizione, d'indifferenza e di violenza) verso quel corpo. Non cambiò l'oggetto rappresentato (il sacrificio del Dio-Uomo), ma lo sguardo su quell'oggetto. Più precisamente, cambiò la relazione affettiva sottesa allo sguardo, per cui non si vedeva più Cristo oltraggiato, ferito, crocifisso, ma si mirava ad avvertire la sofferenza per gli oltraggi, le ferite, la pena da lui subiti⁴³. La figura di Maria fu fondamentale per l'approfondimento della dimensione affettiva nella vicenda passionista per via della reciprocità fisica ed emotiva propria della relazione parentale, la quale lega in una sola carne madre e figlio. La presenza della

⁴¹ G. M. Gibson, *The Theatre of Devotion. East Anglian Drama and Society in Late Middle Ages*, Chicago-London 1989, pp. 1-18.

⁴² Cfr. J. Bossy, *L'Occidente cristiano, 1400-1700*, Torino 1990.

⁴³ Cfr. R. Fulton, *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York 2002. Lo studio prende avvio dalla speculazione teologica coeva e dunque dalla portata cristologica e soteriologica sottesa al modo in cui è pensata e rappresentata la Passione nei secoli centrali del Medioevo.

Vergine durante le ultime ore di Gesù non offriva al fedele solo la possibilità di avvicinarsi all'umanità piagata di Cristo, ma addirittura di condividere empaticamente e fisicamente il suo dolore, proprio come può fare una madre nei confronti della carne che ha generato e nutrito⁴⁴. Le lacrime di Maria furono il modo con cui l'uomo poteva andare al di là del pentimento e della compunzione, per giungere alla condivisione d'amore perfetta e fare della compassione il fondamento dell'azione d'amore verso gli altri. Per questo motivo il pianto della Madre divenne il fulcro

⁴⁴ La ri-presentazione della Passione di Cristo, dunque, non va letta solo sullo sfondo di quella "pietà affettiva" propria del secondo Medioevo genericamente rimandata a un sentimento religioso, ma a partire dal ruolo che l'*affectus* ha nel costruire l'identità dei soggetti coinvolti e le loro relazioni, alla luce degli studi sulla nascita e lo sviluppo delle emozioni. Per un panorama dei principali studi si veda B. H. Rosenwein, *Worrying about Emotions in History*, in *The American Historical Review*, CVII (2001), pp. 821-845; *Anger's Past: the Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, a cura di B.H. Rosenwein, Ithaca-London 1998; S.Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004; dello stesso autore *Medieval Theories of the Passions of the Soul*, in *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, a cura di H. Lagerlund-M. Yrjönsuuri, Dordrecht 2002, pp. 49-83. Per un panorama storico si veda C. Casagrande, *Per una storia delle passioni in Occidente. Il Medioevo cristiano*, in *Peninsula*, III (2006), pp.11-18. Un particolare ruolo ha la concezione del dolore e il suo significato in epoca medievale. Fondamentale, poiché alla base della concezione filopassionista, la lettura di E. Cohen, *Towards a History of European Physical Sensibility: Pain in the Later Middle Ages*, in *Science in Context*, VIII (1995), pp. 47-74 e ancora E. Cohen, *The Animated pain of the Body*, in *American Historical Review*, CV (2000), pp. 36-68.

affettivo dell'intera vicenda passionista e fu la chiave drammaturgica che spostò il dispositivo della rappresentazione dall'ostensione all'empatia, ossia dal doppio del binomio mostrare-vedere all'unità affettiva del compattare, con il risultato di trasformare il racconto in un «pianger la passione»⁴⁵.

Le prime composizioni sul dolore di Maria, generalmente indicate con il nome di *planctus*, fiorirono con tutta

⁴⁵ Il favore medievale verso le lacrime le aveva rese quasi un «segno di religione nel senso etimologico della parola», secondo la definizione di Le Goff (J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris 1996, p. 875), un carattere peculiare del sistema antropologico cristiano. Ma nei secoli cristiani le lacrime hanno un diverso significato, un diverso accento. Se all'inizio c'è il concetto della grazia delle lacrime, attraverso cui si stabilisce un legame forte tra l'afflizione e l'elezione divina (che è il concetto stesso di misericordia), poi sono segno di un'umanità profonda – lo stesso Cristo ne fa esperienza per tre volte –, di emozione e di virtù. Dall'XI secolo, le lacrime divengono l'espressione della contrizione del cuore e sono collegate al crescente interesse per l'azione penitenziale, comune a personalità come Romualdo, Guglielmo da Volpiano, Pier Damiani, Giovanni da Fécamp, Anselmo, i quali manifestano un forte desiderio di imitare la passione di Cristo. Verso il XII secolo, grazie alla spiritualità cistercense, il dono delle lacrime cambia significato e da segno di compunzione diventa prova d'amore verso Dio, stimolato dalla memoria di Cristo, in particolare dalla passione la cui meditazione non è più solo affare di pochi, ma comincia ad avere un interesse più allargato, oltre i confini dei monasteri, portando il dono delle lacrime a essere centrale nella spiritualità dell'Occidente; cfr. P. Nagy, *Le don des larmes. Un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*, Paris 2000.

probabilità nel contesto dei canonici regolari⁴⁶; si tratta di sequenze in latino pensate per il canto delle quali però non si conosce la funzione originaria, non sapendo se fossero composte per la preghiera, la lode o la liturgia⁴⁷. È

⁴⁶ Il centro più fecondo per la composizione dei *planctus* sembra essere stata l'abbazia parigina di San Vittore, fondata agli inizi del secolo XII da Guglielmo di Champeaux e sede dei canonici regolari di Sant'Agostino. La primazia del centro parigino si dedurrebbe dal fatto che a esso sono riconducibili le due composizioni più antiche a oggi conosciute e che ebbero grande influenza sul genere, cioè il *Planctus ante nescia*, attribuito a Goffredo da San Vittore († 1125) e il *Moestae parentis Christi*, attribuito ad Adamo da San Vittore († 1190). Sulla precocità di San Vittore nella composizione di nuove sequenze nel XII secolo cfr. M. Fassler, *Gothic Song. Victorine Sequences and Augustinian Reform in Twelfth-Century Paris*, Cambridge 1993. La studiosa sostiene l'esistenza di una tradizione vittorina che in quel secolo viene nettamente a distinguersi in particolare da quella di Notre Dame. Essendo San Vittore una derivazione della cattedrale, la rivalità tra le due istituzioni è giustificata (su questo tema in particolare cfr. M. Fassler, *Who Was Adam of St. Victor? The Evidence of the Sequence Manuscripts*, in *Journal of the American Musicological Society*, XXXVII (1984), pp. 233-269). La terza parte del suo lavoro studia il contesto teologico e politico delle sequenze, in particolare legandole alla visione della Chiesa, dei sacramenti e della liturgia di Ugo da San Vittore che mescola immagini concrete e allegoriche.

⁴⁷ Sappiamo che il *planctus* era inserito nei riti della settimana santa, dal Giovedì sino alla Domenica di Pasqua: lo attestano alcuni libri liturgici provenienti per lo più da chiese cattedrali, dai quali si evince il carattere facoltativo e il forte impatto emotivo della sua esecuzione. La sequenza non sembra avesse una collocazione fissa all'interno delle celebrazioni liturgiche e probabilmente ogni

però certo che il genere⁴⁸, se così possiamo chiamarlo, godette di una lunga fortuna che giunge sino al XVI secolo e che, nel corso del tempo, i brani furono composti oltre che in latino anche in volgare, venendo eseguiti in diverse occasioni tanto in seno alla liturgia, quanto al di fuori di essa⁴⁹. Tra le composizioni in latino, attestate anche in pieno

chiesa la inseriva nell'occasione che era più appropriata alle proprie *consuetudines*. Le fonti note sono successive al XIII secolo. Per un confronto su tempi e modalità di esecuzione cfr. Bino, *Dal trionfo al pianto*, cit., pp. 248-254.

⁴⁸ Sul *planctus* latino manca a tutt'oggi un lavoro organico che ne studi forma e funzione. Diversi sono i contributi storico-critici, sia di carattere letterario che musicologico. Dal punto di vista teatralogico si veda Bino, *Dal trionfo al pianto*, cit. pp. 231-258. Per un quadro generale si veda P. Dronke, *Laments of the Maries: From the Beginnings to the Mystery Plays*, in *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma 1999, pp. 457-489 e S. Sticca, *Il Planctus Mariae nella tradizione drammatica del Medio Evo*, Binghamton 2000.

⁴⁹ Al di fuori della liturgia, il *planctus* latino diviene la scena principale e immancabile dopo la crocefissione nei primi drammi della passione a noi noti, ossia i due *Ludi de Passione* contenuti nel codice di Benediktenbeuern, databili tra la fine del XII secolo e gli inizi del XIII. Cfr. Monaco Staatsbibliothek, ms. 4660a, XIII secolo. Peter Dronke, però, data il *Ludus de Passione* al 1180 (cfr. Dronke, *Nine Medieval Latin Plays*, Cambridge 1994, p. 185). Il *Ludus Breviter* è conservato alle carte IIIv.-IVv.; il *Ludus De Passione Domini*, più esteso, è conservato alle carte 107r.-112v. I due *Ludi* furono pubblicati e analizzati da K. Young, *The Drama of the Medieval Church*, vol. I, Oxford 1933, pp. 513-536, cui si rimanda per le indicazioni bibliografiche precedenti; il *Ludus* più ampio è stato riletto da M. Rudick, *Theme, Structure, and Sacred Context in the Benedikt-*

Cinquecento⁵⁰, il trecentesco *planctus* civitatense è certo il più famoso⁵¹. Di quelle in volgare, meglio note come *lamentationes*, la più antica ad oggi conosciuta è quella inserita nella *Passione di Montecassino*, uno dei primi drammi passionisti, composto in latino e che segue il modello narrativo arcaico⁵².

beuern "Passion" Play, in *Speculum*, XLIX (1974), pp. 267-286. Lo studio più recente è quello di Dronke, *Nine Medieval Latin Plays*, cit., pp. 185-237.

⁵⁰ Ne sono un esempio i due *planctus* conservati nella Biblioteca Angelo Mai di Bergamo ed editi da G. Cremaschi, *Planctus Mariae. Nuovi testi inediti*, in *Aevum*, XXIX (1955), pp. 393-468.

⁵¹ Il testo si trova a Cividale del Friuli, Reale Museo Archeologico, ms. CI, foll. 74r.-76v., pubblicato da E. De Coussemaker, *Drames liturgiques du Moyen Age*, Paris 1861, pp. 285-297 e in seguito da Young, *The Drama of the Medieval Church*, vol. I, pp. 507-512.

⁵² La *Passione di Montecassino* è in realtà un frammento di testo forse relativo a un più ampio dramma di passione e resurrezione interamente in latino, contenuto in quattro fogli racchiusi in una rilegatura più tarda e compilati nella scrittura beneventana di cui, come è noto, quello *scriptorium* fu il centro principale. Proprio sulla base di un esame paleografico il frammento è stato fatto risalire al XII secolo dal suo primo editore e da allora gli studiosi hanno accolto e confermato tale datazione (cfr. D.M. Inguanes, *Un dramma della passione del secolo XII*, in *Miscellanea Cassinese*, XVII (1939), pp. 9-55. È stata studiata anche da S. Sticca, *The Priority of the Montecassino Passion Play*, in *Latomus*, XX (1961), pp. 381-391, pp. 568-574, pp. 827-839; Sticca, *The Montecassino Passion and the Origin of Latin Passion Play*, in *Italica*, XLIV (1967), pp. 209-219. Molto contestata l'opera monografica sulla Passione di Montecassino di R. Edwards, *The Montecassino Passion and the Poetics of Medieval Drama*, Berkeley-Los Angeles-London 1977, preceduta

I *planctus* latini presentano almeno tre diverse forme compositive, vale a dire la forma lirica del corrotto, la forma compartecipativa del dialogo e la forma dialogico-narrativa del ricordo. Non è raro, però, trovare soluzioni ibride (narrative e liriche, liriche e dialogiche), in parte dovute all'unione di versi provenienti da più di un brano. Ogni forma, inoltre, rimanda a distinte "scene" della Passione e implica una diversa relazione emotiva con il devoto.

La forma lirica del corrotto dà voce al pianto di Maria per il supplizio e la morte del figlio, espresso in prima persona. La scena presupposta è quella del Golgota dove la madre sta sotto la croce sola dà sfogo al suo dolore in due distinti momenti, ossia prima che la morte del figlio sopraggiunga o dopo che egli è spirato. Nel primo caso, Maria soffre per il dolore di Gesù ancora vivo, sente le singole ferite di quel corpo e paragona, in un contrasto reiterato, la passata dolcezza delle gioie materne con la presente miseria del tormento condiviso. Questo continuo passare dal ricordo di ieri alla durezza dell'oggi conferisce al suo sguardo accenti a un tempo di tenerezza e disperazione, consolazione e sconforto. Il dato fondamentale, però, è che l'intera composizione poggia sull'intimità della relazione tra la madre e il figlio per cui non solo ogni dolore è condiviso, ogni ferita dell'uno è avvertita dall'altra, ma addirittura le lacrime che lei versa

da un primo studio che ne comparava la struttura scenica con la coeva iconografia della passione (cfr. Edwards, *Iconography and the Montecassino Passion*, in *Comparative Drama*, VI (1972), pp. 274-293). Me ne sono occupata più ampiamente in Bino, *Dal trionfo al pianto*, cit., pp. 273-290.

sono la manifestazione fisica del loro co-appartenersi, l'espressione esteriore di un dolore interno e viscerale. Le cose cambiano, invece, quando Cristo è oramai morto: in questo caso Maria è di fronte al suo corpo esanime, ne supplica la restituzione e, dinnanzi al tremore di cielo e terra, invoca il pentimento dei suoi aguzzini. La dolorosa reciprocità della carne è cessata e la madre mostra il cadavere impassibile del figlio, offrendo le sue lacrime agli altri, affinché, associandosi a quel pianto, condividano il suo amore e riscattino sé stessi. Dal pianto, dunque, si passa al *complanctus*, il cui significato è più marcatamente purificatorio ed espiativo: Maria vi ricopre una funzione sacerdotale – che non è nuova nel pensiero teologico coevo⁵³ – e si fa mediatrice presso Dio della salvezza degli uomini. La distinzione tra pianto per il Cristo paziente e compianto sul Cristo morto mette in evidenza quanto le lacrime della madre possano essere sia l'esempio del sommo amore, sia un efficace mezzo per accedere al perdono. In altre parole, il pianto di Maria insegna a provare misericordia, ma anche a ottenerla; per questo motivo avrà un grande successo nel Medioevo, continuando a ricoprire un ruolo centrale nelle devozioni più tarde e divenendo un immancabile soggetto per la raffigurazione artistica che lo declinerà secondo moduli iconografici diversi quali, ad esempio, il calvario, il *vesperbild* o il compianto.

⁵³ Così, ad esempio, Arnaldo di Bonevalle, *Libellus de laudibus B. Mariae Virginis* e in modo ancora più efficace nel trattato *De septem Verbis Domini in cruce*.

La seconda forma del *planctus*, quella del dialogo, è considerata la più vicina al dramma⁵⁴. Maria racconta l'intera vicenda passionista oppure si limita a piangere ai piedi della croce, ma sempre lo fa cercando aiuto o consolazione presso coloro che sono presenti durante il supplizio del figlio (e cioè Giovanni, le Marie e in particolare Maddalena, la croce), oppure rivolgendosi a interlocutori esterni, quali, ad esempio il popolo⁵⁵. La struttura dialogica presta il fianco al gioco delle voci, alla parola che assume una connotazione personale, temporale, spaziale e diviene *performance*. Ciononostante, bisogna tener presente che la dimensione deittica di questi componimenti non va necessariamente rimandata ad un loro impiego drammatico, né tanto meno scenico; si tratta, piuttosto di forme linguistiche tipiche tanto del genere sequenziale quanto di quello poetico della lauda⁵⁶.

La terza forma del *planctus*, quella dialogico-narrativa del ricordo, è la più interessante⁵⁷: la madre, interrogata

⁵⁴ Un esempio del XIII secolo è il *Dialogus Virginis cum cruce*, in *Analecta Hymnica Medii Aevi*, a cura di C. Blume-G.M. Dreves-H. M. Bannister, 55 voll., Leipzig 1886-1922, (d'ora in poi AH), XXI, p. 14.

⁵⁵ Come nel trecentesco *Dialogus Mariae cum Populo*, in AH, XXXI, p. 171.

⁵⁶Cfr. L. Jacobus, "*Flete mecum*": *The Representation of the Lamentation on Italian Romanesque Art and Drama*, in *Word & Image*, XII (1996), p. 112.

⁵⁷ Una delle prime attestazioni è il dugentesco *Surgit Christus cum trophaeo* (in AH, LIV, p. 230), sequenza prevista per il tempo di Pasqua e assai diffusa a giudicare dal cospicuo numero di manoscritti che la attestano, dai quali però si ricavano due varianti,

sul passato, viene invitata a ripercorre tutti o alcuni tra i fatti dolorosi che ha vissuto. Lei, allora, inizia il racconto e lo restituisce dal suo punto di vista. Molto usata nel corso del Duecento, questa struttura è la matrice per la formazione di più ampie *lamentationes* narrative, in cui Maria diviene tramite commosso e doloroso di un nuovo racconto della passione. I principali componimenti in latino sono il *Liber de Passione Christi et doloribus Matris eius* attribuito a S. Bernardo di Chiaravalle, ma probabilmente composto dal monaco cistercense Oglerio di Lucedio⁵⁸ – così diffuso nel Medioevo da essere noto come «il lamento di Bernardo» – e il *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini* attribuito a S. Anselmo⁵⁹, ma di ambiente france-

quella in cui l'interlocutrice del dialogo è Maria Madre e l'altra in cui è Maria Maddalena.

⁵⁸ L'autore è dubbio. Henri Barrè ha formulato l'ipotesi che sia da ascrivere al cistercense Oglerio di Lucedio (1136-1214). Indubbiamente la fortuna della composizione è però da ascrivere al XIII secolo, epoca alla quale risalgono i testimoni più antichi, diffusi soprattutto dell'Occidente dell'Europa e in modo significativo tra la Francia e l'Inghilterra (cfr. H. Barrè, *Le Planctus Mariae attribué à saint Bernard*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XXVIII (1952), pp. 243-266). Si veda anche la più recente edizione di W.C. Marx, *The "Quis dabit" of Ogierio de Tridino Monk and Abbot of Locedio*, in *Journal of Medieval Latin*, IV (1994), pp.118-129.

⁵⁹ Si tratta di un immaginario dialogo tra il devoto e la Vergine alla quale è richiesto di ricordare le ore della passione e di raccontarle. Iscritto nella medesima tradizione del *Quis dabit*, con il quale condivide molte parti, il testo è ascrivibile al tardo XIII secolo. Nonostante le omologie i due testi sono molto diversi. Nel *Dialogus*, in-

scano, pure assai diffuso. A queste due opere sembra rimandare una delle più note *lamentationes* narrative in volgare del tardo Medioevo, il cosiddetto *Pianto della Beata Vergine* scritto da Enselmino da Montebelluna, recentemente restituito in edizione critica⁶⁰. Dal momento in cui viene declinato nella forma del ricordo, il *planctus* mariano cessa di essere uno degli episodi della passione e rompe i limiti della singola scena per invadere l'intero racconto, sortendo una dolorosa e dettagliata narrazione, articolata episodio per episodio. In questo caso non si tratta più di scrivere la scena "del" pianto di Maria, ma di raccontare la Passione "con" il pianto di Maria: ciò che ne nasce è una nuova struttura drammaturgica che ricostruisce i fatti e li ordina secondo la postura emotiva della partecipazione d'amore, con l'intento di stabilire un'intensa reciprocità con il fedele/spettatore, il quale è chiamato a rispondere al dolore di Cristo in termini di condivisione. Questa nuova prospettiva comporta una diversa selezione degli episodi: vengono omesse le scene in cui Maria non fu presente (quali, ad esempio, l'ultima cena, la cattura, i processi) e invece vengono rese più ampie e dettagliate le scene a cui assistette. In definitiva, assumendo la forma del pianto il racconto passionista cambia funzione non mirando più a suscitare pentimento e paura bensì pietà. Una pietà che, però, si fonda sull'amore materno e sul legame

fatti, il racconto storico segue quello evangelico, incrementato però dalla dettagliata descrizione degli episodi.

⁶⁰ Cfr. Enselmino da Montebelluna, *Lamentatio Beate Virginis Marie (Pianto della Vergine)*, a cura di A. Andreose, Roma-Padova 2010.

del sangue condiviso, assumendo gli accenti del dolore viscerale avvertito e del pianto simpatetico per l'altro sentito come parte di sé. Pietà universale ed inclusiva, che unisce amore, compassione e compianto.

Fu questo il "teatro del compianto" la cui portata straordinaria sta nell'aver consentito all'uomo di guardare con gli occhi di Maria e, così, di giungere a vedere Dio come se fosse un figlio, un padre, un fratello, uno sposo, sentendolo inevitabilmente soffrire e, altrettanto inevitabilmente, avvertendo la necessità di rispondere a quella sofferenza. La funzione del pianto mariano, insomma, incarnò nella scena della Passione il significato della drammatica cristiana, ponendo le basi per la fioritura del teatro della misericordia. Per questo motivo, ritengo che non si possa prescindere dalla «rivoluzione drammaturgica delle lacrime» per comprendere l'idea partecipativa della pietà tardo medievale e il suo influsso sul realismo rappresentativo, che si declinò nel patetismo delle immagini e nella dimensione empatica dei sermoni, delle laude passioniste e, infine, delle azioni drammatiche.

Il teatro della conformazione

Il secondo snodo storico importante per cogliere le caratteristiche del teatro della misericordia fu proprio l'affondo sulla compassione, e al contempo il suo ampliamento orizzontale, operato dal francescanesimo, che ridiscusse il concetto di *imitatio Christi* in termini del tutto nuovi per approdare alla sequela propria dell'identificazione mimetica. Abbiamo visto come nel pensiero cristiano il concetto stesso di *imitatio* o *mimesis* sia imprescindibilmente lega-

to a quello di *imago*, su cui si fonda sia l'identità di Cristo, immagine di Dio, sia quella dell'uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio. Nel corso dei secoli l'*imitatio Christi* – il processo attraverso il quale l'uomo può recuperare la perduta immagine e somiglianza con Dio – venne per lo più letta secondo due linee: da un lato seguire Gesù per accedere spiritualmente a Dio e alla salvezza; dall'altro concentrarsi sulla sua umanità (sia sui suoi dolori, che sulle azioni da lui compiute durante la vita terrestre) e a essa conformare il proprio comportamento. Con s. Francesco questa distinzione venne radicalmente superata poiché seguire Cristo per accedere a Dio significò imitarlo, vale a dire comportarsi come lui si comportò. Non si trattò tanto di una coincidenza tra la *sequela* e l'*imitatio Christi*, quanto di una conseguenza: facendo di Cristo la via del Signore, Francesco si fece “teatro della nudità” d'amore, conformandosi a Gesù sino all'esperienza del dolore. Questa concezione concreta e dinamica della mimesi francescana intesa come “modellarsi su”, “divenire” e, infine, “essere” ebbe la propria funzione in una diversa idea di *compassio* la quale non fu più solo il sentimento della condivisione empatica, ma una vera compenetrazione della carne nella carne⁶¹.

⁶¹ Caroline Bynum ha sottolineato come questa concezione della carne si colleghi esplicitamente alla reale presenza del corpo di Cristo nel pane e vino eucaristici e, dunque, a quella pietà della presenza fiorita in seguito alla proclamazione del dogma della transustanziazione. Cfr. C. Bynum, *Sacro convivio, sacro digiuno, Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, trad. it. di S. Lombardini, Milano 2001, pp. 278-281.

Per sottolineare questo cambio di significato, fu necessario elaborare un linguaggio attraverso il quale la logica della rappresentazione ostensiva e affettiva dei secoli precedenti si traducesse in reale e partecipata esperienza del dramma nel suo accadere concreto, carnale e storico. L'Uomo-Gesù e la sua storia furono i due elementi attorno ai quali si andò costruendo la nuova grammatica della rappresentazione, che venne messa a punto soprattutto da Bonaventura da Bagnorea. È soprattutto grazie alle sue opere che la consapevolezza del dato storico ed esperienziale della vita di Cristo divenne l'elemento portante della spiritualità francescana e, in seguito, il tratto distintivo della religiosità e della cultura dell'Europa tardo medievale. Particolare importanza vi ricoprì la Passione, in quanto evento cardine del dramma di salvezza. Essa costituisce il punto centrale di due scritti che ebbero profonda influenza sugli autori successivi, vale a dire il *Lignum Vitae*⁶² e la *Vitis Mystica*, o *Tractatus de passione Domini*⁶³. Il Dottor Serafico vi approfondisce quel "teatro della nudità" che rende sempre più tangibile ed esperimentabile il corpo vivo del Signore, mettendo a fuoco i dettagli concreti di ciò che egli aveva vissuto. Il fine al quale entrambe le opere tendono, però, non è più il *condolere* delle lacrime, ma l'immedesimazione: un cambio di *intentio* che com-

⁶²Bonaventura da Bagnorea, *Lignum Vitae*, in *Opera Omnia. Edita studio et cura P.P. Collegii a S. Bonaventura; ad plurimos codices mss. emendata anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata*, 10 voll., Firenze 1883-1902, vol. VII, pp. 68-86 (da ora in poi LV).

⁶³Bonaventura da Bagnorea, *Vitis Mystica seu Tractatus de passione Domini*, in *Opera Omnia*, vol. X, pp. 159-189 (da ora in poi VM).

porta lo spostamento del punto di vista e la focalizzazione dello sguardo su Gesù, visto mentre subisce una dopo l'altra le azioni di violenza e oltraggio. A differenza di quanto era accaduto nelle epoche precedenti, la prospettiva che qui viene disegnata non propone né di vedere in modo particolareggiato ma oggettivo i fatti e le ferite, né di prendere parte a quanto accade in modo empatico, assumendo una specifica postura affettiva. Il fedele, cioè, non si pone più davanti alla croce a vedere dal vivo ciò che accade, oppure "sotto la croce" con Maria a guardare dai suoi occhi e a piangere dello stesso dolore: ora si trova "sulla croce", inchiodato ad essa con Cristo.

Cristo confixus sum cruci: proprio nella frase dell'epistola paolina ai Galati posta a *introitus* del *Lignum Vitae*, Bonaventura riassume il dispositivo francescano del teatro della pietà: la prospettiva è interna alle azioni, il punto di vista di colui che guarda è così vicino a colui che patisce da identificarsi con i suoi occhi; lo spettatore vede ciò che accade in soggettiva, "come se" accadesse a lui. Ma attenzione, "insieme" e non "al posto di" colui che realmente ha patito. Infatti, l'introduzione del "come se" nel meccanismo di riattuazione memorativa, innesca un principio di "finzione", intesa come modellamento di una realtà altra, ma non falsa⁶⁴. Il "come se" ben rende il senso del processo di immedesimazione sotteso al concetto francescano di *imitatio* che è conformazione, ossia letteralmente *crucifixo perfecte configurari*. Il che emerge in modo molto chiaro dalle prescrizioni che

⁶⁴ Sul tema si legga M. Bettetini, *Figure di verità. La finzione nel Medioevo occidentale*, Torino 2004.

Bonaventura dà nel suo *De perfectione vitae ad sorores*, quando, circa la memoria della Passione raccomanda:

«Accede ergo tu [...] pedibus affectionum tuarum ad Iesum vulneratum, ad Iesum spinis coronatum, ad Iesum patibolo crucis affixum, et [...] non solum intueri in manibus eius fixuram clavorum, non solum mitte digitum tuum in locum clavorum, non solum mitte manum tuam in latus eius, sed totaliter per ostium lateris ingredi usque ad cor ipsius Iesu, ibique ardentissimo crucifixi amore in Cristo transformata, clavis divini amoris confixa, lancea praecordialis dilectionis transfixa, gladio intimae compassionis transverberata, nihil aliud quaeras, nihil aliud desideres, in nullo alio velis consolari, quam ut cum Cristo tu possis in cruce mori»⁶⁵.

Al centro dell'esperienza meditativa, del culto e della rappresentazione sta l'immagine parossisticamente dolorosa del corpo martoriato di Cristo che, sulla scorta di *Isaia* 53, 2, è il corpo dell'*uomo dei dolori*, privo di *species* e *decor*, *despectus* e assuefatto all'infamia, con il volto nascosto e indegno di alcuna considerazione, come un *leprosum*, battuto e umiliato⁶⁶.

«Vide nunc [...] quomodo is qui est super omnia benedictus Deus, ab imo pedis usque ad verticem totus in aquas passionis demergitur, et ut te totam de illis passionis extraheret, intraverunt aquae usque ad animam suam. Coronatus etenim spinis, sub crucis onere dorsum curvare iubetur et suam ipsius portare ignominiam, et ad locum publici deductus, veste nudatur, ut, ex flagellorum ictibus

⁶⁵Bonaventura da Bagnorea, *De perfectione vitae ad sorores*, in *Opera omnia*, vol. VI, p. 120.

⁶⁶Cfr. S. Beckwith, *Christ's Body. Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings*, London-New York 1996, pp. 52-55.

per dorsum et latera carnis patefactis livoribus atque scissuris, videretur quasi leprorsus; et dehinc clavis transfossus, appareret tibi dilectus tuus propter te sanandum concisus vulnere super vulnus»⁶⁷.

Si tratta di un'*imago* narrativa che oltre a rappresentare in modo realistico il corpo crucisignato di Cristo, include il dato temporale e spaziale della *historia*, determinando il passaggio dalla *contemplatio pietatis* alla *imitatio pietatis*⁶⁸. Lo slittamento dalla modalità ostensiva a quella narrativa fu uno snodo importante sia per lo sviluppo delle successive pratiche di pietà che per l'affermarsi della rappresentazione drammatica della Passione⁶⁹. L'*historia pietatis* caratterizzò la raffigurazione artistica (si diffusero, ad esempio, le croci istoriate che consentivano al fedele di vedere il corpo crocefisso, ma anche di leggere la storia della Passione) e sostanzialmente il racconto passionista.

È fuor di dubbio che la cifra narrativa sia caratteristica dei trattati sulla Passione francescani, in cui la composizione sembra influenzata da un lato dalla lezione teologica e spirituale di Bonaventura, dall'altro dalla tradizione della recita

⁶⁷ LV, p. 26.

⁶⁸ Cfr. F. O. Büttner, *Imitatio pietatis. Motive der Christlichen Ikonographie als Modelle zur Verähnlichung*, Berlin 1983; M. Camille, *Mimetic Identification and Passion Devotion in the Later Middle Ages: A double-sided Panel by Meister Francke*, in *The Broken Body, Passion Devotion in Late Medieval Culture*, Groningen 1998, pp. 183-210.

⁶⁹ Si veda R.N. Swanson, *Passion and Practice: the Social and Ecclesiastical Implications of Passion Devotion in the Late Middle Ages*, in *The Broken Body*, pp. 1-30.

delle ore canoniche, che da sempre aveva scandito la vita monastica nella preghiera. Il risultato fu un racconto strutturato secondo due elementi: da una parte la selezione di quelle scene considerate imprescindibili, (vale a dire tradimento, cattura, derisione, condanna, crocefissione, morte, deposizione, sepoltura); dall'altra la puntuale corrispondenza tra episodio e tempo, che determina una precisa e ordinata successione di fatti. Così, il mattutino fu associato a tradimento, cattura e derisione, l'ora prima al processo e allo scherno, l'ora terza alla condanna e alla salita al calvario, l'ora sesta alla crocefissione, l'ora nona alla morte, l'ora vespertina alla deposizione e, infine, l'ora di compieta alla sepoltura⁷⁰.

È secondo questo schema, pur ampliato e dettagliato, che procedono le maggiori passioni narrative tardo medievali, di cui uno dei testi più popolari e imitati furono le *Meditationes Vitae Christi*, attribuite a san Bonaventura e circolanti sotto il suo nome per tutto il medioevo, in seguito ascritte al francescano Johannes de Caulibus da San Gimignano e così datate tra il 1346 e il 1364⁷¹. L'opera riguarda l'intera vita terrena di Gesù, a partire dall'incarnazione, ed è

⁷⁰ Per un'analisi più dettagliata di come avvenga la selezione degli episodi si veda quanto ho scritto in Bino, *Dal trionfo al pianto*, cit., pp. 339-358.

⁷¹ Sulla datazione dell'opera si veda S. McNamer, *Further Evidence for the Date of the Pseudo-Bonaveturan Meditationes vitae Christi*, in *Franciscan Studies*, L (1990), pp. 235-261. Per un inquadramento dei testimoni e della loro diffusione nel periodo medioevale rimando all'edizione *Meditaciones vite Christi olim S. Bonaventurae attribute*, Turnhout 1997, pp. IX-XVIII. L'opera, come il prologo chiarisce, era destinata a una suora o più ampiamente a una comunità di suore.

la più estesa narrazione meditativa dell'epoca, eguagliata e superata solo più tardi dalla monumentale *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia. Alla Passione, che vi occupa un'ampia parte, sono dedicati undici capitoli dei 108 in cui l'intero libro è diviso. Lo stile è quello della sequenza storica di tipo narrativo in terza persona ed è caratterizzato da un forte realismo finalizzato al coinvolgimento concreto del fedele⁷². Sin dall'inizio, infatti, il redattore giustifica che ciò che verrà narrato (le «*imaginarias representaciones*») è stato scelto per consentire di vedere davanti a sé (*exhibere*) le cose «per Dominum Iesum dicta et facta [...] ac si tuis auribus audires et oculis videres»⁷³. Un meccanismo di partecipazione personale che viene sottolineato quando si giunge al racconto delle ultime ore di Cristo, rimarcando più volte l'invito a guardare (*perscrutare*) gli avvenimenti (*facta*) uno per uno (*singula*), con un profondo coinvolgimento del cuore e delle viscere, come se si fosse presenti: «attende [...] ad singula ac si presens esses»⁷⁴.

Oltre a implicare un'intensa partecipazione emotiva, le *Meditaciones* strutturano la narrazione secondo il procedere tipico della mnemotecnica, e cioè lungo un percorso a tappe o stazioni legate tra loro dal flusso della *historia* che recupera i singoli elementi dell'immagine del *verdolorum* (ossia ogni dettaglio delle ferite e del corpo) facendoli diventare oggetto reale e vivo del racconto. Si tratta di un processo compositivo che influenzerà molto la forma delle pratiche di

⁷² Sul concetto di *historia* come verità scritturale cfr. Pickering, *Literature and Art*, cit., pp. 230-248.

⁷³ *Meditaciones vite Christi*, p. 10.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 256.

devozione e pietà successive ed anche la loro funzione. Sul fronte della forma, il racconto storico della Passione viene definitivamente diviso per quadri o scene, tutte contemporaneamente presenti e nello stesso tempo l'una successiva all'altra; questa articolazione diventerà comune tanto nella raffigurazione artistica, quanto in quella scenica. All'interno delle singole scene, poi, alcuni particolari andranno fissandosi, conferendo particolare drammaticità all'episodio e divenendo quasi dei *topoi*: la scena dell'arresto include il bacio di Giuda, la legatura di Cristo con corde, la folla di armati che gli si fanno intorno urlanti e minacciosi; quella dello scherno comprende sia gli oltraggi dei giudei (ossia la velatura, gli schiaffi, gli sputi, la *vellicatio genarum*) che la parodia regale fatta dai soldati romani (e dunque l'incoronazione di spine e la *proskynesis*); la flagellazione ha come elemento fondamentale la scorticazione del corpo nudo; la salita al calvario mette in evidenza il peso della croce e l'incontro con la madre che si pone in parallelo, o sostituisce del tutto, all'incontro con le donne di Gerusalemme; l'ascesa sulla croce, preceduta dalla spoliatura di Cristo, rappresenta spesso il tentativo della madre di coprirlo ed è sempre caratterizzata dalla crudeltà estrema della chiodatura; l'agonia e la morte sulla croce include le sotto scene del pianto di chi lo ama, degli insulti di coloro che lo odiano, dell'abbeverata di fiele e da ultimo, dopo la morte, della trafittura del costato; la deposizione e la sepoltura, infine, sono scene in cui Maria riveste un ruolo di primo piano.

Sul fronte invece della funzione, proprio la risposta emotiva che si cercava di suscitare tramite la rappresentazione di ogni fatto, gesto, dolore aveva ingenerato nel fedele una tensione particolare verso le singole ferite e le singole

sofferenze di Cristo, facendole divenire isolato oggetto di devozione e ponendo le condizioni per pratiche di pietà prima inedite. Ne sono un esempio la devozione alle piaghe del Signore, in particolare al costato, punto di accesso al sacro cuore⁷⁵. Ogni scena e ogni dettaglio ebbero la funzione di rendere ancor più concretamente esperibile il patimento di Gesù non più solo attraverso una partecipazione affettiva, ma anche grazie al meccanismo dell'identificazione mimetica.

Proprio analizzando le differenze tra *imitatio-conformatio* e *compassio-devotio*, Swanson ha mostrato come l'antropologia cristica francescana abbia reso accessibile ed esperibile nella storia un sentire verticale verso Dio, incarnandolo in un fare orizzontale verso gli altri. A questo cambiamento corrispondono due diverse declinazioni del "teatro della conformazione", ossia il livello personale tipico dei mistici, dei visionari e di coloro che vivono un'esperienza esclusiva e intima di conformità fisica, mentale, etica in vista della salvezza; e il livello delle pratiche sociali prevalentemente laiche, che prevede di ristrutturare le relazioni tra gli uomini sulla devozione per la Passione, intesa come paradigma di azione di carità concreta⁷⁶.

Questo fu ciò che fecero, ad esempio, le confraternite dei Battuti il cui intero programma associativo, leggibile negli *statuti* o *regole*, si fondava sulla memoria della Passione. Non solo il rito della flagellazione comunitaria era inteso e vissuto come atto concreto di *imitatio* della pena del Signore, via

⁷⁵Cfr. D. S. Areford, *The Passion Measured: A Late-Medieval Diagram of the Body of Christ*, in *The Broken Body*, cit., pp. 212-238.

⁷⁶Cfr. Swanson, *Passion and Practice*, cit., pp. 15-30.

attiva per raggiungere il suo amore salvifico, facendo esperienza del corpo dolente e martoriato, ma alla passione erano dedicate pratiche di preghiera privata – gli uffici eucologici da loro celebrati – e pubblica – le processioni, i riti di sepoltura, e soprattutto il canto delle laude che veniva fatto per stimolare la commozione del popolo e la sua conversione. Inoltre, i confratelli svolgevano un ruolo attivo nel contesto sociale e comunitario in cui operavano, impegnandosi nel compimento delle opere di misericordia e nelle pratiche di carità, costruendo e gestendo *ospitali* per i bisognosi, accudendo i malati, visitando i carcerati, dando sepoltura ai morti e adoperandosi per la pace cittadina, in epoca di profondi conflitti sociali. Trasformando la compassione da un sentimento conformativo personale in un agire comunitario, costoro incarnarono il “teatro della conformazione” nel “teatro della misericordia”, inteso come riattuazione realista ma anti spettacolare del ricordo della storia della salvezza culminante nella Passione di Cristo, il cui fine è stimolare sempre all’azione reale e ricreativa della misericordia.

Dunque il teatro della misericordia fu, nel medesimo tempo, un atteggiamento dello sguardo, un meccanismo di condivisione delle emozioni, un lavoro concreto e responsabile di costruzione delle relazioni tra gli uomini. Non si configurò mai come uno spettacolo da guardare, ma implicò sempre la partecipazione, generando azioni efficaci di cura reciproca.

Nel 1659 Germano era certamente immerso nelle meravigliose macchine del teatro barocco che probabilmente avranno invaso sia Roma che Napoli per tutto il tempo del carnevale. Ed ecco che egli proponeva un “teatro della pietà” per tutto il tempo di quaresima. Il suo di certo fu un intento

retorico ed omiletico, ma forse intendeva riagganciare il principio generativo che legava vedere, sentire e fare, riconoscere, ricordare, amare. E con il suo *Teatro della pietà* offriva ancora una volta uno strumento per costruire il teatro del mondo: la comunità dell'essere figli di Dio.

IX. Trasformare la società: impegno sociale e misericordia in Raimondo della Torre patriarca di Aquileia (1273-1299)

di *Luca Demontis*

Nel dicembre 1273 Raimondo della Torre diventava patriarca di Aquileia per nomina di papa Gregorio X¹. Pochi mesi dopo approntava i preparativi per il viaggio da Milano ad Aquileia². Organizzò il suo corteo seguendo una simbolo-

¹ Il documento di nomina non è pervenuto. I cronisti concordano tutti sul mese, ma divergono sul giorno: 19, 21 o 30 dicembre, vedi L. Demontis, *Raimondo della Torre*, cit., p. 45.

² Oltre al capitale di cui già disponeva, ottenne un prestito di 10000 lire di mezzani dai suoi fratelli Napoleone e Francesco, dando in pegno il suo splendido palazzo di Milano, dove venivano ospitati i regnanti di passaggio a Milano, il castello e i beni che aveva a Montorfano e in Lombardia. Il prestito era necessario per l'organizzazione del viaggio a scopo propagandistico: il denaro fu impiegato *in emendis equis et drapis sibi et familie sue et in aliis sibi et familie sue necessariis seu utilibus*. Della sua *familia* facevano parte sessanta scudieri, scelti fra i rampolli di importanti famiglie

gia tratta dalle Sacre Scritture per presentarsi come nuovo Salomone e nuovo Davide³: principe saggio, regale, che amministra la giustizia ed è valoroso in guerra. Dopo aver attraversato Lombardia e Veneto il nuovo patriarca giunse nel suo principato ecclesiastico.

Il patriarcato di Aquileia, il cui territorio era esteso ben oltre l'attuale Friuli, doveva apparire molto diverso dalla Lombardia comunale, paese d'origine di Raimondo della Torre: il principato infatti aveva scarsa popolazione, ampi spazi incolti e boschi estesissimi. Le comunità cittadine era-

milanesi della nobiltà cittadina e del "popolo", dieci chierici lombardi, i *domicelli* e gli attendenti, *ibid.*, pp. 51-52, 333-336, doc. nn. 18 e 19 (1274 luglio 16, Milano).

³ Il corteo era aperto da cinquanta cavalieri *aurati*, che avevano ricevuto il *cingulum militiae* e gli speroni d'oro, con uno scudiero e quattro cavalli ciascuno, poi veniva il patriarca con i suoi sessanta scudieri *non minus famae decore quam praetiosissimo vestium ornatu equisque pulcherrimis videndi*, seguiti poi da seicento cavalieri con due cavalli ciascuno: nell'Antico Testamento coloro che desideravano diventare re d'Israele si facevano sempre precedere da cinquanta uomini (1Re 1,5; 2Sam 15,1); il numero sessanta richiamava sempre il senso di totalità e perfezione nell'Antico Testamento e Raimondo già prima del viaggio lo aveva usato come simbolo di propaganda, come nel numero degli ambasciatori che lo accompagnavano per accogliere il papa in visita a Milano. È celebre il passo del Cantico dei Cantici «Ecco, la lettiga di Salomone: sessanta prodi le stanno intorno, tra i più valorosi d'Israele. Tutti sanno maneggiare la spada, esperti nella guerra; ognuno porta la spada al fianco contro il terrore della notte» (Ct 3,7-8); i seicento cavalieri richiamavano alla memoria i seicento uomini armati che accompagnavano re Davide da una città all'altra della Palestina (vedi ad esempio Gdc 18,11.17 e 1Sam 27,2), *ibid.*, pp. 52-53.

no poche e di modeste dimensioni e dovevano difendere la propria autonomia dalle mire della nobiltà friulana. Quest'ultima possedeva in allodio o per fedeltà vassallatica al patriarca vaste estensioni di terra, e disponeva di una numerosa servitù di masnada. Nei quattro anni di sede vacante precedenti alla nomina del patriarca Raimondo le potenze confinanti, come il regno di Boemia, avevano bloccato le principali vie commerciali e le masnade dei signori di castello devastavano il territorio in scorribande e scaramucce continue. Era una terra, il patriarcato, che andava risanata.

Una delle prime preoccupazioni fu quella di ristabilire la pace: dopo aver preso possesso del principato ecclesiastico secondo cerimonie pubbliche ad Aquileia e a Cividale, il patriarca Raimondo ricevette gli ambasciatori dei principi e dei comuni confinanti, in particolare del conte di Gorizia, della repubblica di Venezia e del re di Boemia, dando avvio al suo governo, per usare le parole di Joseph Riedmann, con un autentico «capolavoro diplomatico»⁴.

L'immagine di sé che Raimondo aveva creato attraverso la propaganda si sostanzialmente con l'attività di governo, rivolta a tutti i sudditi del patriarcato, anche ai più umili. La misericordia, intesa come sensibilità per la situazione di precarietà altrui e la conseguente azione per cambiarla, era ben radicata nell'amministrazione di Raimondo. Questa infatti prevedeva un forte impegno sociale in quattro direzioni principali:

⁴ J. Riedmann, *Il re Ottocaro di Boemia "dominus Portus Naonis et defensor Ecclesie Aquilegensis et Terre Foriulii"*, in *Aquileia e il suo patriarcato*. Atti del convegno Internazionale di Studio (Udine 21-23 ottobre 1999), a cura di S. Tavano-G. Bergamini-S. Cavazza, Udine 2000, pp. 315-322, in particolare p. 320.

nella liberazione dei servi di masnada; nel rinnovamento urbanistico delle città; nella pacificazione delle famiglie e delle comunità cittadine; nella comminazione di pene miranti al recupero dei condannati piuttosto che alla loro punizione.

Per quanto concerne i servi di masnada, già durante il principato del suo predecessore, il patriarca Gregorio da Montelongo⁵, alcuni signori avevano iniziato a liberare qualche servo privatamente, ma questi una volta liberi si trovavano spesso poco tempo dopo a indebitarsi per diverse ragioni e ritornavano “schiavi” per debiti. Erano liberazioni che non avevano avuto ripercussioni nella società⁶. Il pa-

⁵ Su Gregorio da Montelongo vedi G. Marchetti Longhi, *Gregorio da Monte Longo primo patriarca italiano di Aquileia (1251-1269)*, Roma 1965; W. Maleczek, *La propaganda antiimperiale nell'Italia federiciana: l'attività dei legati papali*, in *Federico II e le città italiane*, a cura di P. Toubert-A. Paravicini Bagliani, Palermo 1994, pp. 293-295, 297, 303; J.C. Maire Vigueur, *Religione e politica nella propaganda pontificia (Italia comunale, prima metà del XIII secolo)*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, a cura di P. Cammarosano, Roma 1994, pp. 65-83; C. Esposito, *Contributo per un'indagine sui rapporti di Gregorio da Montelongo legato papale (1238-1251) con le istituzioni ecclesiastiche dell'Italia settentrionale*, in *Novarién*, XXVII (1997), pp. 95-130; M.C. Ferrari, *1243: l'operato di Gregorio da Montelongo a Vercelli*, in *Studi di storia medioevale e di diplomazia*, XVII (1998), pp. 109-118; M. P. Alberzoni, *Le armi del legato: Gregorio da Montelongo nello scontro tra Papato e Impero*, in *La propaganda politica nel Basso Medioevo. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale. Todi, 14-17 ottobre 2001*, Spoleto 2002, pp. 177-239.

⁶ Sulla servitù di masnada nel patriarcato di Aquileia vedi A. Battistella, *La servitù di masnada in Friuli*, Venezia 1908.

triarca Raimondo invece – e qui sta la novità – decise di accogliere nella Chiesa di Aquileia i servi appena liberati. Affidava loro un lavoro o un servizio all'interno del principato con cui potevano mantenersi: diventavano ministeriali della Chiesa di Aquileia. Il patriarca ne rivendicava tutto il merito attraverso una cerimonia pubblica di liberazione del servo, la *manumissio*, che avveniva in due tempi: nel luogo di residenza dell'ex padrone in cui questi accompagnava per mano l'ex servo nella pubblica piazza e lo rimetteva nelle mani dell'ufficiale patriarcale (podestà, capitano o gastaldo a seconda del luogo) e in seguito nella piazza di Cividale, capitale politica del patriarcato, in cui l'ufficiale patriarcale accompagnava per mano l'ex servo e lo rimetteva nelle mani del patriarca Raimondo, che lo accoglieva in seno ai ministeriali della Chiesa di Aquileia⁷. Il patriarca in questo modo dava luogo a una dimostrazione pubblica del suo potere, ma soprattutto, con questo impegno sociale dava speranza di una vita migliore a molti sudditi che così, spesso, potevano abbandonare le campagne per andare a risiedere nei centri urbani in base al servizio che dovevano svolgere. Questi erano di natura assai diversa:

- prestare servizio a cavallo come corrieri del patriarca Raimondo per portare dispacci agli ufficiali del principato ecclesiastico;
- servizio nelle cucine del palazzo patriarcale;
- tenere pulito il palazzo patriarcale di Aquileia quando il patriarca e la corte vi dimoravano (questo si verificava soprattutto in occasione delle festività di Natale e Pasqua, dato che Aquileia era circondata da paludi e non era un luogo salubre per vivere)⁸;

⁷ L. Demontis, *Raimondo della Torre*, cit., pp. 260-264.

⁸ *Ibid.*, p. 123.

- servizio di tagliare legna per la corte del patriarca;
- servizio di disboscamento;
- fornire fieno per i cavalli;
- cambiare la paglia dalla lettiga del patriarca durante i suoi viaggi;
- procurare vestiti decenti ai servi dei ministri durante il viaggio del patriarca alla corte imperiale;

Il servo così liberato si apriva ad un netto miglioramento di vita e secondo le leggi del principato ecclesiastico i suoi eredi potevano aspirare anche alla nobilitazione in seguito alla concessione da parte del patriarca di feudi da cavaliere⁹.

L'impegno sociale del patriarca si mostrava anche a favore di un programma di rinnovamento architettonico delle città: rifondò e ripopolò un villaggio abbandonato, S. Vito al Tagliamento, costruendovi una cinta muraria di pietra, due torri a guardia delle porte cittadine (una, chiamata *Scaramuccia*, che guardava a est verso il patriarcato e una, *Raimunda*, che si affacciava a ovest verso la principale arteria di traffico che attraversava il Veneto) e un palazzo patriarcale; inoltre la trasformò in colonia militare creando 100 feudi di abitanza per cavalieri milanesi e lombardi del suo seguito che ne garantivano la sicurezza e protezione dai nemici esterni; attorno a questa vasta colonia si concentravano e sviluppavano attività artigianali e commerciali, favorendo la crescita del centro urbano¹⁰. Nel 1285, il patriarca Raimondo della Torre migliorò l'assetto urbano di Cividale, abbellendo la piazza del mercato e facendo selciare le principali arterie cittadine per migliorare la vita e i commerci della città preferita di residenza. Quest'iniziativa in materia urbanistica era

⁹ *Ibid.*, pp. 122-125.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 197-200.

tipica della sua famiglia: Napoleone della Torre aveva fatto selciare le strade cittadine a Milano e costruito le importanti vie d'acqua conosciute come navigli¹¹. All'epoca la selciatura delle strade in una città era prova non solo di grande attenzione nei confronti dei cittadini, ma anche di grandezza e di ostentazione di ricchezza: una città come Firenze, magnifica per opulenza e che coniava una moneta celebre come il fiorino d'oro, un secolo dopo sembra avesse ancora le strade in terra battuta, secondo la testimonianza del Boccaccio. Nel Decameron infatti si narra che a Firenze durante la peste del '300 i maiali si rotolavano nel fango delle principali vie cittadine¹². Anche Aquileia era una città amata da Raimondo: nel 1284 con una spesa ingente aggiunse al palazzo del patriarca Poppone una splendida costruzione, che venne chiamata "Palazzo nuovo", come figura nei documenti; nel 1296 fece cambiare a sue spese sette campane della basilica di Aquileia spendendo, oltre al riutilizzo del metallo delle vecchie campane, più di 792 lire di piccoli veronesi¹³. Nel 1292 Raimondo fece costruire in Tolmino, città di confine spesso affidata per la sua custodia a Milanesi fedelissimi al patriarca, un castello chiamato "la Corte", che servì in seguito da residenza

¹¹ *Ibid.*, p. 215; sull'argomento vedi anche G. Fantoni, *L'acqua a Milano. Uso e gestione nel basso medioevo (1385-1535)*, Città di Castello 1990.

¹² Cfr. G. Boccaccio, *Decameron*, a cura di V. Branca, Torino 1987, p. 18

¹³ Cfr. L. Demontis, *Libertà, comunicazione e lavoro. Servi di mansueta e ministeriali nel Patriarcato di Aquileia di Raimondo della Torre (1273-1299)*, in *"La grazia di lavorare". Lavoro, vita consacrata, francescanesimo*, a cura di P. Martinelli-M. Melone, Bologna 2015, pp. 89-118.

estiva per i suoi successori. A Udine fece riattivare dei pozzi, concesse il prato della curia ai cittadini per il pascolo dei cavalli e fece costruire un “palazzo nuovo” all’interno delle mura del castello in cui vi era anche una sala, chiamata *camera notariorum*, che probabilmente ospitava la cancelleria del patriarca¹⁴.

Raimondo era un grande costruttore, non solo di opere pubbliche, ma anche della pace all’interno del patriarcato. Fin dall’inizio del suo governo il patriarca fu chiamato a esercitare le sue capacità di arbitro nella contesa tra famiglie e fazioni di Portogruaro, località commerciale sotto la signoria del vescovo di Concordia¹⁵: un documento del 13 agosto 1274 racconta che le parti in causa «*compromiserunt in dictum dominum patriarcham tamquam in arbitrum, arbitrato-rem et amicabilem compositorem*»¹⁶: avevano deciso di fare affidamento sulle ben note capacità comunicative e persuasive di Raimondo, che doveva, con le sue doti personali, comporre amichevolmente le ragioni delle parti per riportare la pace in seno alla comunità. L’amichevole composizione affidata al patriarca si esercitava nella sfera civile e politica, ma possiamo pensare che essa avvenisse anche in quella so-

¹⁴ Cfr. L. Demontis, *Raimondo della Torre*, cit., p. 117.

¹⁵ Sull’argomento vedi E. Degani, *Il Comune di Portogruaro, sua origine e sue vicende (1140-1420)*, Pordenone 1979²; C.G. Mor, *Portogruaro: dalla fondazione alla semi autonomia comunale*, in *La bassa*, 9 (1984), pp. 11-36; E. Marin-L. Vendrame, *Infrascripti sunt officiales terre Portusgruari. La nomina alle cariche pubbliche del Comune di Portogruaro alla fine del Trecento*, in *Atti dell’Accademia “San Marco” di Pordenone*, 18 (2016), pp. 759-804.

¹⁶ L. Demontis, *Raimondo della Torre*, cit., pp. 344-346, doc. n. 21 (1274 agosto 13, Udine).

ziale e religiosa: utilizzava a questo scopo dei grandi comunicatori dell'epoca quali erano i frati domenicani, che predicavano sia nelle chiese che nelle pubbliche piazze. Non per nulla erano presenti in questo accordo di pace di Portogruaro il priore e il lettore dei Frati Predicatori di Cividale. L'opera di pacificazione degli animi veniva giudicata dal patriarca necessaria almeno quanto la pacificazione politica, per cui l'opera dei Predicatori si rivelava preziosa e indispensabile. Il patriarca stabilì una tregua tra le parti in lotta a Portogruaro, le multe e le punizioni per i contravventori. Allora il vescovo di Concordia, le famiglie in esilio e i cittadini intrinseci, concordemente misero nelle mani del patriarca, pur preservando i loro diritti, il dominio di quella località, consegnandogli in una cerimonia le chiavi. Il patriarca aveva anche il potere di rimuovere a sua discrezione il podestà in carica e crearne uno nuovo a suo piacimento, con lo stipendio di 1000 lire di piccoli veronesi¹⁷.

L'impegno sociale del patriarca era diretto non solo alla pacificazione interna alle comunità cittadine, ma spesso anche a un loro "recupero" quando la collettività si faceva complice dei crimini di singoli elementi. Nel 1293 ad esempio Matteo de Villalta, membro di spicco di una delle più potenti famiglie aristocratiche del patriarcato, si era dato alla rapina e al saccheggio nei confronti dei mercanti tedeschi che passavano da Gemona, località nel nord dei territori del patriarcato che godeva dei diritti di mercato: nonostante il comportamento fuorilegge e infamante gli abitanti del luogo non presero provvedimenti contro di lui, tollerando la sua condotta e danneggiando in questo modo tutta quella regio-

¹⁷ *Ibid.*

ne. Il patriarca prese dei provvedimenti esemplari: dichiarò pubblicamente quella città ribelle e fuori della sua grazia; bandì da tutto il patriarcato le persone che li avessero aiutati e favoriti, e non permise che Rubino, eloquente ambasciatore della comunità cittadina di Gemona, fosse ammesso alla sua presenza per ottenere grazia¹⁸.

L'*iter* di sottomissione della città è descritto in un documento del 1293¹⁹: i procuratori del comune di Gemona Stefano Visich, Bertoldo di Moravia, Candido Safono e Niccolò Agoleani giurarono a nome degli abitanti di ubbidire agli ordini del patriarca circa i danni che gli avevano arrecato; il patriarca promise che non avrebbe preso altri provvedimenti oltre quelli pecuniari, che venivano quantificati in 350 marche di denari aquileiesi; gli abitanti di Gemona tornavano nelle grazie del patriarca, che procedeva così ad assolverli dalla scomunica in cui erano incorsi, dopo che i loro rappresentanti ebbero prestato il giuramento di obbedienza. A ognuno di loro venivano irrogate delle penitenze consistenti in preghiere (20 *pater noster* e 20 *ave maria* al giorno) e digiuni settimanali sostituibili, questi ultimi, con opere di misericordia: ognuno doveva nutrire per un anno un certo numero di poveri e provvedere al loro vestiario. In questi fatti le mature scelte politiche del patriarca sembrano dettate da intenti pedagogici: non solo punisce i colpevoli delle offese, ma cerca di responsabilizzare le comunità cittadine a cui questi elementi appartengono e di "educarle" all'osservanza della legge e del buon senso.

¹⁸ *Ibid.*, p. 219.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 509-511, doc. n. 125 (1293 giugno 15, Udine).

All'inizio degli anni '80 del XIII secolo qualcosa cambiò nella politica del patriarca. Nel secondo periodo di governo del patriarca Raimondo, vale a dire nel periodo successivo alla battaglia di Vaprio d'Adda (1281), in cui i della Torre, sconfitti nuovamente da Ottone Visconti, abbandonano ogni speranza di riprendere il potere a Milano con la forza delle armi, assistiamo a un mutamento di prospettive del patriarca Raimondo: nella sua complessa figura di principe-vescovo si potrebbe dire che fra le due componenti la seconda, quella episcopale, prende il sopravvento. Lo si evince anche dalla monetazione del patriarcato di Aquileia: Raimondo non si fa più ritrarre nelle monete con la corona e il pendaglio di perle, tipico della rappresentazione del potere della tradizione bizantina, ma appare con la mitria e il *baculum* crociato²⁰. Sembrerebbe che ormai avesse messo da parte alcune ambizioni personali tanto agognate in precedenza, come la porpora cardinalizia e la legazia apostolica per l'Italia settentrionale²¹, per concentrarsi piuttosto sulla cura, anche spirituale, della sua diocesi. Non a caso infatti nel 1282 indirà un concilio provinciale chiamando a raccolta i diciassette vescovi suffraganei e il clero aquileiese²². Accompagna questo mutamento di prospettive anche una più incisiva pratica della misericordia che si riscontra nelle pene inflitte ai vassalli ribelli. Negli anni precedenti ai traditori dava pene esemplari che fossero punitive per il crimine commesso, come ad esempio nel 1277 quando scoprì una cospirazione ordita da

²⁰ *Ibid.*, pp. 179, 592-593.

²¹ *Ibid.*, p. 41.

²² Cfr. L. Demontis, *Il patriarca Raimondo della Torre e il concilio provinciale di Aquileia del 1282*, in corso di pubblicazione.

Morando di Fagagna: costui aveva scritto delle missive per informare Ottone Visconti del viaggio alla corte imperiale di Vienna programmato dal patriarca Raimondo affinché gli tendesse un'imboscata e lo catturasse. Il messaggero con le lettere era stato però intercettato dagli uomini del patriarca e Morando era stato condannato al taglio della mano destra nel castello di Fagagna, alla presenza di numerosi testimoni²³. Negli anni successivi non assistiamo più a punizioni corporali, ma piuttosto alla comminazione della scomunica e all'*iter* penitenziale dell'assoluzione che si configurava come una vera e propria pena non punitiva, ma riabilitativa, che mirava al recupero del colpevole con digiuni e preghiere.

Ad esempio il 23 giugno 1293 nel castello di Udine, nella nuova sala patriarcale, Otto Melex, Federico detto Leupacario di Windisgratz, Gepover di Gutenstain e Nicolò di Windisgratz per fare ammenda e riparare i danni che avevano arrecato al patriarca Raimondo e alla Chiesa di Aquileia giurarono solennemente, obbligando tutti i loro beni presenti e futuri, di servire ciascuno con sei uomini d'arme a cavallo per dieci anni, in tutta la provincia e distretto di Windisgratz, il patriarca e i suoi successori, tutto a proprie spese, contro chiunque volesse invadere e usurpare i beni, i possessi e i diritti del patriarca e della Chiesa Aquileiese. Inoltre, per essere assolti dalla scomunica, dovevano recitare ogni giorno per un anno quaranta *Pater Noster* e quaranta *Ave Maria*, dovevano digiunare tutti i venerdì e mantenere ciascuno un povero. Il perdono del patriarca arrivava a coloro che si dimostravano pentiti e che ne facevano richiesta. Abilità nel governo temporale e potere spirituale del principe-patriarca

²³ *Ibid.*, p. 201.

erano fusi insieme nella persona di Raimondo, e diventavano visibili negli atti di perdono e assoluzione dalla scomunica, dove per colpe contro lo stato e il principe si comminavano penitenze e prestazioni di servizi non solo di tipo politico, ma anche e soprattutto di tipo religioso, come se il patriarca avesse riconosciuto nella misericordia, concretizzata nella guarigione e guida dell'anima del penitente, la soluzione a un problema politico²⁴.

Un altro esempio riguarda il caso di un certo Giacomo, prete irregolare, colpevole di aver danneggiato gli occhi di un'immagine di sant'Antonio a Latisana nel 1296²⁵: il patriarca Raimondo lo sospendeva a *divinis* per sei mesi, gli ordinava di non celebrare nei luoghi sottoposti a interdetto, di digiunare un giorno alla settimana per un anno, di recitare ogni settimana il salterio e di recarsi alla curia romana per chiedere l'assoluzione sulla sua irregolarità. Doveva poi ottenere il perdono dal provinciale dei Frati Minori per il danneggiamento e chiedere una lettera per il patriarca in cui risultasse che erano state perdonate le offese arrecate da Giacomo al predetto ordine. La legislazione federiciana e quella reale castigliana sotto Alfonso X prevedevano per il reato di danneggiamento o distruzione delle immagini sacre pene molto più severe – fino a quella capitale e al rogo²⁶ – e non si

²⁴ *Ibid.*, pp. 202-203.

²⁵ *Ibid.*, pp. 242-243, doc. n. 145 (1296 giugno 9, Gemona).

²⁶ In due *Cantigas de Santa Maria* (la n. 136 e la n. 294) la pena per chi deturpava un'immagine sacra in Puglia era la morte. Le miniature, poste a corredo del testo delle due *cantigas*, raffigurano la pena di morte comminata, fornendo preziose informazioni: nella ctg. 136 la donna viene uccisa e trascinata attaccata alla coda di un

curavano affatto di recuperare il colpevole, ma solo di punirlo e di farne un monito per gli altri. L'assegnazione di una pena tesa più al recupero della persona che alla sua punizione era invece la soluzione messa in atto dal patriarca Raimondo: solo la pratica della misericordia poteva guarire gli individui e trasformare concretamente la società.

cavallo per le vie cittadine, pena riservata ai colpevoli di omicidio; nella ctg. 294 invece la donna viene bruciata sul rogo, condanna esemplare per i colpevoli di eresia. L'*Ordenamiento de las tafurerías* dedica la legge I a chi bestemmia mentre gioca: è lecito pensare che doveva essere un crimine molto diffuso se hanno scritto una voce così precisa, vedi R.A. Macdonald, *Libros de las Tafurerías. A Special Code of Law, Concerning Gambling, Drawn Up by Maestro Roldán at the Command of Alfonso X of Castile*, Madison 1995; mentre nelle *Siete Partidas* la settima *partida*, titolo XXVI, legge 1, dà una definizione di eresia ed eretici; ed il titolo XXVIII della stessa *partida* stabilisce la pena per coloro che si macchiano del crimine di sacrilegio e blasfemia che consiste nel rovinare le immagini di Dio e dei santi, dedicando a questo argomento ben sei leggi, vedi Alfonso X, *Las Siete Partidas*, Glossata dal Laureato Gregorio López, Salamanca 1555, ed. anastatica in 3 voll., Madrid 1985, VII, foll. 78v-83r.

X. La coscienza cristiana davanti alla questione indigena nell'America spagnola

di *Emilio Martinez Albesa*

Dal giorno del 1499 in cui, davanti alle pretese schiaviste di Cristoforo Colombo, la regina Isabella la Cattolica si mise a gridare confurioso sdegno – secondo quanto ci racconta Bartolomeo de Las Casas nella sua *Storia delle Indie* –: «Quale potere ha ricevuto da me l'Ammiraglio per dare a nessuno [come schiavi] i miei vassalli?»¹. Da quel giorno, l'America Latina è un problema di giustizia. La storia dell'America Latina sarà da allora fino ai nostri giorni una ricerca della giustizia, che non si può raggiungere pienamente senza la misericordia.

Il desiderio di giustizia è entrato nel Nuovo Mondo nel contesto del Cristianesimo. È stata appunto la coscienza

¹ B. de Las Casas, *Historia de las Indias*, vol. II, Madrid 1875, p. 474.

cristiana quella che spinse la regina Isabella a opporsi alla schiavitù progettata da Colombo e anche quella che, nell'orizzonte del 1511, farebbe abortire l'ideologia giustificatrice dei maltrattamenti patiti dagli *indios* che ormai si insinuava nelle Antille e nella costa atlantica del Centro e del Sudamerica, dando il via a quella *lotta per la giustizia* – secondo le parole dello storico ispanista statunitense Lewis Hanke (1905-1993)² – che si prolunga fino ad oggi.

Mi preme qui evidenziare come la mobilitazione morale della coscienza cristiana di fronte alle ingiustizie e alle vessazioni che colpirono agli amerindi nei primi decenni del Cinquecento si sia tradotta in una attuazione, in dimensioni continentali, dell'opera di misericordia spirituale di ammonire i peccatori, producendo un rinnovamento profondo e decisivo nel paradigma del pensiero occidentale e dando, così, alla luce un'epoca nuova, l'epoca moderna, che vuole fondarsi non sulle differenze religiose, bensì sui diritti umani universali riconosciuti come naturali dalla ragione.

John Locke (1632-1704), nella sua affermazione dei diritti di libertà, uguaglianza, proprietà e sicurezza come diritti naturali individuali, si appoggia sul concetto di diritto naturale elaborato dal pensatore giusnaturalista razionalistico Ugo Grozio (1583-1645). Grozio a sua volta è debitore del pensiero della Seconda Scolastica spagnola, principalmente di Francisco Suárez, e tramite il quale anche

² L.U. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires 1949.

di Francisco de Vitoria, così come pure di Fernando Vázquez de Menchaca³.

Nel pensiero di Grozio (ricordiamo la sua opera *De iure belli ac pacis*, 1625) confluiscono contributi della Seconda Scolastica spagnola, ma pure dei classici greci e latini, e anche della lettura protestante della Bibbia. Questo suo pensiero si inquadra nel giusnaturalismo razionalistico. Per Grozio, il termine *ius* ammette tre accezioni: la socialità; la facoltà di esigere il dovuto; e la legge in senso largo, come norma di orientamento dell'agire morale che ordina di eseguire il giusto e retto. Per lui, il diritto naturale deriva dalla natura, mentre il diritto volontario proviene invece dalla volontà (degli uomini o di Dio): riconosce la possibilità di un diritto divino volontaristico al di là del diritto naturale, il quale diritto naturale ha, comunque, Dio come autore nella sua qualità di Creatore. Definisce il diritto naturale come: il «giudizio della retta ragione, che dichiara se una azione, considerando la sua conformità o disconformità con la natura umana razionale e sociale, manchi di rettitudine morale oppure sia moralmente dovuta. Di conseguenza, viene vietata o comandata da Dio, autore della natura»⁴.

³ Per l'influsso della Seconda Scolastica spagnola in Grozio, cfr. autori come l'olandese Jan Koster (anni Venti del Novecento), il tedesco Ernst Reibstein e gli italiani Norberto Bobbio e Guido Fassò (anni Quaranta e Cinquanta del Novecento), gli spagnoli Francisco Carpintero e Luciano Pereña (anni Settanta del Novecento), e recentemente il messicano José Luis Soberanes Fernández (anno 2009).

⁴ H. Grotius, *De iure belli ac pacis*, Parigi 1625, Lib. I, cap. I, 10, 1: «*Ius naturale est dictatum rectaerationis, indicans actuali cui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac*

L'opera di Vázquez de Menchaca (specialmente il *Controversarium*, 1559) influenzò Ugo Grozio (1583-1645)⁵, che venne a essere il primo protestante ad assimilare l'impostazione dualista nel fine dell'uomo, ammettendo un fine naturale accanto al suo fine soprannaturale. Grozio, calvinista preoccupato di trovare una base ferma per la pace tra i popoli cristiani, credette di scoprirla in un diritto naturale svincolato dalla religione e, nel *De iure belli ac pacis* (1625), scrisse la famosa frase: «*Et haec quidem, quae iam diximus, locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana*» (in italiano: «Queste cose che abbiamo già detto [sul diritto naturale] rimarrebbero valide anche se ammettessimo – cosa che non si può fare senza incorrere in grave empietà – che Dio non esistesse o non si occupasse delle questioni umane»). L'espressione semplificata *etsi Deus non daretur* si utilizza con frequenza per spiegare la concezione del diritto naturale in questo pensatore. Grozio però non proponeva di vivere come se Dio non esistesse, ma voleva affermare che il diritto naturale si deduce direttamente, attraverso la ragione, dalla natura stessa delle cose, senza il bisogno di rimettersi a una rivelazione divina per conoscerlo. Ciò nonostante, prescindendo dalla ragione divina ordinatrice, questo diritto naturale sarebbe privo di

sociali, in esse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, acconsequenter ab autore naturae Deo talem actum aut vetari, aut praecipere».

⁵ Cfr. J. L. Soberanes Fernández, *Sobre el origen de las declaraciones de derechos humanos*, Messico 2009, pp. 97-105.

fondamento e non potrebbe presentare una logica vincolante.

Inoltre il gesuita Rodrigo de Arriaga (1592-1667), discepolo di Suárez e rettore dell'Università di Praga, accettò anch'egli l'idea di Gregorio da Rimini (1300-1358), l'eremita agostiniano che sostenne che, nel caso in cui Dio non esistesse, la natura sarebbe la legge per gli uomini. La divulgò, scrivendo nelle sue *Disputationes theologicae* (8 volumi, 1643-1655) che le opere sono moralmente buone o cattive per la loro conformità alla ragione naturale «*quia etiamsi per impossibile Deus non esset*» (in italiano: «*anche se per un impossibile Dio non ci fosse*»). Con il giusnaturalismo razionalista, il diritto naturale si secolarizza perché si slega dalla legge eterna. Dicendo che il diritto naturale sarebbe vincolante anche senza Dio, lo si lasciava privo di fondamento.

Soberanes Fernández spiega che gli autori della Seconda Scolastica Spagnola – specialmente Fernando Vázquez de Menchaca – costruirono le loro teorie sul diritto naturale avendo per base la natura umana e la capacità razionale dell'uomo di farne derivare leggi oggettive, aprendo il passo, in questo modo, a una formulazione per così dire laica dello *ius naturale*.⁶

Continua poi chiarendo che tutti loro «ritenevano che la Divinità, pur non essendo la causa immediata del diritto naturale, ne fosse la causa mediata, avendo creato la natura umana»⁷. Il diritto naturale si distingueva così da quello divino. Ad opera di Grozio e di altri pensatori protestanti,

⁶*Ibid.*, p. 92. Traduzione nostra.

⁷*Ibid.*. Traduzione nostra.

però, giungerà non solo a distinguersi, ma addirittura a rendersi indipendente e a isolarsi.

Senza l'individualismo di Locke e senza il razionalismo di Grozio – o forse meglio dei loro seguaci –, la Seconda Scolastica spagnola categorizzò come diritti umani, comuni quindi a tutti gli uomini, la libertà, l'uguaglianza, la proprietà e la sicurezza, e lo fece spinta dalla coscienza cristiana messa in crisi morale dai rapporti con le popolazioni indigene del continente americano. Questo incontro significò una novità enorme, una novità tale da mettere in questione il paradigma del pensiero medioevale e dare alla luce un'epoca nuova, anche dal punto di vista intellettuale: l'epoca moderna, fondata non sulle differenze di religione, ma sulle esigenze della comune natura umana.

Alle origini di questo mutamento di paradigma intellettuale, si trova il noto e profetico sermone del francescano fra' Antonio di Montesinos a Santo Domingo, del 21 dicembre 1511 e anche il suo prolungamento nel sermone della domenica successiva, 28 dicembre, che noi conosciamo tramite il racconto di fra' Bartolomeo de Las Casas⁸. Fu un grido della coscienza cristiana che non vuole rassegnarsi alle circostanze e non vuole intorpidirsi per discolpare l'ingiustizia, ma al contrario cerca di svegliare le menti e i cuori, ammonendo i peccatori, per impedire la cristallizzazione di una ideologia giustificatrice dell'oppressione dei deboli, che aveva ormai cominciato a

⁸ Testo tradotto in italiano in: R. Iannarone O.P., *La scoperta dell'America e la prima difesa degli indios: i Domenicani*, Bologna 1992, pp. 99-100. Testo originale in: Bartolomé de Las Casas O.P., *Historia de las Indias*, vol. III, Madrid 1875, pp. 365-366 e 370.

diffondersi sotto la protezione degli interessi economico-sociali di alcuni.

Questo sermone aprì un dibattito teologico, filosofico e storico di alcuni decenni, molto proficuo per l'identificazione della libertà, dell'uguaglianza, della proprietà e della sicurezza come diritti umani.

La libertà

La scoperta della libertà come diritto umano naturale fu il risultato della messa in questione della liceità della schiavitù degli amerindi. Questa vecchia istituzione precristiana era stata ormai bandita alla fine del Medioevo tra i popoli cristiani: i cristiani non potevano fare schiavi altri cristiani; ma l'Europa cristiana medioevale continuava a riconoscere la possibilità della schiavitù dei pagani in quattro noti casi (coloro che erano nati da madre schiava, i prigionieri in guerra giusta, i condannati dalla giustizia e coloro che vendevano se stessi).

Fu la regina Isabella la prima a porre in questione la liceità morale della schiavitù degli *indios* pagani nelle condizioni giudicate giuste da Colombo e a schierarsi decisamente contro. Grazie a lei, la legislazione partirebbe dalla presunzione di libertà degli indigeni, ritenuti vassalli della Corona, facendo così della servitù uno stato d'eccezione; e infatti gli indigeni che allora servivano presso gli spagnoli nella penisola iberica furono rimpatriati in libertà (nel 1500). Ma occorreranno anni per arrivare a una abolizione generale della schiavitù indigena nell'America Latina.

«Con quale diritto e con quale giustizia tenete in sì crudele e orribile servitù questi indiani?», domandò alle autorità e agli *encomenderos* il Montesinos nel suo sermone. La risposta di Ferdinando il Cattolico contenuta nelle Leggi di Burgos del 27 dicembre 1512 e di Valladolid del 28 luglio 1513 cercò di impedire che l'*encomienda* diventasse una forma nascosta di schiavitù, ma non ne riuscì pienamente. Restava comunque, infatti, un ampio spazio per la schiavitù legale, particolarmente sotto il pretesto della guerra giusta e dell'acquisto degli schiavi delle stesse comunità indigene. Un importante tentativo di divieto generale avvenne nel 1530, quando il Re Carlo I, nella persona della regina governatrice, l'imperatrice Isabella, con la provvisione del 2 agosto, bandì ogni genere di schiavitù indigena, anche quella sostenuta sui titoli di guerra giusta e d'acquisto, e ordinò la verifica della liceità legale dei titoli di proprietà di coloro che in quel momento possedevano schiavi.

La decisione era stata motivata dalle denunce del vescovo eletto del Messico, fra' Juan de Zumárraga, contro i soprusi commessi dal conquistatore Nuño Beltrán de Guzmán (nelle regioni di Pánuco, di Messico, di Michoacán e nel nord-ovest dell'area mesoamericana). Tuttavia, le proteste arrivate alla Corona dagli spagnoli radicati nelle Indie, adducendo che con questa disposizione gli *indios* imbalanzirebbero e senza timore insorgerebbero contro di loro, fecero indietreggiare Carlo I, che il 20 febbraio 1534 la revocò, accontentandosi di alcune misure attenuanti dei danni della schiavitù.

Nuove denunce però giunsero alla Corona da parte degli ecclesiastici e degli uomini dabbene contro le angherie di alcuni colonizzatori e conquistatori come Guzmán (nella

Nuova Gallizia) e Francisco Pizarro (nel Perú), chiedendo la soppressione della schiavitù indigena. Addirittura, il vescovo di Tlaxcala Julián Garcés O.P. scrisse a papa Paolo III, e il priore domenicano del Messico Bernardino de Minaya si recò personalmente dal Pontefice, con lettere di raccomandazione del vescovo Garcés e della stessa Imperatrice Isabella, ottenendo la bolla *Sublimis Deus* del 2 giugno 1537. In questo testo, tra l'altro, si dichiarava il diritto alla libertà naturale di tutti gli amerindi e degli altri indigeni che fossero scoperti in futuro nelle terre occidentali ma anche verso il mezzogiorno, molto probabilmente in riferimento all'Africa.

Le Leggi Nuove del 20 novembre 1542 sancirono in forma categorica e definitiva il divieto della schiavitù indigena nell'America Latina; un divieto reiterato successivamente, fino a includersi nella Raccolta delle Leggi delle Indie del 1680. Restarono comunque come eccezioni i casi degli *indios* Caribe e degli *indios* Araucani, che si erano ribellati. Nel 1550, si riconobbe la libertà immediata degli indiani brasiliani schiavi che fuggivano nel territorio spagnolo. Purtroppo la schiavitù dei neri si sarebbe prolungata ancora molto a lungo, anche se va rilevato che non mancarono voci contro di essa, come quelle dei cappuccini Francisco José de Jaca e Epifanio de Moirans, nella seconda metà del Seicento.

L'uguaglianza

L'affermazione dell'uguaglianza naturale degli esseri umani fu il risultato della polemica sull'istituzione dell'*encomienda* ispano-indiana. La discussione iniziò verso

il 1512, quando gli *encomenderos* videro a rischiola conservazione delle loro *encomiendas*. Quando Montesinos, l'anno prima, domandò: «Non sono questi [indigeni] uomini?», la sua domanda era ancora soltanto retorica. Risultò comunque profetica, perché non tardarono a farsi sentire voci che affermavano che gli *indios* erano incapaci di governarsi da soli perché avrebbero avuto un livello di razionalità limitato, di conseguenza l'*encomienda* avrebbe dovuto prolungarsi indefinitamente.

L'*encomienda* era nata il 20 dicembre 1503, ispirandosi al sistema di affidamento agli ordini militari del governo dei territori a rischio durante la Riconquista spagnola, con un decreto d'Isabella la Cattolica che legalizzava la distribuzione degli indigeni fra i colonizzatori spagnoli allo scopo di costringere i nativi a lavorare, in forma però stipendiata, e con l'obbligo da parte dell'*encomendero* di curare il sostentamento, l'educazione e l'evangelizzazione dei nativi a lui affidati.

Tuttavia il sistema servì a nascondere e anche a giustificare molte prepotenze e maltrattamenti. Le Leggi di Burgos e di Valladolid del 1512 e 1513 tentarono di moderare il lavoro nelle *encomiendas* e di sorvegliare strettamente l'operato degli *encomenderos*, ma non riuscirono a evitare con efficacia le vessazioni sofferte dagli *indios*.

Dal 1516 al 1519 si studiarono diverse opzioni di soluzione al problema, arrivandosi nelle ordinanze del 9 dicembre 1518 a stabilire l'emancipazione dalle *encomiendas* di tutti gli *indios* capaci di condurre una vita civile da soli e che chiedessero tale emancipazione. Successivamente, dietro le decisioni della giunta del 1519,

Carlo I sopprime le *encomiendas* nelle Antille per ragioni morali, con le istruzioni del 12 luglio 1520. In questo contesto, prende più forza tra i difensori dell'*encomienda* l'idea che identificava gli amerindi con i *servi a natura* di Aristotele, i bruti, incapaci di vivere da persone razionali da soli; giudicavano i nativi come oziosi, viziosi e incapaci di capire la fede cristiana e quindi di aderire ad essa.

Nonostante (nelle istruzioni della Corona del 26 giugno 1523) si fosse vietato espressamente a Hernán Cortés l'impianto dell'*encomienda* nel territorio della Nuova Spagna, da lui conquistato, questo fece distribuzione degli *indios* in *encomiendas* il 20 marzo 1524, dando però alla *encomienda* messicana una fisionomia diversa di quella antilliana. Questa impostazione sarebbe stata accettata a posteriori dalla Corona.

Cortés voleva che l'*encomendero* unisse i suoi interessi al progresso dei villaggi della propria *encomienda* e che gli *indios* non fossero sradicati dalle loro comunità. Al modello, il vescovo Sebastián Ramírez de Fuenleal, nelle vesti di presidente dell'Audiencia del Messico, fece ancora, nel 1531, un'aggiunta lungimirante: le contribuzioni che gli *indios* delle *encomiendas* davano all'*encomendero* in qualità di tributo dovevano essere tassate considerando il volume reale della popolazione indigena e quindi le sue possibilità di redditività. Il nuovo sistema fu sancito dal Re nel decreto del 5 aprile 1532 e, a partire delle ordinanze del 26 maggio 1536, esteso al Centroamerica e al Sudamerica.

Verso la metà degli anni Trenta però le coscienze di molti erano turbate. Le crudeli conquiste del Guzmán e del Pizarro erano state molto contraddette dal punto di vista morale, la schiavitù continuava a praticarsi, l'*encomienda*

nascondeva lo sfruttamento degli *indios*, le ribellioni dei nativi divampavano e le voci che negavano la loro razionalità crescevano. Così l'intervento di papa Paolo III con la bolla *Sublimis Deus* del 1537 risulterà significativo: il testo afferma l'uguaglianza naturale di tutti gli esseri umani e la capacità razionale testata degli amerindi per abbracciare la fede cristiana. Essa è espressione della loro razionalità pienamente umana; una capacità che il Pontefice dichiara presente in tutti gli esseri umani senza eccezione. Dall'uguaglianza naturale deriva il diritto naturale alla libertà. Contrariamente a quanto alcuni hanno affermato, non c'è documentazione che ci permetta di dire che la bolla fu vietata dalla Corona, perché il veto regio venne posto solo su un breve (il *Pastorale officium* del 29 maggio), che infatti verrà in seguito revocato dal Pontefice, ma non sulla bolla. Da allora gli *encomenderos* non poterono sostenere l'inferiorità degli *indios*, adducendo come prova la loro reticenza alla conversione, per giustificare la conservazione della *encomienda* in maniera irrevocabile e addirittura ereditaria. La Corona, al contrario, arrivò a fare proprio della mancanza di successo dell'evangelizzazione degli *indios* un argomento legale per revocare all'*encomendero* la concessione dell'*encomienda*. La soppressione dell'*encomienda* sancita dalle Leggi Nuove del 1542 fu duramente contestata dai colonizzatori, provocando addirittura l'inasprimento delle guerre civili del Perù. La Corona dovette revocare questa disposizione nel 1545 (20 ottobre), tornando dunque all'*encomienda*, ma comunque avrebbe poi emanato tutta una serie di ordini allo scopo di isolare sempre di più l'*encomendero* dagli *indios* a lui affidati e di indebolire le *encomiendas*. Verso il 1570, l'*encomienda* si

è trasformata praticamente in un semplice privilegio che consentiva all'*encomendero* di appropriarsi di una percentuale del tributo indigeno. Le *encomiendas* perderanno sempre più redditività, sebbene continueranno ad essere una fonte di prestigio sociale.

La proprietà

Il riconoscimento del diritto della proprietà sarà risultato del dibattito sulla validità giuridica dei titoli che i monarchi spagnoli esibivano per impadronirsi del dominio politico dei popoli indiani. Con quale diritto i re della Spagna si chiamavano signori delle Indie? Montesinos domandò appunto nel 1511: «Con quale autorità avete condotto sì detestabili guerre contro queste genti che vivevano mansuete e pacifiche nelle loro terre?».

Il dibattito sul problema della sovranità ci illustra molto vivamente il dinamismo della coscienza cristiana; a differenza delle ideologie, che sono ferme, immobili, e danno sempre la stessa risposta a qualsiasi problema che si presenta perché hanno delle soluzioni prestabilite, la coscienza cristiana si mostra in grado di dialogare con le mutevoli situazioni storiche, cooperando alla creazione di soluzioni culturali nuove, anche a scapito di sacrificare le costruzioni culturali da lei stessa edificate nel passato. Infatti, la ierocrazia medioevale aveva elargito la base per la donazione pontificia contenuta nelle bolle di Alessandro VI del 1493, in virtù di esse il Papa concedeva la sovranità sui territori americani ai Re Cattolici e ai loro successori nella Corona castigliana con l'obbligo di sostenere l'evangelizzazione dei popoli amerindi; si seguiva così la

tradizione medioevale in cui la conversione del capo politico consentiva l'evangelizzazione del popolo.

Il Papa si riteneva detentore della facoltà di trasferire l'autorità politica dei signori pagani ai principi cristiani, considerando la supremazia del bene spirituale sul bene temporale. Per questo, la prima risposta della Corona al quesito del Montesinos sulla sua autorità fu la redazione, nel 1513, di un documento, il *Requerimiento* (cioè, intimazione), che da quel momento in poi si sarebbe letto davanti agli *indios* nel primo incontro con i capi tribù, prima di avviare una guerra di conquista. Vi si notificava la donazione pontificia, spiegando la dottrina ierocratica, e di conseguenza si intimava agli *indios* la sottomissione all'autorità superiore dei Monarchi castigliani e il ricevimento dei predicatori della fede cristiana. Si promettevano in tale caso molti benefici e si assicurava loro la libertà di accogliere o meno la fede, ma allo stesso tempo si minacciavano gli *indios* con la guerra nel caso in cui non volessero accettare l'autorità del Re spagnolo.

Questa prima soluzione era una semplice formalità che al massimo poteva magari alleggerire un po' la coscienza degli spagnoli, ma in realtà servì per rendere ancora più palese l'inadeguatezza del discorso ierocratico nel rapporto con le comunità indigene d'America, le quali erano del tutto estranee al paradigma culturale medioevale e quindi incapaci di cogliere le ragioni per cui erano intimate alla resa.

Hernán Cortés fu il primo a tentare di prescindere dalla donazione pontificia nella giustificazione giuridica della conquista di un territorio americano: l'Impero atezco. Lui, sebbene abbia fatto anche il *Requerimiento* davanti a

Montezuma, scrisse al Re Carlo I proponendogli, senza successo, di considerarsi imperatore legittimo degli aztechi in ragione della stessa storia azteca. Paolo III nella *Sublimis Deus* del 1537 aveva affermato il diritto di proprietà degli indigeni sui loro beni come derivato dalla loro natura umana, senza però discutere la legittimità del trasferimento del dominio politico dei loro regni al Re spagnolo.

Bisognava aspettare la straordinaria figura del teologo domenicano Francisco de Vitoria, cattedratico dell'Università di Salamanca, per superare l'orizzonte del pensiero medioevale e aprire il passo alla modernità. Nella sua *Relectio de Indis*, del gennaio 1539, Vitoria esamina a partire dal diritto naturale la legittimità dei titoli che i Re spagnoli vantavano per impadronirsi del potere politico sulle Indie a discapito dell'autonomia dei regni indigeni. Con piena coerenza intellettuale, nega senza mezzi termini la legittimità della donazione pontificia come titolo valido per il trasferimento di sovranità dai signori indigeni ai principi cristiani perché, spiega: «il Papa non è signore del mondo», facendo così crollare l'ierocrazia pontificia.

I principi indigeni – salvo che il diritto naturale dimostrasse il contrario – erano da ritenersi signori naturali legittimi dei loro regni. Vitoria secolarizza, così, il diritto internazionale riconducendolo al diritto naturale, ed entro questo orizzonte presenta alcuni titoli naturalmente legittimi che possono giustificare un trasferimento di sovranità là dove si concretizzino tali casi. Sono: la soppressione della tirannia, la giusta difesa degli alleati, la difesa del diritto di predicazione, la libera elezione dei governanti da parte dei popoli per vie legali, e il titoli di «società e comunicazione naturale». Quest'ultimo è il più

caratteristico del pensiero vitoriano, che parte della consapevolezza che tutta l'umanità costituisce una società universale, una comunità di popoli con un bene comune universale. Per questo, esisterebbe un diritto naturale alla comunicazione tra le persone dei diversi popoli e chiunque è libero di viaggiare per il mondo e ha il diritto di essere accolto e rispettato sempre che non causi danno agli abitanti delle nazioni in cui si stabilisca, all'interno quindi del rispetto al bene comune della società nazionale. Un tema dunque di grande attualità. La difesa proporzionata di questo diritto legittimo sarebbe anche, per Vitoria, titolo giusto per procedere addirittura, verificatosi il caso, al trasferimento della sovranità politica.

I discepoli di Vitoria, membri della cosiddetta Scuola di Salamanca, ricopriranno molte cariche universitarie, ecclesiastiche e politiche nell'America sotto la dominazione spagnola e applicheranno i titoli vitoriani all'esame della realtà politica locale. Così, man mano, titoli considerati legittimi si ridurranno sensibilmente, in pratica, a quelli dell'eventuale tirannia indigena e della volontaria elezione da parte degli indiani.

La controversia tra Bartolomeo de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda a Valladolid nell'estate del 1550 e nella primavera del 1551 fu un fiasco, che dimostrò che il futuro poteva solo costruirsi a partire delle tesi moderne di Vitoria, le quali esigevano di fare i conti con la storia vera delle società preispaniche e della conquista per esaminare la legittimità del dominio spagnolo e di far anche i conti con la situazione di allora, in cui la conquista era ormai un fatto consumato, per giudicare responsabilità passate e articolare un buon governo.

Il francescano Toribio de Motolinia nel Messico e il vicerè Francisco de Toledo in Perù avviarono studi decisivi sul passato indigeno, documentando anche i casi di tirannia di fronte all'idealizzazione dei lascasisti. Frutto degli apporti dei membri della Scuola di Salamanca, la sussistenza dei diritti politici dei cacicchi, anche dopo la loro conversione al cristianesimo, fu riconfermata con il decreto regio del 26 febbraio 1557; il Re Filippo II e l'Inca Titu Cusi Yupanqui firmarono un trattato di amicizia e pace perpetua nel 1567. Il sistema colonizzatore spagnolo sperimentò una palese riconversione nella Giunta Magna del 1568 e nelle Ordinanze ovandine del 1573.

La sicurezza

Per ultimo, il diritto umano alla vita venne rivalorizzato nell'esperienza ispanoamericana, ricordando il dovere che il potere politico ha di garantire la sicurezza alle vite dei suoi sudditi. Sempre nel 1511, il Montesinos denunciò: «Per mezzo di destestabili guerre tante genti ne avete distrutte con stragi e morti inaudite e li uccidete ogni giorno per estrarre e avere oro». Venne così messa in discussione la guerra come mezzo di conquista, nonché il trattamento riservato agli indiani conquistati, perché la vita umana non può vanificarsi.

La legittimità di un governo non risiede solo nella giustizia dei titoli relativi alla sua origine, ma anche nella giustizia del suo esercizio. Nella conquista del continente americano da parte della Spagna, l'evangelizzazione aveva iniziato per giustificare la conquista armata in accordo con il paradigma medioevale, ma nell'incontro con la realtà dei

popoli amerindi la stessa evangelizzazione finì per cancellare la conquista armata come mezzo di espansione politica, arrivando così al divieto delle guerre di conquiste.

Abbiamo ormai parlato dell'insufficienza del *Requerimiento* per giustificare moralmente l'uso delle armi contro gli *indios*. Nel 1526 (17 novembre), Carlo I tentò di arbitrare un rimedio ordinando che ogni spedizione portasse con sé due ecclesiastici o religiosi e stabilendo che il capo potesse iniziare un'azione di guerra quando tutti e due gli ecclesiastici l'autorizzassero. Lasciava così a loro il compito di verificare che l'avvertimento agli *indios* fosse stato fatto in modo corretto. Ma questo era solo un rattoppo e non una soluzione per il problema.

In seguito, l'inquietudine delle coscienze crebbe davanti alle tristi esperienze degli anni Trenta. Le Leggi Nuove del 1542 possono ormai interpretarsi come un divieto indiretto delle guerre di conquista, anche se non apportarono una soluzione precisa. Nello stesso anno, Las Casas scrisse la sua *Brevissima Relazione sulla distruzione delle Indie*, accusando tutti i conquistatori di sopraffazione. Tra il 1543 e il 1573, la Corona diede alcuni permessi per fare guerre, ma eccezionali, e davanti alla incertezza sulla liceità morale delle conquiste, avrebbe ordinato la loro sospensione nel 1550. Nel frattempo si sperava che il dibattito in merito tra Las Casas e Sepúlveda illuminasse la questione a sufficienza. Non fu però così, ma gli esperti avvertirono il Re che le conquiste erano certamente pericolose per la sua coscienza. Così, le istruzioni regie del 13 maggio 1556 al nuovo vicerè del Perú Andrés Hurtado de Mendoza, scritte dal giurista Gregorio López sotto l'influsso del pensiero di Francisco de Vitoria, disistimavano la guerra come mezzo di conquista.

Negli anni Cinquanta e Sessanta, assistiamo anche a tutto un processo continentale di risarcimento verso le comunità indigene che avevano sofferto ingiustizie. Le regole per le restituzioni agli *indios* furono elaborate dai discepoli di Vitoria. Alla fine del 1567, il governatore del Perú Lope García de Castro informerà la Corona che tutti gli *encomenderos* della sua giurisdizione avevano saldato i loro debiti con gli indigeni. Nelle Ordinanze ovandine del 13 luglio 1573, sancite dal re Filippo II, nelle antipode del *Requerimiento*, è proscritta definitivamente la guerra come mezzo di conquista politica e si stabilisce che quando gli indiani non vogliano nemmeno ricevere i missionari, questi dovranno cercare il modo di guadagnarsi la loro fiducia e amicizia.

Da allora, l'espansione spagnola nelle Americhe avrebbe dovuto essere fondamentalmente missionaria, senza che la guerra potesse più servire ad aprire il cammino all'evangelizzazione. Sebbene ancora troveremo certamente esperienze di guerra, è anche vero che non mancheranno nell'America ispanica i casi in cui la pace vinca la guerra, così per esempio in diverse circostanze, cambiando la logica della guerra per quella del servizio e la condivisione dei beni, si stabilirà la pace – purtroppo alle volte solo temporanea – con popoli prima ostili, come i chichimeca, gli apaci, i guaraní, i chiriguani o gli araucani.

L'incontro con l'*indio* americano non fu semplicemente fisico, ma fu soprattutto morale e culturale, arrivando a cambiare profondamente il volto del mondo occidentale alle soglie dell'Età Moderna. E quando oggi ci rifacciamo ai diritti fondamentali dell'uomo per pianificare il nostro futuro di convivenza nazionale e internazionale siamo in buona

misura debitori delle voci che in quel momento ammonirono i peccatori.

Bibliografia

F. Armas Asín (a cura di), *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Unmsm), Lima 2009.

N. Benazzi (a cura di), *Archivum. Documenti della Storia della Chiesa dal I secolo a oggi*, Piemme, Casale Monferrato 2000.

P. Borges (a cura di), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, 2 vol., BAC-Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo-Quinto Centenario, Madrid 1992.

A. Caturelli, *Il Nuovo Mondo riscoperto: la scoperta, la conquista, l'evangelizzazione dell'America e la cultura occidentale*, Ares, Milano 1992.

P. Castañeda Delgado, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, Unam, Città del Messico 1996.

C. Esteva Frabregat, *La Corona española y el indio americano*, 2 vol., Asociación Francisco López de Gómara, Madrid 1989.

M. Fazio, *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*, Armando Editore, Roma 1998.

J.M. García Añoveros, *La Monarquía y la Iglesia en América*, Asociación Francisco López de Gómara, Madrid 1990.

E. González Fernández, *Humanismo frente a esclavitud en América durante el Cuatrocientos*, in *Mar Oceana. Revista del humanismo español e iberoamericano*, III (1999), pp. 65-78.

L.U. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Sudamericana, Buenos Aires 1949.

A. de la Hera, *Iglesia y Corona en la América Española*, Mapfre, Madrid 1992.

R. Hernández Martín, *La lezione sugli indios di Francisco de Vitoria*, Jaca Book, Milano 1999.

M. Hernández Sánchez-Barba, *Historia de América*, 5 voll., Alhambra, Madrid 1986.

R. Iannarone, Reginaldo, O.P., *La scoperta dell'America e la prima difesa degli indios: i Domenicani*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, 5 voll., Imprenta de Miguel Ginesta, Madrid 1875-1876.

E. Martínez Albesa-O. Sanguinetti (a cura di), *Istituzione e carisma nell'evangelizzazione delle Americhe, 1511-2011. Le diocesi antillane e la prima voce in difesa degli Amerindi*, Atti della Giornata Internazionale di Studi 14-10-2011, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2013.

E. Martínez Albesa, *El ideal de justicia en la configuración histórica de la América hispana y su proyección en los movimientos de integración regional*, in *Globalización, Derecho Supranacional e Integración Americana. Memorias del Congreso*, a cura di J.P. Pampillo Baliño e M. Munive Páez, Porrúa-Escuela Libre de Derecho, Città del Messico 2013, pp. 443-483-

F. Morales Padrón, *Teoría y leyes de la conquista*, Cultura Hispánica, Madrid 1979.

L. Pereña Vicente (a cura di), *Corpus Hispanorum de Pace*, 28 vol. (Prima serie, 1963-1987) e 15 vol. (Seconda serie, 1994-2012), CSIC, Madrid 1963-2012.

A. Rumeu de Armas, *La política indigenista de Isabel la Católica*, Istituto Isabel la Católica di Storia Ecclesiastica, Valladolid 1969.

M.M. Salord Bertrán, *La influencia de Francisco de Vitoria en el Derecho indiano*, Porrúa, Città del Messico 2002.

J.L. Soberanes Fernández, *Sobre el origen de las declaraciones de derechos humanos*, Unam, Città del Messico 2009.

R. Valdivia Giménez, *Llamado a la misión pacífica. La dimensión religiosa de la libertad en Bartolomé de las Casas*, CSIC-Università di Siviglia-Deputazione di Siviglia, Madrid 2010.

4. Istituzioni ecclesiastiche e civili di fronte all'esigenza di misericordia

XI. La Santa Sede nella seconda guerra mondiale. Denunce, silenzi, opera assistenziale

di Raffaella Perin

Vorrei aprire questo breve saggio evocando alcune immagini. La prima, molto nota, è la fotografia scattata il 13 agosto 1943 nel quartiere di San Giovanni a Roma, che ha

immortalato il pontefice Pio XII, il quale, per la seconda volta in meno di un mese, era uscito dal Vaticano per visitare i luoghi colpiti dai bombardamenti¹. Papa Pacelli, vestito di bianco, ha le braccia spalancate e lo sguardo rivolti al cielo, e prega di fronte alla folla accorsa, che lo guarda attonita. La foto, che restituisce la drammaticità del momento espressa dal gesto di Pio XII, è quasi più potente dei girati dell'Istituto Luce, anch'essi famosi, che riprendono il papa che cammina tra gli sfollati². Con uno sforzo di fantasia si provi infine a immaginare la popolazione romana che si raduna spontaneamente in piazza San Pietro all'indomani del 4 giugno 1944 per acclamare il pontefice ed esprimergli riconoscenza per la liberazione della città. Questi fotogrammi simboleggiano l'attaccamento al papa e la speranza che in lui riponevano i fedeli non solo romani ma del mondo intero, che per tutta la durata della guerra avevano guardato a Roma per avere una parola di conforto e sollievo, istruzioni pratiche, aiuti materiali e spirituali, in una parola un atto di misericordia verso uomini e donne vittime di inenarrabili sofferenze. Se il termine misericordia sfugge alla capacità di delimitare valenze e ambiti ad essa collegate, ciò vale tanto più quando si vuol cercare di comprendere come essa venne declinata nel corso del secondo conflitto mondiale, quando la tragicità degli avvenimenti portò di necessità ad invocarla

¹https://it.wikipedia.org/wiki/Bombardamento_di_Roma#/media/File:E_in_mezzo_a_San_Lorenzo_spalanc%C3%B2_le_ali.jpg [Ultimo accesso 19.04.2019].

² <https://www.youtube.com/watch?v=lyl4pfdUNdc> [Ultimo accesso 19.04.2019].

nei suoi diversi “volti”³. In questo breve saggio dunque, cercherò di mostrare alcuni dei significati che Pio XII le attribuì e le sue conseguenze pratiche.

Il primo senso dato alla misericordia da parte di papa Pacelli fu quello delle cosiddette opere di misericordia corporale e spirituale. Pio XII riconosceva nelle opere di misericordia «l'essenza stessa del Vangelo»⁴, come provavano le parole contenute in Matteo 25, 31-46, secondo cui Cristo giudice non avrebbe ammesso nel Regno eterno chi non avesse avuto della misericordia il culto pratico. In seguito, mentre Roma era preda dell'occupazione tedesca e i raid degli Alleati colpivano il «centro della cristianità», Pio XII, nell'udienza ai parroci e ai quaresimalisti, ricordò quali fossero le opere di misericordia che dovevano predicare: «dar da mangiare agli affamati, dar da bere agli assetati, vestire gli ignudi, alloggiare i pellegrini, visitare gl'infermi e i carcerati»⁵. Questi “dolori e affanni” purtroppo, esclamava il pontefice, risuonavano alle sue orecchie nella vicina realtà, e dal rispondere o meno alla richiesta dei bisognosi dipendeva la benedizione o la maledizione eterna.

³ Per una definizione di misericordia si veda P. Stefani, *I volti della misericordia*, Roma 2015.

⁴ *A religiose del Sacro Cuore. Udienza generale alle direttrici delle scuole-convitto professionali per infermiere*, 19 luglio 1939, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. I (2 marzo 1939-1 marzo 1940), Milano 1941, pp. 269-270.

⁵ *Ai parroci ed ai quaresimalisti di Roma. Sulla osservanza dei comandamenti di Dio*, 23 febbraio 1944, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. V (2 marzo 1943-1 marzo 1944), Milano 1944, pp. 185-207.

Infatti, uno dei ruoli che la Santa Sede aveva avvocato a sé già nel corso della prima guerra mondiale era l'intervento assistenziale senza «distinzione né di religione, né di nazione, né di lingua»⁶. Benedetto XV si era risolto ad esercitare la funzione di arbitro universale nell'ambito dell'esercizio della preghiera e della carità, dopo che si era visto estromesso dall'opera di pacificazione attraverso i canali istituzionali e diplomatici⁷. Allo stesso modo, dopo il fallito tentativo di Pio XII di far dialogare i contendenti nel 1939, la Santa Sede diede avvio e approvò una serie di opere assistenziali per fornire un aiuto concreto ai soldati, ai prigionieri e alle popolazioni inermi.

L'Ufficio Informazioni del Vaticano era stato creato all'inizio della guerra per ricevere e smistare le richieste di informazioni sui dispersi, militari e civili, servendosi della rete internazionale di collegamenti costituita soprattutto da delegazioni e nunziature apostoliche⁸. La *Sezione radio*, che fu istituita nella seconda metà del 1940, trasmetteva in giorni e orari stabiliti liste di nominativi di prigionieri e dispersi; le notizie desunte dalle trasmissioni, captate dalle nunziature, dalle delegazioni o dalle curie diocesane, venivano poi inoltrate alle famiglie. Sull'opera assistenziale e caritativa della

⁶ *Cronaca contemporanea*, in *La Civiltà Cattolica*, I (1915), pp. 96-97.

⁷ D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna 2008, pp. 25-26.

⁸ Cfr. S. Pagano, *Una rilevante «apertura» dell'Archivio Segreto Vaticano: il fondo Ufficio Informazioni Vaticano, prigionieri di guerra (1939-1947)*, in *Inter arma caritas. L'Ufficio Informazioni Vaticano per i prigionieri di guerra istituito da Pio XII (1939-1947)*, vol. 1, a cura di F. Di Giovanni e G. Roselli, Città del Vaticano 2004, p. IX.

Santa Sede durante la seconda guerra mondiale esistono ormai svariati studi, ma già nel corso del conflitto furono edite pubblicazioni che avevano lo scopo di mettere in rilievo tale attività. L'Ufficio Informazioni del Vaticano, per esempio, dal 1942 al 1945 aveva pubblicato un mensile dal titolo *Ecclesia*, mediante il quale venivano diffuse notizie circa l'iniziativa assistenziale a favore delle vittime e dei prigionieri di guerra. Gli articoli della rivista, scritti da esponenti cattolici laici o religiosi di un certo rilievo (Luigi Gedda, Guido Gonella, padre Mariano Cordovani, Giuseppe Dalla Torre, Giuseppe De Luca), venivano letti ai microfoni di Radio Vaticana nelle diverse lingue, assicurando loro la più ampia diffusione oltre i confini italiani⁹. Un'altra pubblicazione che celebrò lo sforzo assistenziale verso i prigionieri fu la raccolta documentaria a cura sempre dell'Ufficio Informazioni del Vaticano, pubblicata nel 1944 con una prefazione di monsignor Montini¹⁰. L'assistenza della Santa Sede verso i prigionieri di guerra consisteva nel controllare che i militari internati venissero trattati nel rispetto delle norme internazionali, nell'aiutare i contatti tra i prigionieri e le famiglie e nell'assicurare assistenza religiosa. Nell'aprile del 1944 venne creata anche la Pontificia Opera di Assistenza diretta da monsignor Ferdinando Baldelli per soccorrere i profughi e

⁹ Sull'opera di Radio Vaticana durante la guerra si veda R. Perin, *La radio del papa. Propaganda e diplomazia nella seconda guerra mondiale*, Bologna 2017.

¹⁰ Cfr. R. Sani, *La Santa sede e i prigionieri di guerra italiani*, in *La Civiltà cattolica e la politica italiana nel secondo dopoguerra (1945-1958)*, Milano 2004, pp. 207-225.

per distribuire gli aiuti che arrivavano soprattutto dagli Stati Uniti.

Tra i numerosi comitati attivi durante la seconda guerra mondiale va ricordata la *Mission catholique suisse*, che, come scrisse il cardinal Maglione al vescovo di Friburgo Besson, aveva tutta la simpatia e l'appoggio della Santa Sede, perché era la «grande pietà del Vangelo» che cercava di portare qualche sollievo all'umanità¹¹. La *Raphaelsverein* in Germania che, fondata nel 1871 per aiutare gli emigranti cattolici tedeschi, dal 1935 aveva un nuovo comitato per l'assistenza ai cattolici considerati “non ariani”. A quest'opera di salvataggio dei perseguitati, fino alla sua soppressione nel 1941, la Santa Sede aveva partecipato finanziariamente¹².

Per quanto riguarda l'assistenza ai “non-ariani”, la richiesta di misericordia vide molteplici interlocutori: gli ebrei, gli ebrei convertiti al cattolicesimo, le organizzazioni ebraiche e cattoliche che chiedevano al papa un atto di misericordia sottoforma di un aiuto concreto, un appello alle coscienze, una denuncia, una condanna suprema. Le risposte furono talvolta altrettante richieste di misericordia da parte del pontefice e dei suoi collaboratori alle autorità. Per esempio, il segretario di Stato, il cardinal Maglione, nel novembre del 1943 scrisse all'ambasciatore tedesco von Weizsäcker per informarlo che il vescovo di Trieste, monsignor Santin,

¹¹ *Le cardinal Maglione à l'évêque de Fribourg Besson*, 13 settembre 1939, in *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale* (ADSS), vol. VI: *Le Saint Siège et les victimes de la guerre (mars 1939-décembre 1940)*, Città del Vaticano 1972, pp. 142-143.

¹² *Introduction, ibid.*, p. 15.

aveva chiesto aiuto alla Santa Sede affinché la situazione degli ebrei non fosse aggravata da nuove misure persecutorie. Il segretario di Stato aveva scritto: «Da parte sua il menzionato eccellentissimo vescovo ha già scritto in proposito al Regierungspräsident del Litorale Adriatico, facendo, fra l'altro, notare quanto riuscirebbe provvido un tratto di misericordia verso quegli infelici»¹³. Anche in un'altra nota del dicembre 1943 Maglione rifletteva sull'opportunità o meno di un intervento diretto della Santa Sede presso chi di dovere in difesa dei «non ariani, specialmente di quelli membri delle famiglie miste», e proponeva invece di «far dire una parolina, in via confidenziale, al maresciallo Graziani e a Buffarini-Guidi perché si usi misericordia specialmente verso le famiglie miste»¹⁴.

Piero Stefani ha scritto in un suo recente libro: «L'essere nel bisogno potrebbe trasformarsi in una potenziale occasione per consegnare alla sfera della colpa o del peccato chi è nelle condizioni di agire e non lo fa. Non di perdono, dunque, bisogna parlare, quanto di rischio concreto di omissione»¹⁵. Dal punto di vista storico non è mio interesse indagare colpe o omissioni della Santa Sede in relazione alle richieste di misericordia che non furono in qualche modo soddisfatte. È noto quanto la storiografia, la pubblicistica, ma da un certo punto di vista anche l'arte sottoforma di teatro e cinema si

¹³ *Le cardinal Maglione à l'ambassadeur d'Allemagne von Weizsäcker*, ADSS, vol. IX: *Le Saint Siège et les victimes de la guerre (janvier-décembre 1943)*, Città del Vaticano 1975, p. 578.

¹⁴ *Notes de la Secrétairerie d'Etat*, 17 dicembre 1943, *ibid.*, pp. 606-607.

¹⁵ P. Stefani, *I volti della misericordia*, cit., p. 15.

siano interrogate sui silenzi di Pio XII, su quello che avrebbe potuto fare, fece o non fece per gli ebrei nel corso della guerra, ma non è mia intenzione discuterne in questa sede¹⁶. Tuttavia, visto il tema della mia relazione, non posso eludere del tutto l'argomento.

Vorrei a tal proposito ricordare brevemente una vicenda che si svolse nell'ultimo scorcio di pontificato di Pio XI. Il 30 novembre 1938 l'allora segretario di Stato Pacelli scrisse ai nunzi in America, Africa, Vicino Oriente e Irlanda per chiedere se nei loro rispettivi Paesi ci fossero università, istituti cattolici, ospedali disposti ad assumere professori «ebrei convertiti italiani e tedeschi» che erano stati costretti ad abbandonare la loro patria a causa delle leggi antisemite¹⁷. Il 9 gennaio 1939 in una circolare ai vescovi veniva raccomandata la creazione di comitati d'assistenza nazionali per gli ebrei cattolici¹⁸. Il giorno successivo, però, Pio XI scrisse personalmente agli arcivescovi di Boston, Philadelphia, Chicago, Quebec e Buenos Aires per raccomandare l'aiuto agli intellettuali ebrei obbligati a lasciare la Germania, perché dovere dei cristiani era svolgere «ogni opera di carità e di assistenza

¹⁶ Si veda per esempio la polemica sorta con la *mise-en-scène* de *Il Vicario* di Rolf Hochhuth nel 1963 e il giudizio storico che ne ha dato G. Miccoli nella premessa a *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, Milano 2007², pp. 2 e 439. Interessante anche la ricostruzione della lettura del pontificato di Pio XII di M. Guittat-Naudin, *Pie XII après Pie XII. Histoire d'une controverse*, Paris 2015.

¹⁷ *Le cardinal Pacelli aux représentants du Saint-Siège*, 30 novembre 1938, ADSS, vol. VI, pp. 49-50.

¹⁸ *Lettre circulaire du cardinal Pacelli*, 9 gennaio 1939, *ibidem*, pp. 48-49.

a vantaggio di quanti sono immeritatamente sofferenti ed afflitti». Così si esprimeva papa Ratti a proposito degli ebrei: «Crediamo altresì che al misericordioso Redentore divino non dispiacerà questa preoccupazione e pensiero per coloro che appartengono al popolo da cui ha avuto origine e per cui egli pianse e sulla Croce stessa invocò misericordia e perdono»¹⁹. In allegato Pio XI inviava un promemoria del cardinal Giovanni Mercati, bibliotecario e archivista, nel quale esponeva la situazione degli intellettuali ebrei che erano costretti a lasciare il loro impiego. Le parole di Mercati furono: «Costoro a motivo del fatto che non sono nati da famiglia ariana sono esclusi e rimossi dalle cattedre e dalle accademie»²⁰. La differenza tra i due passi compiuti da Pacelli e Pio XI è evidente: il primo esprimeva la preoccupazione per gli ebrei convertiti, quindi per i cattolici, Mercati e Ratti invece per gli intellettuali ebrei tout court²¹. La spiegazione può essere ricercata oltre che nella diversa sensibilità riscontrata nell'ultimo anno di vita del papa brianzolo, anche nel momento particolare in cui Pacelli scrisse ai nunzi apostolici. La lettera infatti fu scritta poco dopo l'emanazione delle leggi razziali in Italia (17 novembre 1938), ma soprattutto dopo che per

¹⁹ *Pie XI aux cardinaux-archevêques de Boston, Philadelphia, Chicago, Quebec et Buenos Aires*, 10 gennaio 1939, *ibid.*, pp. 50-51.

²⁰ *Promemoria du cardinal Mercati*, senza data, *ibid.*, pp. 51-52.

²¹ Per una diversa sensibilità riscontrata nell'ultimo Ratti nei riguardi degli ebrei e dell'antisemitismo rimando a R. Perin, *La svolta di fine pontificato. Verso una condanna dell'antisemitismo*, in *Pio XI nella crisi europea / Pius XI. im Kontext der europäischen Krise*, a cura di R. Perin, Venezia 2016, pp. 37-55. Disponibile on line <http://doi.org/10.14277/978-88-6969-092-1> [Ultimo accesso 19.04.2019].

un mese e mezzo in Curia si era cercato il modo di preservare gli ebrei convertiti al cattolicesimo dall'applicazione di tali leggi e di salvare i matrimoni cosiddetti misti²². Una differenza però che permase anche nelle prime settimane di pontificato di Pio XII, quando dietro suo incarico padre Tacchi Venturi portò un promemoria a Mussolini per tentare di proteggere gli ebrei cattolici dalle leggi razziali²³. Secondo il modello ecclesiologico dell'epoca gli ebrei non erano un problema prioritario rispetto ad altri che la Chiesa riteneva di sua competenza, ovvero la salvaguardia dei suoi membri.

Ma il problema dei silenzi va al di là della questione ebraica. Il cardinale Eugène Tisserant, Segretario della Congregazione per la Chiesa Orientale, il giorno dopo l'entrata dell'Italia in guerra scrisse all'arcivescovo di Parigi il cardinal Emmanuel Suhard: «Ho domandato con insistenza al Santo Padre dall'inizio di dicembre di fare un'enciclica sul dovere individuale di obbedire al dettame della coscienza, perché è il punto vitale del cristianesimo [...]. Ho paura che la storia non abbia a rimproverare alla Santa Sede di aver fatto una politica di comodo per se stessa, e non molto altro. È triste oltre misura soprattutto quando si è vissuti sotto Pio XI. [...] È un'ignominia»²⁴. Molti all'interno della Curia, tra la ge-

²² Si veda almeno A. Martini, *Studi sulla questione romana e la Conciliazione*, Roma 1963.

²³ *Le P. Tacchi Venturi au cardinal Maglione*, 28 marzo 1939, ADSS, vol. VI, pp. 56-60: 58. Per un approfondimento di queste vicende si veda R. Maryks, *"Pouring Jewish water into fascist wine". Untold stories of (Catholic) Jews from the archive of Mussolini's Jesuit Pietro Tacchi Venturi*, Leiden-Boston 2012.

²⁴ É. Fouilloux, *Eugène cardinal Tisserant 1884-1972. Une biographie*, Paris 2011, pp. 293-294.

rarchia ecclesiastica e tra i diplomatici vaticani, attendevano con ansia parole di conforto, incoraggiamento, direttive pratiche da parte del Papa, perché erano i fedeli ad averne bisogno. Il caso polacco per esempio è noto: da più parti arrivarono richieste alla Santa Sede affinché il Papa dicesse una parola forte e franca a difesa del popolo polacco²⁵. Da Istanbul, il delegato apostolico Roncalli inviò a Maglione la richiesta della Jewish Agency for Palestine, di «dichiarare in un eventuale appello radiofonico [...] che l'aiuto ai perseguitati ebrei è considerato dalla Chiesa come una buona azione. Questo rafforzerebbe i sentimenti di quei cattolici che, come sappiamo e apprezziamo, prestano aiuto agli ebrei che sono condannati a morire di fame nei territori occupati in Europa»²⁶. Era vero, infatti molti cattolici non avevano atteso le direttive della Santa Sede per portare soccorso agli ebrei. Nella sola Roma non si contano gli istituti religiosi che hanno offerto rifugio a perseguitati politici, militari, renitenti, ebrei. In Laterano si svolse il più grande impegno clandestino della Chiesa a Roma grazie all'extraterritorialità. Il Vaticano stesso ospitò diversi rifugiati²⁷. La Santa Sede non coordinò queste iniziative, si mosse per casi singoli mentre diede una tacita approvazione per l'operato dei religiosi.

Un altro significato di misericordia che si trova espresso nei discorsi di Pio XII è quello di pietà, di richiesta di perdo-

²⁵ A. Duce, *Pio XII e la Polonia (1939-1945)*, Roma 1997.

²⁶ *Le délégué apostolique à Istanbul Roncalli au cardinal Maglione*, ADSS, vol. IX, pp. 87-90.

²⁷ A. Riccardi, *L'inverno più lungo. 1943-44: Pio XII, gli ebrei e i nazisti a Roma*, Roma-Bari 2008.

no. Anche in questo caso la supplica di misericordia si declinò in diversi modi.

Il 9 maggio 1945 Pio XII aveva significativamente aperto il radiomessaggio a tutte le genti per la fine della guerra in Europa con lo stesso ringraziamento a Dio con cui Paolo iniziava la seconda Lettera ai Corinzi. Diceva infatti il pontefice: «Un grido di riconoscenza umile e ardente sgorga dal più profondo del Nostro cuore verso il Padre delle misericordie e il Dio di ogni consolazione»²⁸. Anche durante la guerra, nei suoi interventi per esortare il ritorno della pace, il papa aveva invocato con le parole dell'apostolo il «Padre delle misericordie»²⁹, ma in questa particolare occasione il riferimento alla seconda lettera ai Corinzi I, 3 acquisiva un duplice valore. Come Paolo dava testimonianza alla comunità di Corinto che Dio consolava e salvava il suo popolo dalle sofferenze e afflizioni, così faceva il pontefice nell'affermare che la pace si era ristabilita grazie alla misericordia divina; e come l'*incipit* del testo paolino sanciva la riappacificazione di Paolo con i corinzi, così il papa sperava che l'aver posto termine alle

²⁸ «Ecco alfine terminata». *La fine della guerra in Europa*, 9 maggio 1945, https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1945/documents/hf_p-xii_spe_19450509_radiomessage-war.html [Ultimo accesso 19.04.2019].

²⁹ *Nella giornata della universale supplicazione. Celebrazione eucaristica per invocare la pace nel mondo*, 24 novembre 1940, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. II (2 marzo 1940-1 marzo 1941), Milano 1941, pp. 321-327; *Il Radiomessaggio per il XXV della consacrazione episcopale del Santo Padre*, 13 maggio 1942, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. IV (2 marzo 1942-1 marzo 1943), Milano 1943, pp. 69-85.

«più atroci sofferenze» e alle «più amare tristezze» conducesse i popoli a ritornare nell'alveo tracciato dalla Chiesa, verso la costruzione di una nuova Europa, fondata «sul timore filiale di Dio, sulla fedeltà ai suoi santi comandamenti»³⁰.

Il pontefice non aveva infatti mai smesso di ripetere nel corso dei sei anni di guerra che essa era il frutto dell'allontanamento dell'uomo da Dio e dai principi cristiani. Come il suo predecessore, Benedetto XV, aveva individuato le ragioni del conflitto nell'apostasia del mondo moderno dalla Chiesa, e la pace si sarebbe potuta ristabilire solamente con il ritorno alla subordinazione alle direttive ecclesiastiche. Nella sua prima enciclica, *Summi pontificatus* del 20 ottobre 1939, Pio XII aveva identificato negli «errori e movimenti anticristiani» la causa del flagello abbattutosi sull'umanità, ed esprimeva l'auspicio che il castigo della guerra facesse aprire gli occhi a coloro che erano stati travolti dagli «errori moderni» per ritornare a porre il diritto divino e naturale a fondamento dell'ordinamento degli Stati, perché, si leggeva nel prosieguo dell'enciclica, nonostante tutto era possibile un ravvedimento. La grazia e l'amore compassionevole per accogliere coloro che si erano smarriti non sarebbero mai venuti meno, così come era accaduto ai primi uomini, che nonostante si

³⁰ I. Vegge, *2 Corinthians-a Letter about Reconciliation. A Psychological, Epistolographical and Rhetorical Analysis*, in *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, Reihe 2, Tübingen 2008, p. 153.

fossero allontanati dal loro Creatore, si erano in lui ricongiunti «secondo il suo misericordioso disegno»³¹.

Il «Padre delle misericordie» era stato invocato prima dell'inizio delle ostilità per scongiurare un altro sanguinoso conflitto³². In questo caso la minaccia del castigo divino per il peccato degli uomini induceva Pio XII a supplicare la misericordia divina affinché su di loro non si abbattesse la punizione. Durante la guerra perciò, numerosi furono gli inviti alla preghiera, non soltanto per invocarne la fine, ma anche per chiedere perdono. Per esempio, nella lettera alla regina Elisabetta del Belgio nel luglio 1940, Pio XII aveva scritto che confidava nel Padre delle misericordie affinché esercitasse la sua clemenza sul mondo³³. Nell'omelia del 24 novembre dello stesso anno, aveva invitato a rivolgere a Dio una «preghiera fiduciosa e ardente, avvalorata dalla umiliazione della penitenza», che sarebbe stata ascoltata per «quella infinita e amorosa misericordia, la quale spande su tutte le sue creature». Ancora, nel maggio 1942, nel venticinquesimo anniversario della sua consacrazione episcopale, il papa ricordava come «la tragica violenza degli avvenimenti» richiamasse alla «penitenza e al ravvedimento»³⁴.

³¹ *Lettera enciclica Summi pontificatus*, 20 ottobre 1939, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. VI: Pio XII 1939-1958, a cura di E. Lora-R. Simionati, Bologna 1995, pp. 10-81.

³² *Pie XII aux pèlerins de Venise*, 20 agosto 1939, ADSS, vol. I, pp. 223-224.

³³ *Le pape Pie XII à la reine-mère Elisabeth*, 30 luglio 1940, ADSS, vol. IV, p. 96.

³⁴ *Il Radiomessaggio per il XXV della consacrazione episcopale del Santo Padre*.

Ma a chi appartenevano le colpe e per quali sofferenze si invocava misericordia? Nel discorso al Sacro Collegio del 2 giugno 1945 Pio XII fece una lunga disanima della guerra appena conclusa con un'analisi del nazionalsocialismo utile a chiarire alcuni aspetti. Innanzitutto, le vittime della Chiesa tedesca venivano offerte in segno di riparazione affinché il «giusto Giudice» potesse accettarle e «abbassare finalmente il braccio del suo Angelo sterminatore»³⁵. Ma poco dopo tornava a ricordare come nel cuore di Cristo pulsasse un «Cuore divino ricco di misericordia» sorgente di pace e riconciliazione³⁶. Il papa inoltre richiamava l'attenzione sulle cause della rovina che il mondo ora si trovava a contemplare, ancora una volta ascrivibili a «una concezione e un'attività dello Stato, che non tiene in nessun conto i sentimenti più sacri dell'umanità, che calpesta gli inviolabili principi della fede cristiana»³⁷. Passava poi a richiamare gli anni in cui, nunzio a Monaco e poi a Berlino (dal 1917 al 1929), aveva avuto modo di conoscere il popolo tedesco, e proprio per le qualità che aveva potuto scorgervi nutriva piena fiducia che avrebbe potuto risollevarsi «dopo aver respinto da sé lo spettro satanico esibito dal nazionalsocialismo, e dopo che i colpevoli [...] avranno espiato i delitti da loro commessi»³⁸. Una prima distinzione veniva dunque fatta: mentre l'umanità era colletti-

³⁵ *Al Sacro Collegio nel giorno onomastico di Sua Santità. La via sicura per eliminare ogni violenza e le note essenziali di una vera pace*, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. VII (2 marzo 1945-1 marzo 1946), Milano 1946, pp. 67-78: 74.

³⁶ *Ibid.*, p. 76.

³⁷ *Ibid.*, p. 68.

³⁸ *Ibid.*

vamente colpevole per l'apostasia dal cristianesimo, nel giudizio storico formulato da Pio XII sugli avvenimenti degli ultimi decenni, colpevole non era il popolo tedesco ma soltanto alcuni suoi elementi. L'incrollabile fiducia che la qualità insita nella società tedesca in quanto parte della civiltà cristiana non era venuta meno né durante la guerra né al suo termine³⁹. Una ulteriore distinzione veniva operata dal pontefice subito dopo. Ripercorrendo il rapporto tra la Chiesa cattolica e il Terzo Reich negli anni Trenta, Pio XII ricordava che la Chiesa aveva sperato che nel movimento nazionalsocialista prevalessero i «suoi membri più moderati», assieme ai quali avrebbe potuto arginare il diffondersi delle dottrine violente. Dunque, alla fine della guerra Pio XII riproponeva un giudizio che era stato formulato nel corso del pontificato di Ratti, ripreso dallo stesso Pacelli all'inizio del suo, e mantenuto anche durante la guerra, quando non aveva ritenuto opportuno condannare definitivamente il nazionalsocialismo nemmeno di fronte agli orrori cui aveva condotto: se avesse prevalso la parte moderata del movimento il compromesso non sarebbe venuto meno. Nel prosieguo del suo discorso del 1945 Pio XII forniva la giustificazione del Concordato con il Terzo Reich: la garanzia del rispetto della libertà dei cattolici in Germania e «una base giuridica di difesa» nel caso tali libertà fossero state violate⁴⁰. Ciononostante, la persecuzione contro la Chiesa non solo non si arrestò ma si acuì, al punto che nel 1937 con l'enciclica *Mit brennender Sorge* (per altro composta, nella sua redazione finale, proprio da Pacelli), Pio XI aveva dovuto chiarire l'incompati-

³⁹ G. Miccoli, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁰ *Al Sacro Collegio nel giorno onomastico di Sua Santità*, p. 69.

bilità tra la concezione nazionalsocialista dell'uomo e la dottrina cristiana⁴¹. Chissà, si chiedeva Pio XII, se «opportune e tempestive provvidenze politiche» avrebbero potuto fermare le violenze e «mettere il popolo tedesco in condizione di svincolarsi dai tentacoli che lo stringevano?». Una cosa era però certa per il pontefice: «niuno potrebbe rimproverare la Chiesa di non avere denunziato e additato a tempo il vero carattere del movimento nazionalsocialista e il pericolo a cui esso esponeva la civiltà cristiana»⁴². La Chiesa per Pio XII, anche in questa circostanza rimaneva *sine macula et ruga*, e l'*excursus* che aveva fatto nel suo discorso serviva a dimostrare questo: la Chiesa non aveva colpa, anzi aveva fatto tutto il possibile per evitare le derive violente nel nazismo e infine la guerra.

Le parole del papa sembrano il riflesso del rapporto della Chiesa con la sua storia: esisteva una sorta di “dogma non scritto” secondo il quale, al di là delle debolezze e dei peccati dei singoli, la Chiesa aveva mantenuto e conservato integro il messaggio di Cristo⁴³. Essa, in quanto “corpo del Cristo”, rimaneva per Pio XII senza peccato nonostante ci fossero dei peccatori tra i suoi membri. Due potrebbero essere le spiegazioni della riflessione di Pacelli, una più contingente e una

⁴¹ Sull'enciclica contro il nazionalsocialismo si veda il volume collettaneo *Pie XI un pape contre le nazisme? L'encyclique Mit brennender Sorge (14 mars 1937)*. Actes du colloque international de Brest, 4-6 juin 2015, sous la direction de F. Bouthillon-M. Levant, Brest 2016.

⁴² *Al Sacro Collegio nel giorno onomastico di Sua Santità*, p. 71.

⁴³ G. Miccoli, *Un'occasione perduta? Note al margine di un inedito di Alfred Loisy pubblicato alcuni anni fa*, in *Rivista di storia del cristianesimo*, (2014), n. 2, pp. 487-507: 491-493.

forse più profonda. La prima riguarda il particolare momento in cui quelle parole furono pronunciate: la fine della guerra, i cui ultimi due anni, specialmente in Italia, erano stati caratterizzati, come ho cercato di rilevare in apertura della mia relazione, da un attaccamento della popolazione alla Chiesa, imponeva una parola ferma di speranza in qualcosa di certo, di incrollabile, perché l'afflizione doveva lasciare il posto alla ricostruzione. L'altra motivazione che mi pare di scorgere riguarda la difficoltà della Chiesa in quegli anni di "guardare alla storia" e riconoscervi i mutamenti avvenuti, come se il suo porsi al di fuori della storia non le avesse permesso di comprendere se e quanto l'interpretazione e la modalità di applicazione del messaggio cristiano fossero adeguate a rispondere alla tragedia appena passata.

XII. Giovanni XXIII e l'età della misericordia

di *Enrico Galavotti*

Le sintesi di Roncalli

Angelo Giuseppe Roncalli continua a rappresentare a oltre mezzo secolo dalla sua morte un oggetto storico di straordinario interesse. Lo è certamente come caso storiografico: cioè per come intorno a lui si sono sviluppate ricerche che hanno tentato, con esiti più o meno convincenti, di mettere in luce le origini remote di scelte, sensibilità ed intuizioni che sono giunte alla ribalta del mondo al momento della sua elezione nel 1958¹. In questo senso mi pare partico-

¹ Si deve anzitutto al cantiere di ricerca apertosi presso l'Istituto per le scienze religiose di Bologna negli anni Ottanta una vera e propria svolta nella conoscenza della figura di Angelo Giuseppe Roncalli/Giovanni XXIII: si vedano a questo riguardo i primi contributi raccolti in *Fede tradizione profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, e gli Atti del convegno *L'Età di Roncalli* editi a cura di G. Alberigo rispettivamente in: *Papa Giovanni*, Roma-Bari 1987; *L'Età di Roncalli*, in *Cristianesimo nella Storia*, VIII (1987), 2; *Giovanni XXIII, transizione del Papato e della Chiesa*, Roma 1988; per una prima rassegna degli studi dedicati a Roncalli si veda A. Melloni, *Fonti e studi su Giovanni XXIII*, in *Servitium*, XXII, (1988), n. 59/60, pp. 109-117; la rassegna prodotta da D. Menozzi, *Le biografie di Giovanni XXIII negli ultimi vent'anni*, in *L'ora che il mondo sta attraversando. Giovanni XXIII di fronte alla storia*, Atti del Convegno, Bergamo, 20-21 novembre 2008, a cura di G.G. Merlo e F. Mores, Roma 2009, pp. 1-26, che si poneva cronologicamente in continuità con il lavoro di Melloni, ha omesso programmaticamen-

larmente interessante osservare come in sede storiografica si siano pure riprodotti atteggiamenti più caratteristici dell'ambito ecclesiale quando viene preso in considerazione un pontefice nel pieno delle sue funzioni, che vanno dall'esaltazione acritica sconfinante nell'apologetica – tipica di approcci metodologicamente superati ma invero dotati di una forza inerziale apparentemente interminabile² –, a forme di contestazione via via più raffinate, che dissimulano l'originalità roncalliana in un *continuum* storico per cui, a ben vedere, in Roncalli non vi sarebbe nulla di particolarmente ragguardevole, giacché quelle che appaiono svolte o

te il censimento e l'analisi delle ricerche dedicate a porzioni della vita di Roncalli, sortendo l'effetto di misconoscere il valore di quei lavori in cui si sono registrati i maggiori avanzamenti conoscitivi; una rassegna più ragionata e distaccata viene invece offerta nel postumo G. Alberigo, *Roncalli: un mistero?*, in *Cristianesimo nella storia*, XXXV (2014), n. 1, pp. 279-296; è rimasta purtroppo inedita l'ottima tesi di L. Butturini, *Roncalli a Bergamo (1905-1920). Letture ed esperienze formative*, tesi di perfezionamento in Scienze Religiose, Bologna 2002, particolarmente ricca di informazioni sul radicamento di temi e sensibilità nel giovane Roncalli e solo parzialmente utilizzata nell'introduzione e nell'apparato critico di A.G. Roncalli/Giovanni XXIII, *Nelle mani di Dio a servizio dell'uomo. I diari di don Roncalli, 1905-1925*, edizione critica e annotazione a cura di L. Butturini, Bologna 2008.

² Penso ad esempio ad E. Balducci, *Papa Giovanni*, Firenze 1964, ma anche ad alcune pagine del fortunato G. Zizola, *L'utopia di papa Giovanni*, Assisi 1973¹. Per approfondire questo aspetto resta ancora di grande utilità la lettura di V. Conzemius, *Mythes et contre mythes autour de Jean XXIII*, in *Cristianesimo nella storia*, X (1989), n. 3, pp. 553-577.

discontinuità in realtà erano preparate già da una lunga storia a lui preesistente o addirittura sarebbero giunte ad un felice esito solo grazie alla sagacia del suo successore sul trono di Pietro³; non solo: se si guardasse con attenzione, si vedrebbe che Giovanni XXIII su tante questioni (dall'atteggiamento verso il marxismo, alla disciplina dei diritti umani, fino anche alla sua posizione sul tema della pace e della guerra) ha semplicemente adoperato un linguaggio differente per veicolare il medesimo e più consolidato messaggio che il cattolicesimo legato all'idea della società cristiana o al cosiddetto modello intransigente continuavano a diffondere⁴.

In molti casi, e davvero al di fuori di ogni polemica, si tratta di scoperte che risulta già difficile definire tali, dal momento che rimarcano un dato per sé ovvio quale quello che Roncalli non poteva non ricorrere a stereotipi, linguaggi, immagini e codici propri del suo tempo e della sua cultura

³ È la prospettiva assunta da A. Maffei, *L'eredità di Giovanni XXIII nell'azione conciliare e nel magistero di Paolo VI*, in *Giovanni XXIII e Paolo VI. I papi del Vaticano II. Convegno internazionale di studio, Bergamo, 12-13 aprile 2013*, a cura di E. Bolis, Roma 2014, pp. 187-214. Un altro approccio ancora ha seguito R. Amerio, *Iota unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Torino 2009² (Milano-Napoli 1985¹), che ha inteso evidenziare come il pontificato di Giovanni XXIII e, sulla sua scia, il magistero conciliare, abbiano di fatto rappresentato una deviazione rispetto alla tradizione dottrinale cattolica.

⁴ Cfr. D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna 2008.

teologica⁵. Ma anche al netto della consapevolezza che per studiare seriamente Roncalli occorre rispettare la regola aurea del lavoro storico che è quella di evitare l'anacronismo, si deve pure prendere atto – e farlo finalmente con la massima serenità – che Giovanni XXIII, pure formatosi all'interno di una determinata cultura, ha compiuto gesti e formulato espressioni che, forse anche al di là delle sue intenzioni⁶, hanno rappresentato in modo oggettivo un fattore di discontinuità nella vicenda più recente del cattolicesimo: ed è per questo, o almeno anche per questo, che Roncalli costituisce un caso storiografico di grande interesse.

Un interesse che viene accresciuto anche da quelli che sembrano costituire dei veri e propri *apax* nel suo sterminato *corpus*. Non mi riferisco tanto a lemmi isolati ma a locuzioni che esprimono un determinato significato: tanto più interessanti quanto maggiormente si deve prendere atto di come essi siano divenuti cifre qualificanti del suo pontifica-

⁵ In una memorabile *Bustina di Minerva* del luglio 2000 (poi riedita in *A passo di gambero. Guerre calde e populismo mediatico*, Milano 2006) intitolata *Credere nel terzo segreto* e dedicata alla rivelazione integrale del testo redatto da suor Lucia dos Santos, Umberto Eco ne produsse una rapida ma efficace analisi evidenziando come molte delle immagini più impressionanti di quel testo attingessero alla letteratura e alla storia portoghese; sul tema si veda ora J. Barreto, *I messaggi di Fatima tra anticomunismo, religiosità popolare e riconquista cattolica*, in *Memoria e Ricerca*, LIII (2016), n. 3, pp. 395-420.

⁶ La prima ad avere questa intuizione era stata Angelina Nicora Alberigo: cfr. *Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà*, Brescia 1978, p. 27.

to⁷. Infatti, uno degli scarti sensibili tra le ricerche dedicate a Roncalli e quelle dedicate ad altri pontefici del Novecento sta nel grande lavoro che è stato sin qui svolto per analizzare il linguaggio del futuro Giovanni XXIII, condotto sia mediante l'edizione di diari, epistolari ed omelie, sia attraverso la costruzione di vere e proprie concordanze indispensabili per capire appunto l'origine remota di determinate espressioni (come ad esempio il concetto di "aggiornamento", legato alla sua idea del Concilio, ovvero l'espressione evangelica «segni dei tempi», che marcherà l'enciclica *Pacem in terris*)⁸.

Qui – mi limito ad accennarlo – mi pare che emerga anche l'urgenza di prendere atto di come pure questo genere di approccio, per quanto imprescindibile, non sia del tutto risolutivo: nel senso che lo storico, nel caso di Roncalli, non può non riscontare come vi siano momenti nella biografia di Roncalli in cui si assiste ad una eccezionale accelerazione capace di produrre risultati dei quali risulta poi arduo, per non dire impossibile, ricostruire l'esatta genealogia. In questo senso sarebbe straordinariamente interessante dedicare uno studio monografico all'ultimo anno di vita di Roncalli, che va dall'estate 1962 al giugno 1963: perché si tratta a tutti gli effetti della fase in cui Giovanni XXIII è capace di giungere su alcuni punti nodali ad una sintesi qualitativamente eccezionale del suo già breve pontificato. Anche solo met-

⁷ Ad una prima indagine di questo tipo era rivolta la ricerca di F. Rizzoli, *Analisi diacronica sul lessico di A.G. Roncalli/Giovanni XXIII*, tesi di laurea in Storia della lingua italiana, Università degli studi di Bologna, Anno Accademico 1988-1989.

⁸ Cfr. A. Melloni, *Concordanza degli scritti di A. G. Roncalli/Giovanni XXIII*, in *Cristianesimo nella Storia*, VII (1986), n. 2, pp. 353-360.

tendo in fila gli eventi si resta davvero impressionati: nell'estate 1962, dopo aver disposto l'invio ai vescovi dei non troppo entusiasmanti schemi preparatori, inizia lo studio per la redazione dell'allocuzione d'apertura del Vaticano II⁹; in settembre pronuncia il radiomessaggio in cui conia la celebre espressione della «Chiesa dei poveri»¹⁰; un mese più tardi inaugura il concilio pronunciando l'allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia*; viene coinvolto nella soluzione della crisi dei missili a Cuba e conclude il primo periodo di lavori del Vaticano II; scrive l'epistola *Mirabilis Ille* in cui ricorda ai vescovi che devono continuare ad occuparsi del Concilio anche durante l'intersessione¹¹; riceve la figlia e il genero di Chruščev, giunti per sondare la possibilità dell'allacciamento di relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e l'Unione sovietica (e quest'ultima aveva dato un mese prima un segnale di disponibilità inequivocabile liberando dal Gulag dov'era confinato da vent'anni il metropolita ucraino Josif Slypij)¹²; in aprile

⁹ G. Alberigo, *Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione, Fe-de tradizione profezia*, pp. 187-222.

¹⁰ K. Wittsadt, *Alla vigilia del concilio, Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, vol. 1: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione, gennaio 1959-settembre 1962*, Bologna 1995, p. 457-463.

¹¹ J. Grootaers, *Il concilio si gioca nell'intervallo. La «seconda preparazione» e i suoi avversari*, in *Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, vol. 2: *La formazione della coscienza conciliare. Il primo periodo e la prima intersessione, ottobre 1962-settembre 1963*, Bologna 1996, p. 395-396.

¹² Cfr. K. Schelkens, *Vatican Diplomacy after the Cuban Missile Crisis: New Light on the Release of Josyf Slypij*, in «The Catholic Historical Review», XCVII (2011), n. 4, p. 679-712.

pubblica l'enciclica *Pacem in terris* e in maggio, tre settimane prima della morte, si reca al Quirinale per ricevere il premio Balzan per la pace¹³. Dunque un anno intensissimo per il papa, reso ulteriormente complicato dalla malattia e dalle speculazioni che le sue condizioni di salute determinavano, tanto da parte degli osservatori più critici, quanto da parte di chi, all'interno della Curia romana era preoccupato che le scelte compiute da un papa prossimo alla morte causassero danno agli interessi della Chiesa¹⁴.

La medicina della misericordia

È quindi all'interno di questo anno intensissimo che cade un'altra locuzione che finirà per qualificare in maniera indelebile il progetto conciliare di Roncalli, che pure a molti – incluso lo stesso Montini che se ne dovrà di qui a poco fare carico¹⁵ – era parso fumoso e approssimativo¹⁶.

¹³ A. Melloni, *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, Roma-Bari 2010.

¹⁴ Sul manifestarsi di questi dissensi nell'ultimo anno di vita del papa si veda M. Roncalli, *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli, una vita nella storia*, Milano 2006¹, p. 563-631.

¹⁵ È noto infatti come l'arcivescovo di Milano avesse comunicato per iscritto nell'ottobre 1962 al segretario di Stato la sua impressione di come mancasse un «piano organico, logico e ideale del Concilio», Ph. Chenaux, *Paolo VI. Una biografia politica*, Roma 2016, p. 128.

¹⁶ E significativamente, in un incontro avuto con il direttore de «La Civiltà Cattolica» il 9 febbraio 1963, Giovanni XXIII riferiva che per ciò che «riguarda il Concilio, egli dice di esserne pienamente soddisfatto: il Concilio è veramente entrato in pieno nel suo lavoro

L'espressione era contenuta nell'allocuzione inaugurale del Concilio, la *Gaudet Mater Ecclesia*, a cui Giovanni XXIII aveva lavorato con grande impegno per alcune settimane, desiderando appunto che essa fosse davvero un prodotto della sua riflessione e non di qualche anonimo ufficiale di Curia. Roncalli in questa sede aveva dunque affermato che «al giorno d'oggi [...] la sposa di Cristo preferisce far uso della medicina della misericordia piuttosto che della severità: essa ritiene di venire incontro ai bisogni di oggi mostrando la validità della sua dottrina piuttosto che con la condanna»¹⁷. Giuseppe Alberigo, che è stato tra i primi ad applicarsi allo studio scientifico di Roncalli, osservava rispetto a questa locuzione che essa era autenticamente roncalliana¹⁸: nel senso che non costituiva uno slogan improvvisato e tantomeno un cedimento alla retorica, ma sintetizzava un'attitudine e una sensibilità che Giovanni XXIII aveva rivelato nel corso di tutto il suo lungo ministero sacerdotale ed episcopale¹⁹.

Nell'immediatezza del momento in cui veniva pronunciata, questa espressione svolgeva anzitutto una funzione ermeneutica di fondamentale importanza rispetto al Concilio

soltanto nelle ultime settimane quando ha cominciato a comprendere le implicazioni del messaggio di settembre e del discorso inaugurale dell'11 ottobre», G. Sale, *Giovanni XXIII e la preparazione del Concilio Vaticano II, nei diari inediti del direttore della «Civiltà Cattolica» padre Roberto Tucci*, Milano 2012, p. 159.

¹⁷ *Giovanni XXIII. Il concilio della speranza*, a cura di A. e G. Alberigo, Padova 2000, p. 215.

¹⁸ G. Alberigo, *Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione*, in *Fede tradizione profezia*, cit., p. 214.

¹⁹ Su questo si rinvia ad A. e G. Alberigo, *La misericordia in Giovanni XXIII*, in *Parola Spirito e Vita*, XXIX (1994), n. 1, pp. 261-278.

che iniziava quell'11 ottobre 1962. Roncalli, infatti, non aveva inteso esercitare un controllo stringente sulla preparazione del Concilio, ma aveva voluto lasciare la massima libertà, tanto agli organismi preparatori quanto ai vescovi che avevano partecipato alla consultazione preparatoria. Anche quando aveva mostrato perplessità sull'approccio trattatistico degli schemi preparatori aveva lasciato comunque correre²⁰: certo per evitare di entrare in una spirale che avrebbe imposto, nel caso di un rifacimento degli schemi, tempi ancora più lunghi²¹. Ma la scelta operativa del papa corrispon-

²⁰ Così padre Tucci scriverà nel suo diario dopo un incontro avuto con il papa nel luglio 1962: «Mi ha poi parlato della revisione dei testi conciliari che sta facendo con l'aiuto di Monsignor Cavagna!, di cui si fida molto: li legge lui ad alta voce e Monsignor Cavagna gli fa delle osservazioni. Mi ha fatto vedere alcune sue note marginali ai testi: sulla lunghezza dei periodi, sul fatto che si citi il Sant'Offizio in un documento conciliare, sul linguaggio troppo tecnico e sulle note troppo abbondanti di qualche testo (liturgia, per esempio); su un testo in cui si enumerano per una pagina e mezzo solo errori (*sunt qui, sunt qui eccetera*), notando che ci vorrebbe meno durezza, eccetera. Mi ha anche detto che ha dovuto far presente che intendeva revisionare i testi prima che fossero inviati ai Vescovi; che non l'avevano tenuto in conto al principio, per cui già alcuni testi erano stati inviati senza che egli li potesse vedere», *Sale, Giovanni XXIII e la preparazione del Concilio Vaticano II*, cit., p. 150.

²¹ Anche l'arcivescovo di Milano non aveva taciuto le sue perplessità sul materiale preparatorio inviato ai futuri padri conciliari e ne aveva scritto al sostituto Dell'Acqua in una lettera "confidenziale" del 12 agosto 1962: «Eccellenza Reverendissima, ritornato a Milano, la prima attenzione sceglie nella mole di carte, che si sono accumulate sul mio tavolo durante la mia assenza, il grosso fasci-

deva soprattutto alla sua volontà di lasciare che la validità o meno dei documenti sin lì elaborati fosse sanzionata dal voto dei futuri padri conciliari. Su una cosa Roncalli aveva però inteso essere irremovibile: evitare cioè che il Vaticano II assumesse semplicemente una funzione vidimatrice di pronunciamenti e orientamenti consolidati: questa rappresenta indiscutibilmente la fondamentale differenza tra l'idea di Concilio di Giovanni XXIII e quella che Pio XII aveva rivelato nel corso del tentativo compiuto tra il 1948 e il 1951, e poi abortito, di convocare un nuovo Concilio e i cui principali schemi preparatori furono successivamente reimpiegati per

colo con gli schemi, che saranno discussi nella prima sessione del prossimo Concilio Ecumenico [scil. *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Series prima*]. Materiale ottimo, certamente. Ma non posso tacere qualche mio umile disappunto nel vedere che il Concilio non si presenta con un disegno ideale, che tutto lo presenti e lo sublimi, e che lo renda comprensibile, anzi meraviglioso, anche agli occhi del mondo profano. Il passaggio dagli schemi delle Costituzioni dogmatiche a quello d'indole morale, anzi pratica e operativa, non ha fulgore di sapienza che lo giustifica; sembra quasi un espediente per interrompere lo studio dogmatico sulla Chiesa e per impegnare l'attenzione del Concilio su questioni interessantissime, ma che derivano come corollari da altre dottrine. Ma non tocca certo a me ad interloquire su l'architettura ideale del grande Concilio! Solo mi permetto di accennarLe questa impressione per raccomandarle ancora di adoperarsi perché alla testa del Concilio vi sia, anche per il suo svolgimento pratico, una vera direzione, guidata da grande pensiero e sorretta da sicura autorità. Mi scusi la libertà, e mi creda sempre, con tutta la venerazione dovuta, Suo devotissimo + GB. Card. Montini Arciv.», in Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII (Bologna), *Fondo Paolo VI*, D/14.

atti delle congregazioni, come il decreto di scomunica del s. Ufficio del 1949, o dello stesso pontefice, come il pronunciamento del dogma dell'Assunzione del 1950²². Ed infatti nell'allocuzione inaugurale del Vaticano II affermerà:

«Il *punctum saliens* [...] di questo concilio non è dunque una discussione di un articolo o dell'altro della dottrina fondamentale della chiesa, in ripetizione diffusa dell'insegnamento dei padri e dei teologi antichi e moderni, quale si suppone sempre ben presente e familiare allo spirito. Per questo non occorre un concilio. Ma dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l'insegnamento della chiesa nella sua interezza e precisione, quale ancora splende negli atti conciliari da Trento al Vaticano I, lo spirito cristiano, cattolico e apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze, in corrispondenza più perfetta alla fedeltà all'autentica dottrina, anche questa però studiata ed esposta attraverso le forme dell'indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno»²³.

Ecco che quindi il riferimento alla «medicina della misericordia», pur nell'apparente modestia della sua formulazio-

²² Sul progetto conciliare pacelliano si vedano: *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II* edite da «La Civiltà Cattolica», a cura di G. Caprile, vol. I/1: *L'annuncio e la preparazione, 1959-1962*, Roma 1966, pp. 15-35; F.C. Uginet, *Les projets de concile général sous Pie XI et Pie XII*, in *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*. Actes du colloque international de Rome (28-30 mai 1986), Roma 1989, pp. 65-78; A. von Teuffenbach, *Sulla via del Concilio Vaticano II: la preparazione sotto Pio XII*, in *Pio XII e il Concilio*, Siena 2012, pp. 75-180.

²³ *Giovanni XXIII. Il concilio della speranza*, p. 214.

ne – peraltro caratteristica del modo di comunicare di Roncalli –, veicolava un messaggio di dirompente novità: il Vaticano II non doveva esaurirsi nella reiterazione di un magistero già solennemente espresso, ma doveva impegnarsi a trovare gli strumenti e il linguaggio più adatti all'epoca presente per proseguire il cammino di evangelizzazione della Chiesa²⁴.

L'intenzione di Roncalli diventava chiara proprio nelle parole dette immediatamente prima del riferimento alla «medicina», quando aveva richiamato la diffusione di errori di ogni genere nella vicenda storica dell'umanità, ai quali «sempre» la Chiesa si era opposta e che «spesso» erano stati «anche condannati con la massima severità»²⁵. Giovanni XXIII, con ogni evidenza, non intendeva, all'aprirsi del Vaticano II, censurare le scelte dottrinali o pastorali dei predecessori. L'unico spazio di manovra che gli era concesso era appunto quello di definire, se non un ordine del giorno serrato, come pure molti autorevoli interlocutori auspicavano, quantomeno un metodo di lavoro²⁶; e nel richiamo alla mise-

²⁴ Il 29 novembre 1962 padre Congar annota sul suo diario: «Il cardinale Léger chiede il mio parere sul *De Ecclesia*. Mi dice che il papa ha un tumore, non si sa se alla prostata: potrebbe essere un cancro. Mi spiega il significato delle parole che gli ha detto Giovanni XXIII: "non mi avete capito". Voleva dire: nel discorso dell'11 ottobre ho mostrato che non si doveva ripetere Trento e il Vaticano I. Invece lo vogliono fare»: *Diario del Concilio*, I, Cinisello Balsamo 2005, p. 275.

²⁵ *Giovanni XXIII. Il concilio della speranza*, p. 215.

²⁶ Osserverà a questo proposito Giuseppe Alberigo: «Giovanni XXIII non partorisce il Concilio tutto fatto come Giove per Minerva. Gli scopi sono progressivamente approfonditi e messi a fuoco

ricordia Roncalli aveva finalmente individuato non solo un obiettivo ma anche un mezzo per i lavori del Concilio.

Per il modo in cui esso venne formulato, va rilevato che questo richiamo alla «medicina della misericordia» – così potentemente rilanciato nel momento in cui papa Francesco ha inteso celebrare tra il dicembre 2015 e il novembre 2016 un Giubileo straordinario della misericordia²⁷ – rappresenta a tutti gli effetti uno degli *apax* del *corpus* roncalliano²⁸. Il tema della misericordia, com'è ovvio che sia, è largamente presente negli scritti del futuro Giovanni XXIII, ma con intenzioni e accezioni sensibilmente differenti.

nei loro spessori e nelle loro implicazioni nel corso della riflessione personale del papa e anche a contatto con lo svolgersi della preparazione, con gli echi suscitati nella Chiesa e tra i cristiani dall'annuncio della convocazione e, infine, con l'evolversi della situazione mondiale», *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Bologna 2009, p. 107. A sua volta Boris Uljanich ha inteso «sottolineare il rispetto, la profonda discrezione con cui papa Giovanni seguì i lavori del concilio, che poté svilupparsi nel segno della “santa libertà dei figli di Dio che vige nella Chiesa”. Egli in nessun caso volle dominare il concilio. Le indicazioni dovevano venire dal consesso dei vescovi della Chiesa universale. Il concilio era nelle loro mani. Per questo lo aveva voluto: per coinvolgerli in una effettiva corresponsabilità in ordine al magistero pastorale universale»; *Un papa, un itinerario*, in *Bozze*, II (1979), n. 1-2, pp. 73-74.

²⁷ Cfr. *Misericordiae Vultus. Il Giubileo di Papa Francesco*, diretto da A. Melloni, Roma 2016.

²⁸ E non pare quindi un caso che il lemma «misericordia» risulti assente dall'*Indice delle materie contenute nei cinque volumi dei Discorsi messaggi colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, a cura di I. Tubaldo, Città del Vaticano 1967.

“Il nome e l'appellativo più bello di Dio sia questo: misericordia”

Lo si riscontra anzitutto nella sua accezione più comune, vale a dire nella dimensione del riconoscimento da parte di Roncalli di una qualifica propria di Dio che costituisce allo stesso tempo lo strumento privilegiato per manifestarsi all'uomo. Roncalli identifica dunque la misericordia come una carattere discriminante del Dio dei cristiani: «Gesù è buono», scrive da patriarca di Venezia nel 1958, «possiamo affidarci a lui, con quella confidenza che ci viene ispirata dal constatare che in Gesù tutto è misericordia, tutto è perdono»²⁹.

Roncalli riconosce la dimensione di mistero che c'è dietro questo attributo divino, ma anche come esso rappresenti una necessità inesauribile per lui come per tutti gli uomini. La misericordia di Dio – qualcosa di incommensurabile tanto per il giovane Roncalli come per l'anziano Giovanni XXIII – è invocata allora in primo luogo come la via per il riscatto dalla propria condizione di peccatore. Nel 1900, ancora chierico, Roncalli scriveva: «chi può mai scandagliare i seni della tua misericordia?»; e aggiungeva che di tutti gli attributi divini era proprio la misericordia la dimensione che non

²⁹ *Congresso Eucaristico di Padova. Omelia della Messa pontificale, 28 settembre 1958*, in A.G. Roncalli, *Scritti e discorsi*, vol. III, 1957-1958, Roma 1959, p. 691.

avrebbe mai smesso di «cantare»³⁰. Nel 1945, quando era ormai un ultrasessantenne che iniziava a stendere un bilancio della propria esistenza e che era consapevole di trovarsi «già vicino alle porte della eternità», scriveva di voler affidare ancora una volta «alla misericordia del Signore» ciò che aveva fatto «male o meno bene»³¹. Ancora nel 1960, da papa ottantenne, considerava «come indizio di una grande misericordia del Signore Gesù» nei suoi confronti il fatto di continuare a sentirsi in «pace»: ciò non toglieva che continuasse a confessarsi come un cristiano che attendeva per sé il compimento della misericordia di Dio³².

Roncalli non recitava la riflessione sulla misericordia in una preoccupazione di carattere personale: nei giorni in cui ricorderà il mezzo secolo di ordinazione sacerdotale gli capiterà così di ripensare anche ad un più che brillante compagno di seminario che aveva avuto un percorso biografico ben differente dal suo: «Oggi il Cinquantesimo preciso della mia Ordinazione. Ho tutto innanzi agli occhi, S. Maria in Monte Santo: S.E. mgr. Ceppetelli: i pochi ordinandi, don Nicola Turchi il primo: fra lui e me don Ernesto Buonaiuti morto scomunicato vitando, allora mi aiutò veramente a vestirmi e a tenere il Messale. O Gesù, quante grazie per me in mezzo secolo! Accogli anche l'anima sua negli abissi della Tua misericordia»³³. Ma Roncalli aveva invocato misericordia anche in

³⁰ A.G. Roncalli/Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'Anima. Soliloqui, note e diari spirituali*, edizione critica e annotazione a cura di A. Melloni, Bologna 2003, p. 102 (annotazioni del 21-28 febbraio 1900).

³¹ *Ibid.*, p. 385 (annotazioni del 26 marzo-2 aprile 1945).

³² *Ibid.*, p. 453-454 (annotazioni del novembre-dicembre 1960).

³³ A.G. Roncalli/Giovanni XXIII, *Pace e Vangelo. Agende del patriar-*

occasione della morte di Gabriele d'Annunzio, «morto l'ultimo giorno di carnevale» e che «dovunque ha messo bocca in prosa o in poesia là ha dissacrato ciò che era puro e santo»³⁴; così come la morte di André Gide, che lo rattristava piuttosto per come questo intellettuale veniva celebrato dalla stampa laica, lo spingeva a richiamarsi ancora una volta al «mistero della misericordia del Signore»³⁵. Roncalli invocherà quindi «misericordia e pace» anche per Mussolini e Claretta Petacci all'indomani della cruenta ostensione dei loro cadaveri a Piazzale Loreto³⁶.

ca, vol. 1: 1953-1955, Edizione critica e annotazione a cura di E. Galavotti, Bologna 2008, p. 328; sui rapporti tra Roncalli e Buonaiuti si vedano S. Trinchese, *Roncalli e i sospetti di modernismo*, «Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997», a cura di A. Botti e R. Cerrato, Urbino 2000, p. 727-770, e F. Mores, *Ernesto Buonaiuti e Angelo Roncalli, tracce di un'amicizia*, «Modernism», II (2016), p. 112-128.

³⁴ A.G. Roncalli/Giovanni XXIII, *La mia vita in Oriente. Agende del delegato apostolico*, vol. 1: 1935-1939, Edizione critica e annotazione a cura di V. Martano, Bologna 2006, p. 475 (annotazione del 2 marzo 1938).

³⁵ A.G. Roncalli/Giovanni XXIII, *Anni di Francia. Agende del nunzio*, vol. 2: 1949-1953, Edizione critica e annotazione a cura di É. Fouiloux, Bologna 2006, p. 342 (annotazione del 23 febbraio 1951).

³⁶ A.G. Roncalli/Giovanni XXIII, *Anni di Francia. Agende del nunzio*, vol. 1: 1945-1948, Edizione critica e annotazione a cura di É. Fouiloux, Bologna 2004, p. 54 (annotazione del 30 aprile 1945). Da patriarca, nel 1954, Roncalli terrà un discorso di commemorazione del XXV della sottoscrizione dei Patti lateranensi: in questa occasione affermerà come fosse «umano» e «cristiano» non contestare a Mussolini «almeno questo titolo di onore che fra l'immensa scia-

Per Roncalli la misericordia, precisamente come qualifica che superava e stravolgeva le logiche di relazione tra gli uomini, acquistava poi un fondamentale impatto sociale. Questo diventerà particolarmente evidente nel corso della Seconda guerra mondiale, quando Roncalli opererà quale delegato apostolico in Turchia e Grecia e verrà investito, come quasi tutti i diplomatici pontifici in servizio, degli sconvolgenti effetti umanitari della guerra³⁷. Così nell'autunno del 1940, nel corso del suo ritiro spirituale che neppure in questa situazione di guerra aveva voluto sospendere, dedicherà un passaggio dei suoi appunti personali precisamente a questo tema. Di fronte al conflitto in atto Roncalli avvertiva dunque che

«non basta una misericordia qualunque. Il peso delle iniquità sociali e personali è così grave, che non basta un gesto di carità ordinaria a perdonarle. Si invoca però la grande misericordia. Questa è proporzionata alla grandezza stessa di Dio. *“Secundum magnitudinem ipsius, sic et misericordia illius”* [Eccli 2,23]. È detto bene che le nostre miserie sono il trono della divina misericordia. È detto

gura gli resta, cioè la sua valida e decisa cooperazione allo studio e alla conclusione dei Patti Lateranensi; ed affidarne l'anima umiliata al mistero della misericordia del Signore, che nella realizzazione dei suoi disegni suole scegliere i vasi più acconci all'uopo, e ad opera compiuta li spezza, come se non fossero stati preparati che per questo»: *Nel XXV dei Patti Lateranensi, 11 febbraio 1954*, A.G. Roncalli, *Scritti e discorsi*, vol. I, 1953-1954, Roma 1959, p. 167.

³⁷ Su questa fase del suo servizio diplomatico si rinvia a A. Melloni, *Fra Istanbul, Atene e la guerra. La missione di A.G. Roncalli (1935-1944)*, Genova 1993.

meglio ancora, che il nome e l'appellativo più bello di Dio sia questo: misericordia»³⁸.

Qui Roncalli aveva ripreso in modo particolarmente esplicito un'intuizione che aveva manifestato nei suoi scritti sin dagli anni giovanili. Si trattava di un'idea ampiamente diffusa negli scritti patristici che compulsava con passione e competenza³⁹: vale a dire che la misericordia, esattamente come attributo ultramondano, superava la giustizia e qualsivoglia logica retributiva. E sempre in un contesto di guerra – questa volta la Prima guerra mondiale – aveva scritto a un fratello di sperare molto in Dio, «il quale è più misericordioso che giusto»⁴⁰.

³⁸Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'Anima*, p. 350 (annotazione del novembre 1940). In un discorso tenuto da patriarca per ricordare la figura di don Carlo Steeb, fondatore dell'Istituto delle Sorelle della Misericordia, Roncalli si soffermerà particolarmente su quest'ultimo suffisso e glosserà: «Nome divino, poiché Dio si è definito, fra l'altro, "misericordia": nome profondamente umano, in quanto penetrato dalla grazia di Gesù benedetto: veramente nome di salvezza, di riposo fra le vicende alterne, spesso dolorose della vita: luce ai nostri occhi: sollievo alle nostre stanchezze: sicurezza dell'eterna pace», *Nel centenario di Don Carlo Steeb, 18 giugno 1957*, Roncalli, *Scritti e discorsi*, vol. III, p. 142.

³⁹ Cfr. G. Bernardi, *Familiarità con i Padri della Chiesa*, «Il patriarca Roncalli e le sue fonti. Bibbia, Padri della Chiesa, Storia», a cura di B. Bertoli, Venezia 2002, pp. 99-128.

⁴⁰ *Lettera al fratello Saverio, 17 novembre 1917*, Giovanni XXIII, «*Lettere ai familiari, 1901-1962*», vol. I, a cura di L.F. Capovilla, Roma 1968, p. 60.

Essere misericordia

C'è una seconda dimensione dell'approccio di Roncalli al tema della misericordia ed è quello più ordinario, e diffusissimo nei suoi scritti, del richiamo all'esercizio delle cosiddette opere di misericordia. Ai familiari, con i quali intrattiene un carteggio che si protrarrà per sessant'anni, scriverà ad esempio nel 1939 che «le opere di misericordia sono là, perché siano compiute, tutte e quattordici. Beati quelli che capiscono questo insegnamento, che contiene quasi tutto il Vangelo»⁴¹. Un'attitudine, questa, che l'elezione a papa non interromperà e quando la sera di Santo Stefano del 1958, dopo essere rientrato dalla visita a Regina Coeli – che si può ben dire rappresenti, proprio perché trasmessa in diretta televisiva, il momento della “scoperta” collettiva di papa Giovanni – compila la sua pagina di agenda quotidiana, scriverà: «La pressione fù grande intorno a me: Autorità, Fotografi, Carcerati, uomini del servizio di ordine ma il Signore mi fù vicino. Queste sono le consolazioni del papa: l'esercizio delle 14 opere della Misericordia»⁴².

È un esercizio che peraltro Giovanni XXIII dovrà compiere di frequente anche all'interno del perimetro delle mura vaticane, dovendo scontare resistenze ed opposizioni di autorevoli collaboratori. L'8 giugno 1963, cinque giorni dopo la morte del papa, il cardinale segretario di Stato Cicognani confiderà al direttore de *La Civiltà Cattolica* di aver più volte

⁴¹ Lettera alle sorelle Ancilla e Maria, 22 aprile 1939, *ibid.*, p. 470.

⁴²A.G. Roncalli/Giovanni XXIII, *Pater amabilis. Agende del pontefice, 1958-1963*, Edizione critica e annotazione a cura di M. Velati, Bologna 2007, p. 10.

invitato Giovanni XXIII ad usare le maniere forti con il cardinale Ottaviani, che contravveniva apertamente la linea di non intervento nell'ambito politico decisa dal papa al momento della sua elezione. Ma papa Roncalli, riferiva Cicognani, rispondeva: «Gesù non farebbe così, non è il suo spirito; non farei edificazione intervenendo; occorre avere pazienza e attendere; non si farebbe che suscitare divisioni e rancori»⁴³. Roncalli finisce poi per esercitare le opere di misericordia anche come storico: quando nel 1956 era alle prese con l'edizione dell'ultimo tomo degli *Atti* della visita di san Carlo Borromeo a Bergamo che lo impegnava ormai da più di trent'anni aveva scelto di non pubblicare l'elenco dei criminali – dunque personaggi ormai defunti da quattro secoli – che l'arcivescovo di Milano aveva punito secondo quanto previsto dalle leggi canoniche: «Penso che il pubblicarli tutti insieme come in un quadro possa sollevare ammirazione e scandalo più che edificazione»⁴⁴.

La pastorale della misericordia

⁴³ Sale, *Giovanni XXIII e la preparazione del Concilio Vaticano II*, p. 42.

⁴⁴ A.G. Roncalli/Giovanni XXIII, *Pace e Vangelo. Agende del patriarca*, vol. 2: 1956-1958, Edizione critica e annotazione a cura di E. Galavotti, Bologna 2008, pp. 159-160. Sulla pluridecennale iniziativa editoriale di Roncalli si vedano S. Trinchese, *Roncalli «storico». L'interesse per la storia nella formazione e negli studi di papa Giovanni XXIII, 1905-1958*, Chieti 1988, pp. 135-148, A. Melloni, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Torino 2009, pp. 80-117, e A. Roncalli, *La vicenda editoriale degli Atti della Visita Apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo (1575)*, in *Ioannes – Annali della Fondazione Papa Giovanni XXIII*, IV (2016), pp. 79-155.

Ad un terzo livello il tema della misericordia di Roncalli si declina in uno stile di vita che si trasfonde, con un progresso irreversibile, in una prassi di azione pastorale. Roncalli sin da giovane aveva compiuto una scelta di *kenosi* che – come ogni opzione del genere – si era rivelata tutt’altro che gratuita. Anche perché Roncalli aveva percepito lucidamente di avere qualità che potevano imporlo all’attenzione degli altri; nondimeno era fermamente convinto che solo una vita pienamente aderente al messaggio evangelico, dunque una vita che implicava anzitutto una rinuncia di sé, potesse definirsi cristiana. È uno stile di vita, un modo di vivere la quotidianità, che poi trasfonderà anche nel suo ministero episcopale e papale. E questa è anche la ragione che rende sostanzialmente improbabili e decentrate molte interpretazioni del suo pontificato, impegnate appunto o a stabilirne una coerenza interna o a incasellarlo all’interno di una più ampia classificazione della storia cristiana del Novecento. Lo aveva già colto con straordinaria lucidità Boris Ulianich, che a vent’anni dalla sua morte osservava a questo proposito che

«chi vuol sistematizzare Giovanni XXIII rendendolo un blocco unitario, con tutto chiaro sin dall’inizio del suo pontificato, si preclude di cogliere quanto in lui v’è di più sorgivo: la capacità di rinnovarsi, di creare. Egli non è dato una volta per tutte. E ne ha coscienza. Conosce e pratica nel profondo l’evangelico: “se il seme non muore, non porta frutto”. Nella morte continua a se stesso, egli è disponibile ai cambiamenti, agli approfondimenti, dettati dai “segni” che lo Spirito manda e fa comprendere a chi è “vuoto” di sé»⁴⁵.

⁴⁵ Ulianich, *Un papa, un itinerario*, cit., p. 65.

Già a diciassette anni Roncalli aveva scritto alcune righe che restituiscono efficacemente il travaglio – e ad un tempo la determinazione a non deflettere – per questa scelta di conformità evangelica: «Di tratto in tratto alcuno mi umilia e, credendo che io ne abbia a male, mi fa sanguinare. Questi sono i momenti di tacere e di esultare. Dicono e credono che io sia un minchione. Lo sarò anche, ma il mio amor proprio non lo vorrebbe credere»⁴⁶. È interessante osservare poi come il contesto pastorale, che offriva esempi ben differenti, spingesse il giovane don Roncalli ad interrogarsi sulla validità del proprio approccio: ma, anche in questi casi, a permanere nella convinzione che questo fosse il più consono alla sua condizione di chierico prima e di sacerdote poi. Emblematico quanto appunterà nel 1911, trentenne, dopo un ciclo di conferenze tenute a Bergamo dal gesuita Guido Matiussi, inviato in diocesi per dare un altolà rispetto ai sospetti romani circa il dilagare di simpatie moderniste⁴⁷. Roncalli, dopo averlo ascoltato, non nasconderà al proprio vescovo Radini Tedeschi forti perplessità sull'approccio seguito dal religioso nell'assolvimento del suo compito: «Se la verità e tutta la verità si doveva dire non comprendevo perché la si dovesse accompagnare coi fulmini e colle saette del Sinai piuttosto che colla calma e colla serenità di Gesù sul lago e sulla

⁴⁶ Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'Anima*, p. 94 (annotazione del 22 maggio 1899).

⁴⁷ Sulla vicenda si veda ora E. Camozzi, *Il caso Matiussi. La Chiesa di Bergamo tra modernismo e conservazione agli albori del ventesimo secolo (Archivio Segreto Vaticano, 1911)*, Sant'Omobono Terme 2015.

montagna»⁴⁸; ma ancora otto anni più tardi, assistendo alla premiazione di alcuni studenti di un collegio bergamasco, deplorerà, nelle parole dei religiosi coinvolti, l' «esagerato tono di battaglia; sempre la sferza in mano, sempre lo spirito di Elia, pochissimo quello del s. Cuore di Gesù»⁴⁹.

Per quanto Roncalli fosse persuaso della correttezza del proprio atteggiamento, non mancava naturalmente di interrogarsi: soprattutto a causa degli «effetti» che sortiva con gli interlocutori non cattolici. Scriveva dunque sul proprio diario nel marzo 1918:

«A volte questo essere tenuto in molta considerazione e lodato, e desiderato da persone che non hanno fede o ne hanno poca, mi umilia, perché mi espone al pericolo di essere tenuto da molti in concetto di troppo condiscendente con questi grandi del mondo. Eppure parmi proprio di poter dire che la verità non la nego, né la diminuisco ed attenuo in faccia a nessuno. Dovrò dunque presentarmi col flagello in mano? Le ragioni della verità e della carità insieme disposte non saranno dunque vere in faccia a costoro? Starò in guardia nell'uso delle parole in simili casi: però confesso che l'esempio di Gesù e dei santi che ispirarono il loro ministero coi peccatori a molta dolcezza e longanimità mi consola e mi dà coraggio»⁵⁰.

⁴⁸ Nicora Alberigo, *Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà*, cit., p. 406.

⁴⁹ Giovanni XXIII, *Nelle mani di Dio a servizio dell'uomo*, p. 429.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 314.

L'immagine del rifiuto del flagello – tipica di un uomo dell'Ottocento quale era Roncalli⁵¹ – ritornerà, con la medesima accezione, quarant'anni più tardi, quando da patriarca di Venezia, annunciando l'inizio della visita pastorale, chiarirà che non intendeva adempiere a questo ufficio «né col frustino né col flagello, ma [...] con affetto, con rispetto, in forma paterna»; il patriarca, affermava ancora Roncalli in questa occasione, «come fa la santa Madre Chiesa, non esercita violenza»⁵². E da papa, all'aprirsi della quaresima del 1959, aveva invitato i predicatori «a illuminare le coscienze, non a confonderle e a forzarle [...] a risanare i fratelli, non a terrorizzarli»⁵³.

C'è tutta una florida letteratura che ha indugiato sui cosiddetti “fioretti” di Roncalli, prima e dopo l'elezione a papa, che rischia di diminuire la densità dell'approccio pastorale di Roncalli in una melassa indigeribile e che, soprattutto, non coglie il dato di come quella di Giovanni XXIII più che una qualità o una dote personale, rappresentava una scelta precisa. Resta fondamentale cogliere, al fondo di tutto, la pregnanza del dato di un vescovo che aveva rigettato il governo «in virga ferrea», ma reiteratamente, anche per iscritto, in occasioni pubbliche e private, aveva manifestato la convin-

⁵¹ *Per comprendere Roncalli. Un seminario di Giuseppe Alberigo, Giuseppe Alberigo (1926-2007), in Cristianesimo nella Storia, XXIX (2008), n. 3, p. 872.*

⁵² *Inizio a S. Marco della visita pastorale, 28 febbraio 1954, Roncalli, Scritti e discorsi, vol. I, p. 179.*

⁵³ *Ai Predicatori Quaresimalisti di Roma, Discorsi Messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII, vol. I, Città del Vaticano 1960, p. 142.*

zione che, come cristiano, non poteva non agire in quel preciso modo.

La verità cristiana e le “realtà nuove”

Ecco che si comprende allora che dietro all'appello alla «medicina della misericordia» compiuto il giorno dell'apertura del Vaticano II permanevano una riflessione, una pratica e uno stile pastorale che avevano marcato quotidianamente la lunga vita di Roncalli. Il 30 aprile 1961, incontrando alcuni pellegrini di Bergamo, Giovanni XXIII aveva descritto il prossimo concilio come un «segno della misericordia grande del Signore sopra la sua chiesa»⁵⁴. Ma il riferimento alla «medicina della misericordia» compiuto l'11 ottobre 1962 rovesciava questa accezione, rivelando una maggiore densità di questo termine così diffuso nelle parole e negli scritti roncalliani. La misericordia, insomma, non era più e non era solo un attributo divino o un impegno per i singoli cristiani, bensì un compito collettivo; ancora di più: costituiva un vero e proprio atto magisteriale che superava implicitamente – e senza entrare in polemica con essi – approcci ben differenti, destinati a cadere in desuetudine. Nell'allocuzione inaugurale del Vaticano II Giovanni XXIII ricorderà infatti che il Concilio si adunava a 17 anni dalla fine della Seconda guerra mondiale: ma, va tenuto presente, si adunava anche a 13 anni di distanza dalla pubblicazione del

⁵⁴ *Grandioso pellegrinaggio diocesano di Bergamo, Discorsi Messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. III, Città del Vaticano 1962, p. 254.

decreto del sant'Uffizio del 1° luglio 1949, che aveva manifestato un approccio ben differente della Chiesa di fronte agli errori moderni.

L'idea della misericordia come medicina rappresenta dunque un altro di questi momenti di sintesi compiuti da Roncalli nell'ultima fase della sua vita: e che non si trattasse dell'eccentricità di un vegliardo decadente, lo si comprenderà pienamente solo quando, nel 1970, verranno rese note alcune parole pronunciate dal papa sul letto di morte, laddove Giovanni XXIII manifestava la ferma convinzione che la Chiesa dovesse dilatare il suo servizio all'«uomo in quanto tale» e non più limitarsi alla difesa dei diritti dei soli cattolici; e affermando questo Roncalli indicava anche il punto d'inizio della maturazione di questa idea nel mezzo secolo precedente: quello, cioè, ritmato dalla condanna del modernismo e dalla sequenza di censure rivolte in ogni direzione che avevano rappresentato la parte qualitativamente più autorevole e impegnativa del magistero pontificio. Giovanni XXIII, valutando quelle che definiva «le circostanze odierne, le esigenze degli ultimi cinquant'anni, l'approfondimento dottrinale» era convinto, come aveva detto nell'allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia*, che ora i cristiani erano posti di fronte a «realità nuove»⁵⁵. E queste esigevano appunto che la verità cristiana fosse comunicata in un modo nuovo.

⁵⁵ L.F. Capovilla, *Giovanni XXIII. Quindici Letture*, Roma 1970, p. 475.

XIII. Grazia, amnistia e indulto nella progettazione costituzionale italiana ed europea del secondo Dopoguerra

di *Francesco Bonini*

«Rimane sempre riservata al Sommo Pontefice la facoltà di concedere grazie, amnistie, indulti e condoni. Le domande di grazia sono inoltrate per il tramite del Consigliere generale dello Stato». Così recita l'art. 18 della Legge fondamentale dello Stato che ci ospita, emanato con *motu proprio* di Pio XI «di nostro moto proprio» – a sottolineare il concetto – del 7 giugno 1929.

Non molto diversa, anche se con un ordine diverso, la formulazione dell'art. 19 della vigente “costituzione” vaticana del 26 novembre 2000, entrata in vigore il 22 febbraio 2001, festa della Cattedra di San Pietro Apostolo: «La facoltà di concedere amnistie, indulti, condoni e grazie è riservata al Sommo Pontefice».

In realtà le disposizioni sulla “clemenza”, gli «istituti della clemenza»¹ ovvero il «potere di clemenza» sono passati sostanzialmente immuni dalla revisione critica che i principi della tradizione liberale hanno imposto rispetto agli istituti provenienti dal periodo delle monarchie assolute.

Al più si è realizzata una “giurisdizionalizzazione”, una “procedimentalizzazione” della potestà di clemenza, che tut-

¹ Cfr. G. Zagrebelsky, *Amnistia, indulto e grazia. Profili costituzionali*, Milano 1974, p. 1.

tavia non ha messo in discussione i vecchi istituti e specificamente la grazia individuale negli ordinamenti delle democrazie costituzionali.

Gli istituti tradizionali della clemenza, che hanno resistito in passato agli attacchi della critica illuministica, sembrano possedere una loro vitalità, non destinata a venir meno neppure con l'affermarsi delle nuove concezioni della sanzione penale, di cui le forme di clemenza più recenti sono il portato.

Il potere di grazia: origini e sviluppi

Le disposizioni della Legge fondamentale della Città del Vaticano infatti non si discostano dalla formulazione dell'articolo 8 dello Statuto albertino allora vigente: «il re può far grazie e commutare le pene», che risultava la traduzione dell'articolo 58 della costituzione francese del 1830, a sua volta, come si sa, proveniente dalla *Charte*, art. 67.

In realtà il processo è complesso, come mostra il fatto che nella più liberale costituzione belga del 1831, non a caso di elaborazione parlamentare, l'articolo 83 attribuisce al re il diritto di fare grazia, con l'eccezione per quella ai ministri, disciplinata dal successivo art. 91, per cui il provvedimento poteva essere preso solo «su domanda di una delle due camere».

Si echeggia qui la storia costituzionale inglese, fino al *bill of rights*, dove si trova affermato il principio che il re non può sospendere l'efficacia della legge votata dal Parlamento, né dispensare dalla sua osservanza o esecuzione se non con il consenso del Parlamento. Nello specifico, seguendo

l'itinerario costituzionale della Gran Bretagna il potere di clemenza passerà contestualmente di fatto al governo.

Tutti gli altri statuti sinottici del 1848 si muovono nella stessa linea di radice "franco-francese". Quello degli Stati Pontifici all'articolo II stabiliva che «sebbene ogni giustizia emani dal sovrano e sia in suo nome amministrata, l'ordine giudiziario è nondimeno indipendente nell'applicazione delle leggi ai casi speciali, salvo sempre nello stesso sovrano il diritto di far grazia».

Lo Statuto toscano al capoverso dell'art. XIX, a proposito della giustizia, che «deriva dal granduca» afferma che «Egli può far grazie e commutare le pene».

Riprendeva così l'articolo 63 della prima delle costituzioni del '48 italiano, quella napoletana, che stabiliva all'articolo 63 «fa grazia ai condannati, rimettendo o commutando le pene».

Nel primo costituzionalismo il potere di grazia risultava ricompreso nella prerogativa regia, rubrica sotto la quale erano sistemati una serie eterogenea di poteri risalenti alla tradizione precedente. Nel quadro pre-costituzionale la grazia era un atto di "giustizia ritenuta", secondo il presupposto giusnaturalistico, per cui il sovrano è vincolato soltanto dalle regole della morale e della religione, per la violazione delle quali è responsabile soltanto davanti a Dio, che giustificava un uso proprio del potere di grazia.

Proprio per questa sua radice comunque il potere di grazia non è concettualmente ritenuto in contrasto con i poteri del parlamento. La stessa attrazione nell'orbita dei poteri delle assemblee legislative subiranno più tardi gli istituti generali della clemenza in materia penale, e particolarmente l'amnistia, istituto posto a mezzo fra la grazia, e quindi at-

tratto verso la competenza di governo del sovrano, e la sospensione della legge, e quindi attratto verso al competenza dei parlamenti. Ma questa divaricazione all'interno degli istituti della clemenza segue, in tempi diversi da paese a paese, ad un periodo in cui il potere di grazia era unitariamente concepito, comprensivamente degli istituti individuali e di quelli generali.

La costituzionalizzazione italiana della grazia

Su questa linea, che si ritrova appunto anche nella Legge fondamentale vaticana, la costituzione della Repubblica, nel penultimo comma dell'art. 87 riproduce quasi alla lettera l'art. 8 dello Statuto albertino, così come la riforma wojtyliana della Legge fondamentale faceva per quella piana, per cui il Presidente della Repubblica «Può concedere grazia e commutare le pene». La norma è inserita come penultimo comma in un articolo che afferma i poteri del presidente.

L'assonanza con la disposizione dello Statuto richiama la questione del Capo dello Stato e delle sue "prerogative", concetto che tralaticciamente si applica anche al presidente della Repubblica, sia pure in tutt'altro contesto. Nello Statuto il potere di grazia si configurava come un atto di prerogativa sovrana, massima espressione di un potere – lo *jus vitae ac necis* – di cui il Re era unico e solo titolare, mentre nel quadro costituzionale democratico rimane esclusa ogni pretesa titolarità di qualche potere di prerogativa in senso stretto, ovvero precedente il dettato costituzionale. Ma la caratteristica italiana – tra le democrazie europee del secondo dopoguerra – è proprio nella delicata (e ambigua) continuità del

profilo del Capo dello Stato tra le figura del re e quella del presidente della Repubblica

Alla luce di questa assonanza istituzionale, si comprende lo scetticismo del redattore, che, nel più recente commento alla Costituzione² osserva che «l'esiguità della disposizione costituzionale e la traslazione del potere dalla figura del monarca a quella del Presidente della Repubblica, hanno contribuito a generare un quadro ermeneutico di riferimento incerto sia sul piano dottrinale, sia su quello procedurale». Cosa che peraltro corrisponde esattamente al percorso (e anche al disegno) costituente. Si è discusso

«sulla natura dell'atto di grazia, definita ora giurisdizionale, ora normativa, ora amministrativa ed infine politica, tesi, quest'ultima, che sembra essere, anche attualmente, la più accreditata anche perché suffragata dal fatto che l'articolo unico del r.d. 1332/1934 esenta il decreto di concessione dal visto e dalla registrazione della Corte dei Conti e che l'atto in oggetto, formandosi anche sulla base di valutazioni non giuridiche, si ritiene sottratto ad ogni sindacato giurisdizionale».

Il ruolo del Capo dello stato viene riaffermato dalla Corte Costituzionale con la sentenza n 200 del 2006 risolvendo un conflitto di attribuzione sollevato dal Presidente della Repubblica C.A. Ciampi nei confronti del Ministro della Giustizia Castelli che aveva rifiutato di dar corso alla procedura di concessione di un atto di grazia richiesto dal Capo dello Stato. La Corte ha concluso che la grazia costituisce espres-

² Seguiamo qui il *Commentario alla Costituzione*, a cura di R. Bifulco-A. Celotto-M. Olivetti, Torino 2006, rispettivamente Art. 79 a cura di Paola Mazzina e Art. 87 a cura di G.M. Salerno-B. Malaisi.

sione di una «potestà decisionale del Capo dello Stato quale organo *super partes* rappresentante dell'unità nazionale». Pertanto rientra nei «poteri propri» del Presidente della Repubblica, per cui la controfirma avrebbe «valore soltanto formale».

Il potere di concessione della grazia è previsto – eccezion fatta per la Svezia – in tutte le costituzioni europee, sia pure con diverse accentuazioni.

Si presenta infatti la tendenza ad affiancare al capo dello stato organi collegati al potere giudiziario: in alcuni stati degli Stati Uniti è istituito uno *state board of pardons and paroles*. Per restare in Europa se il primo progetto, bocciato a *referendum*, di costituzione della Quarta Repubblica francese attribuiva il potere al Consiglio Superiore della Magistratura, presieduto dal presidente della Repubblica (art. 113), nel testo definitivo del 28 ottobre 1946 (art. 35), si stabilisce che il presidente esercita il potere di grazia «en conseil supérieur de la Magistrature». Quella del 1958 (art. 66) riconosce il potere al presidente, previo parere del *Conseil*.

L'amnistia

Pur non essendo stato tentato nei lavori preparatori della Costituzione italiana un esame più approfondito della natura e delle funzioni del potere di clemenza, un punto fermo è la distinzione tra il potere individuale di clemenza, esercitato dal capo dello Stato con la partecipazione più o meno sostanziale del governo, dal potere di amnistia: si spiega così come siano disciplinati in due diversi contesti. Il divieto imposto al sovrano di sospendere la legge votata dal Parlamento, che ad esempio nelle costituzioni della Francia rivoluzio-

naria escludeva la grazia, comporta la tendenza delle assemblee legislative a rivendicare alla propria competenza il potere di amnistia.

Nell'Italia statutaria l'articolo 8 viene dapprima interpretato estensivamente, considerando l'amnistia e l'indulto come prerogativa sovrana, compresi nell'articolo stesso, ma già dal 1865, e comunque dal 1913 in forma sistematica, con l'approvazione del Codice di procedura penale l'articolo 589 si dispone che l'amnistia è concessa con decreto reale su proposta del Ministro di grazia e giustizia sentito il Consiglio dei Ministri.

La Costituzione compie il passaggio successivo, quando all'articolo 79 dispone che: «L'amnistia e l'indulto sono concessi dal Presidente della Repubblica su legge di delegazione delle Camere. Non possono applicarsi ai reati commessi successivamente alla proposta di delegazione».

Si tratta di una sorta di compromesso, dopo che, in sede di sottocommissione Giovanni Leone, il 5 dicembre 1946, imposta il problema distinguendo appunto tra i diversi istituti di clemenza. Da un lato «ritiene che debba essere conservato l'istituto della grazia come potere tradizionale del Capo dello Stato». Dall'altro «sostiene la necessità dell'abolizione dell'amnistia. Indipendentemente dalla concezione attuale, secondo la quale l'amnistia appare come un'elargizione che, in speciali circostanze fauste od infauste per il Paese, viene concessa dal Capo dello Stato (per cui, in caso di conservazione dell'istituto, è del parere che il potere di amnistia debba essere attribuito al legislativo), osserva che non convince, né sul piano politico né su quello strettamente giuridico, che in un certo momento lo Stato (potere esecutivo o legislativo: il problema sotto questo aspetto non muta) possa

togliere carattere di reato ad un fatto che nel momento in cui fu commesso tale carattere rivestiva».

Un solo motivo può giustificare tale intervento dello Stato, aggiunge, ovvero il fatto che taluni fatti «non presentino più le caratteristiche del reato (cioè le caratteristiche dell'antisocialità)». Ma basterebbe una legge abrogativa. «Eccettuato tale caso – sostiene –, l'amnistia non può esprimere altra esigenza che quella di rinunzia, da parte dello Stato, al suo diritto all'esecuzione della pena (i fini sono indifferenti: pacificazione del Paese, difficoltà di giudicare una massa di reati germinata da un particolare terreno politico o sociale, esaltazione di un evento fausto o perdono in seguito ad un evento infausto). A tale esigenza – conclude – corrisponde in maniera perfetta l'istituto dell'indulto, che estingue la pena (rinunzia dello Stato alla pena) e non il reato».

Leone sostiene che l'uso dell'amnistia durante il periodo fascista impone un deciso cambiamento: dopo l'amnistia del primo dopoguerra a favore dei disertori, dal 1922 ogni due o tre anni veniva emanato un provvedimento, per le occasioni più disparate: per il ventiquattresimo anniversario del regno di Vittorio Emanuele III, per le nozze del principe di Piemonte, per il primo decennale del regime e per le nascite degli eredi di casa Savoia, sempre con lo scopo di decongestionare le carceri ed evitare una eccessiva pressione sociale.

La proposta non passa. È Togliatti per primo a contestarla: ricorda che durante la campagna elettorale a Napoli per il referendum l'argomento dominante contro la Repubblica era questo: «perché volete mandare via il Re? Chi vi dà l'amnistia? Il Presidente della Repubblica non potrà». E si esumava la tradizione che il Re può cancellare la pena in questo investito di un diritto divino. Ora, a suo parere, to-

gliere alla Repubblica in questo momento un tale attributo di sovranità sarebbe politicamente un errore e sarebbe pericoloso». L'amnistia insomma deve essere mantenuta proprio per il carattere del sistema italiano: «le argomentazioni teoriche dell'onorevole Leone potrebbero reggere in un sistema giuridico perfetto».

Non riuscendo ad ottenere questo obiettivo, in sede di approvazione finale in Aula il 21 ottobre 1947 il giurista democristiano si batte con successo per attribuire questo potere al Parlamento: «l'amnistia e indulto nel precedente sistema costituzionale, essendo considerati come uno degli attributi del sovrano, dovevano essere approvati dal Consiglio dei Ministri. In una Repubblica democratica invece è evidente che non si può attribuire il potere di concedere amnistia e indulto al potere esecutivo. Tale facoltà deve essere del Parlamento. Ritengo però che, considerando la particolare, delicata struttura della amnistia e dell'indulto e la necessità che questi provvedimenti siano perfezionati con rapida procedura, sia preferibile applicare il sistema indicato nel nostro emendamento». Un altro insigne giurista Codacci Pisanelli, sostiene la necessità di un *quorum* elevato, per sottolineare il carattere eccezionale di tali provvedimenti. Se ne riparlerà nel 1992.

In Italia in realtà l'uso di questo strumento, che fu denunciato in Costituente, non muta dopo l'entrata in vigore della Costituzione. L'ultima amnistia viene votata nel 1990.

Tra la grande amnistia Togliatti del 22 giugno 1946, per chiudere con il problema dell'epurazione e delle sanzioni nei confronti dei «pesci piccoli» del regime oltre che delle violenze del dopoguerra, e quest'ultima, per decongestionare gli uffici giudiziari nell'entrata in vigore del nuovo codice di

procedura penale, sono state decretate 27 amnistie, per le occasioni più diverse. Nel 1959 l'amnistia fu legata alle celebrazioni del quarantennale di Vittorio Veneto. Nel 1966 al ventennale della Repubblica.

Non manca anche una amnistia decretata nel 1963, in occasione del Concilio Vaticano II. Altri provvedimenti sono stati concessi dallo Stato italiano nel 1968, 1970 e 1990: i primi rivolti a chiudere le vicende penali derivanti dai movimenti sociali di quegli anni.

Interviene poi la riforma costituzionale, che, giusto alla vigilia del passaggio di Tangentopoli e delle polemiche su una sua possibile chiusura attraverso provvedimenti di clemenza, introduce un quorum molto elevato, impedendo l'emendamento Codacci Pisanelli che aveva richiesto di equipararlo a quello delle leggi costituzionali.

La proposta di riforma viene presentata dal governo Andreotti, con Vassalli ministro della giustizia, come conseguenza della riforma del codice di procedura penale. La novità è l'esclusione del Presidente della Repubblica dal procedimento, se non per la sua competenza ordinaria nella promulgazione della legge

Il nuovo testo dell'articolo 79, approvato con legge costituzionale 6 marzo 1992, n. 1, uno degli ultimi provvedimenti della cosiddetta prima repubblica dispone che

«L'amnistia e l'indulto sono concessi con legge deliberata a maggioranza dei due terzi dei componenti di ciascuna Camera, in ogni suo articolo e nella votazione finale.

La legge che concede l'amnistia o l'indulto stabilisce il termine per la loro applicazione.

In ogni caso l'amnistia e l'indulto non possono applicarsi ai reati commessi successivamente alla presentazione del disegno di legge».

Si tratta di fatto della rinuncia all'applicazione corrente dell'istituto³.

Ne è una riprova il reiterato rifiuto che viene opposto alle richieste presentate da papa Giovanni Paolo II in occasione del Giubileo del 2000 e da Papa Francesco in occasione di quello della Misericordia

Di fronte ai reiterati appelli di papa Wojtyla fu approvato, con legge 31 luglio 2006, n. 241 un indulto, preceduto, con legge 3 agosto 2003, n. 207, dal cosiddetto "indultino". Gli ultimi avatar di un uso dei provvedimenti di clemenza ai fini di risolvere persistenti problemi di gestione del sistema penitenziario e giudiziario, che si affaccia ricorrentemente, ma con sempre minore possibilità di successo.

³ I dati in Flavio Piraino, *Amnistia, indulto e popolazione detenuta nell'Italia repubblicana*, 2007, in <http://www.altrodiritto.unifi.it/ricerche/law-ways/piraino.htm>

XIV. Il Vangelo nella storia. Il Concilio Vaticano II da Giovanni XXIII a Francesco I

di *Giovanni Vian*

1. Premesse

Vorrei soffermarmi brevemente sul rapporto che mi pare unisca Giovanni XXIII e Francesco, intorno al tema della misericordia, con un esplicito riferimento al Concilio Vaticano II. E conseguentemente vorrei rilevare il significato che questi due vescovi di Roma hanno inteso assegnare al Vaticano II come concilio caratterizzato dalla misericordia. Mi soffermerò relativamente meno su Giovanni XXIII¹, indugèrò invece maggiormente sull'attuale pontificato, perché la sua piena contemporaneità e il fatto che sia tuttora in corso di svolgimento – nel frattempo il suo pontificato, avviato nel marzo 2013 e giunto all'inizio del suo settimo anno di svolgimento, ha ormai superato la lunghezza di quello di Giovanni XXIII, sviluppatosi in circa quattro anni e sette mesi – rende indubbiamente più complessa la lettura dei suoi orientamenti, possibile in sede storiografica soprattutto attraverso una comparazione con le analoghe prospettive dei propri più immediati predecessori. Vorrei inoltre utilizzare

¹ Cfr. in questo stesso numero monografico E. Galavotti, *Giovanni XXIII e l'età della misericordia*.

questo intervento per cogliere che tipo di concilio si intraveda dietro il riferimento alla misericordia e soprattutto, attraverso il concilio, quale proposta di *sequela Christi* venga prefigurata. Avverto subito che in questo contributo mi limito ad accennare brevemente solo ad alcuni aspetti, che considero importanti in riferimento al tema cui esso è dedicato.

2. Il Vaticano II concilio nel segno della misericordia

Mi soffermo in primo luogo sui testi con i quali i papi Roncalli e Bergoglio hanno collegato esplicitamente l'ultimo concilio generale della Chiesa cattolica al tema della misericordia. Per Giovanni XXIII si tratta del discorso di apertura dell'assise conciliare, la *Gaudet Mater Ecclesia* dell'11 ottobre 1962, un documento centrale per comprendere la prospettiva con cui Giovanni XXIII pensò al Vaticano II. Mi riferisco in particolare al passo – notissimo – in cui Roncalli dice: «Quanto al tempo presente, la Sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia invece di imbracciare le armi del rigore; pensa che si debba andare incontro alle necessità odierne, esponendo più chiaramente il valore del suo insegnamento piuttosto che condannando». E poco dopo aggiunge: «Così stando le cose, la Chiesa Cattolica, mentre con questo Concilio Ecumenico innalza la fiaccola della verità cattolica, vuole mostrarsi madre amorevolissima di tutti, benigna, paziente, mossa da misericordia e da bontà verso i figli da lei separati»².

² *Gaudet Mater Ecclesia*, n. 7.1-2, <http://w2.vatican.va/content/john->

Penso sia ormai ben noto anche il testo con il quale Bergoglio ha indicato chiaramente il rapporto tra l'anno giubilare della misericordia e il Concilio Vaticano II. Nella bolla d'indizione *Misericordiae Vultus*, Francesco ha voluto spiegare la scelta dell'8 dicembre come data di avvio ufficiale dell'Anno Santo. Oltre al riferimento alla festa liturgica dell'Immacolata concezione, come segno di Dio che perdona e non lascia l'umanità sola e in balia del male³, egli ha precisato:

«Ho scelto la data dell'8 dicembre perché è carica di significato per la storia recente della Chiesa. Aprirò infatti la Porta Santa nel cinquantesimo anniversario della conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II. La Chiesa sente il bisogno di mantenere vivo quell'evento. Per lei iniziava un nuovo percorso della sua storia. I Padri radunati nel Concilio avevano percepito forte, come un vero soffio dello Spirito, l'esigenza di parlare di Dio agli uomini del loro tempo in un modo più comprensibile. Abbattute le muraglie che per troppo tempo avevano rinchiuso la Chiesa in una cittadella privilegiata, era giunto il tempo di annunciare il Vangelo in modo nuovo. Una nuova tappa dell'evangelizzazione di sempre. Un nuovo impegno per tutti i cristiani per testimoniare con più entusia-

[xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html)
[sito consultato il 1.03.2017].

³ Cfr. *Misericordiae Vultus*, n. 3, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html (sito consultato il 02/05/2019). Un'analisi dei contenuti della bolla in G. Miccoli, *Anno Santo. Un'"invenzione" spettacolare*, Roma 2015, pp. 94-103.

smo e convinzione la loro fede. La Chiesa sentiva la responsabilità di essere nel mondo il segno vivo dell'amore del Padre»⁴.

In effetti, come ha osservato Francesco, l'“aggiornamento” promosso nella Chiesa cattolica da Giovanni XXIII fu un fatto che segnò profondamente le modalità di comunicazione del Vangelo e innescò l'avvio di una svolta nella storia della Chiesa cattolica. Roncalli, che nel corso del suo pontificato assunse posizioni gradualmente più innovative, con il programma di “aggiornamento” della Chiesa intendeva farla tornare al Vangelo, attraverso un approccio attento più al recupero dell'insegnamento dei Padri che alla speculazione della teologia neoscolastica, ancora al centro delle raccomandazioni del magistero sotto Pio XII, ma ormai in larga misura incapace di rendere comunicabile il messaggio evangelico all'umanità del tempo, caratterizzata – secondo la definizione di papa Francesco – da un «tomismo decadente»⁵.

In particolare la «teologia dei segni dei tempi» proposta da Giovanni XXIII, ma solo marginalmente ripresa con la sua medesima prospettiva dalla Chiesa cattolica nei decenni successivi,⁶ intendeva riconoscere che nella storia concreta

⁴ *Misericordiae Vultus*, n. 4.

⁵ *Intervista a papa Francesco*, a cura di A. Spadaro S.I., in *La Civiltà Cattolica*, 164 (2013), III, pp. 449-477: 476.

⁶ Invece in modo significativo Francesco ha dichiarato nell'intervista al direttore de *La Civiltà Cattolica* che, ispirandosi al discernimento ignaziano, si è lasciato guidare – come Giovanni XXIII – dalla lettura dei segni dei tempi nel modulare la sua azione di governo della Chiesa. Cfr. *Intervista a papa Francesco*, cit., pp. 453-454.

dell'umanità, grazie all'azione misteriosa della Provvidenza, si celano immense potenzialità per la realizzazione del Vangelo, talvolta misconosciute quando non avversate dagli stessi cristiani. Senza ingenui ottimismo, la Chiesa era chiamata a operare in questa storia con un atteggiamento segnato dalla speranza e dalla misericordia piuttosto che dalla condanna. In questo modo il pontificato di Giovanni XXIII nella sua fase conclusiva, e in particolare con la sua ultima enciclica (*Pacem in terris*, 11 aprile 1963), mise sostanzialmente fine allo scontro della Chiesa con la modernità che si era sviluppato nei secoli precedenti e in particolare dalla stagione dell'illuminismo e dalla rivoluzione francese in avanti. Un altro passo notissimo del discorso di apertura del Vaticano II è un eloquente espressione di questo cambiamento radicale di giudizio sulla storia contemporanea attuato da Giovanni XXIII:

«Nell'esercizio quotidiano del Nostro ministero pastorale Ci feriscono talora l'orecchio insinuazioni di anime, pur ardenti di zelo, ma non fornite di senso sovrabbondante di discrezione e di misura. Nei tempi moderni esse non vedono che prevaricazione e rovina; vanno dicendo che la nostra età, in confronto con quelle passate, è andata peggiorando; e si comportano come se nulla abbiano imparato dalla storia, che pure è maestra di vita, e come se al tempo dei Concili Ecumenici precedenti tutto procedesse in pienezza di trionfo dell'idea e della vita cristiana, e della giusta libertà religiosa. Ma a Noi sembra di dover dissentire da cotesti profeti di sventura, che annunziano eventi sempre infausti, quasi sovrasti la fine del mondo⁷».

⁷ In questo caso cito dalla versione della *Gaudet Mater Ecclesia* distribuita dall'Ufficio Stampa del Concilio, più aderente al mano-

Mentre ribaltava la lettura della storia contemporanea, Roncalli si muoveva però al di fuori di ogni ottimismo e invece all'insegna del primato della misericordia.

Mi sembra significativo che la «teologia dei segni dei tempi», solo marginalmente ripresa con la medesima prospettiva di Roncalli dalla Chiesa cattolica nei decenni successivi, sia invece stata ripresa da Bergoglio, che, nell'intervista al direttore de *La Civiltà Cattolica*, ha dichiarato che, ispirandosi al discernimento ignaziano, si è lasciato guidare – come Giovanni XXIII – dalla lettura dei segni dei tempi nel modulare la sua azione di governo della Chiesa⁸.

E' esplicita da parte di papa Francesco, nella bolla *Misericordiae Vultus*, la sottolineatura alla dimensione della mi-

scritto di Roncalli rispetto alla versione latina letta dal papa il giorno dell'apertura del concilio, che – inutile ricordarlo – costituisce comunque il testo ufficiale. Edizione critica del discorso di apertura del Vaticano II in A. Melloni, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Torino 2009, pp. 299-335: 314-315. Accenti simili a questo passo della *Gaudet Mater Ecclesia* risuonavano già nella costituzione apostolica d'indizione del Concilio, *Humanae salutis*, 25 dicembre 1961, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 7: *Giovanni XXIII, Paolo VI (1958-1978)*, a cura di E. Lora-R. Simionati, Bologna 1994, nn. 1261-1284: 1264.

⁸ Cfr. *Intervista a papa Francesco*, cit., pp. 453-454. Cenni alla «teologia dei segni dei tempi» in Francesco ora anche in B.E. Hinze, *The Ecclesiology of Pope Francis and the Future of the Church in Africa*, in *Journal of Global Catholicism*, vol. 2, Iss. 1, Article 2, pp. 6-33: 12-13, <https://crossworks.holycross.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1019&context=jgc> [sito consultato il 30.01.2018].

sericordia in riferimento al Concilio Vaticano II, proprio attraverso la citazione di alcuni dei passi della *Gaudet Mater Ecclesia* che ho ricordato poco fa. Infatti il testo della bolla, subito dopo le frasi che ho ripercorso, prosegue in questi termini:

«Tornano alla mente le parole cariche di significato che san Giovanni XXIII pronunciò all'apertura del Concilio per indicare il sentiero da seguire: "Ora la Sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia invece di imbracciare le armi del rigore [...]. La Chiesa Cattolica, mentre con questo Concilio Ecumenico innalza la fiaccola della verità cattolica, vuole mostrarsi madre amorevolissima di tutti, benigna, paziente, mossa da misericordia e da bontà verso i figli da lei separati". Sullo stesso orizzonte, si poneva anche il beato Paolo VI, che si esprimeva così a conclusione del Concilio: "Vogliamo piuttosto notare come la religione del nostro Concilio sia stata principalmente la carità [...]. L'antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio [...]. Una corrente di affetto e di ammirazione si è riversata dal Concilio sul mondo umano moderno. Riprovati gli errori, sì; perché ciò esige la carità, non meno che la verità; ma per le persone solo richiamo, rispetto ed amore. Invece di deprimenti diagnosi, incoraggianti rimedi; invece di funesti presagi, messaggi di fiducia sono partiti dal Concilio verso il mondo contemporaneo: i suoi valori sono stati non solo rispettati, ma onorati, i suoi sforzi sostenuti, le sue aspirazioni purificate e benedette [...]. Un'altra cosa dovremo rilevare: tutta questa ricchezza dottrinale è rivolta in un'unica direzione: servire l'uomo. L'uomo, diciamo, in ogni sua condizione, in ogni sua infermità, in ogni sua necessità"»⁹.

⁹ *Misericordiae Vultus*, n. 4.

In precedenza, il 24 novembre 2013, nella esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, ai cui contenuti Francesco aveva inteso assegnare – come scriveva – «un significato programmatico e dalle conseguenze importanti»¹⁰, egli si era richiamato al lontano predecessore e alla *Gaudet Mater Ecclesia*, citandone proprio il passo sui «profeti di sventura». Lo aveva introdotto con la seguente osservazione:

«A cinquant’anni dal Concilio Vaticano II, anche se proviamo dolore per le miserie della nostra epoca e siamo lontani da ingenui ottimismo, il maggiore realismo non deve significare minore fiducia nello Spirito né minore generosità. In questo senso, possiamo tornare ad ascoltare le parole del beato Giovanni XXIII in quella memorabile giornata dell’11 ottobre 1962»¹¹.

Il riferimento di Francesco al Vaticano II come concilio di misericordia non è episodico: egli lo ha ripetuto in diverse circostanze. E tuttavia mi pare che il nesso tra Vaticano II e prospettiva della misericordia in Francesco venga pubblicamente indicato solo un po’ alla volta. Non vi è dubbio che da subito il pontificato si sia avviato con una sottolineatura decisa della dimensione della misericordia, a cominciare dal motto scelto da Francesco, «Miserando atque eligendo».¹² Un

¹⁰ *Evangelii gaudium*, Tipografia Vaticana, 2013, n. 25, p. 23, http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_it.pdf [sito consultato il 2.05.2019].

¹¹ *Evangelii gaudium*, n. 84, p. 69.

¹² *Intervista a papa Francesco*, cit., pp. 475-476. Francesco stesso ha spiegato in questi termini il primo gerundio: «il gerundio latino

breve passo della prima enciclica contiene in *nuce* il significato fondamentale che ha spinto Francesco a porre la misericordia al centro del suo pontificato e che poi verrà ripreso e articolato nelle iniziative legate all'anno giubilare: «Credere significa affidarsi a un amore misericordioso che sempre accoglie e perdona, che sostiene e orienta l'esistenza, che si mostra potente nella sua capacità di raddrizzare le storture della nostra storia»¹³. A fine luglio 2013, nel volo che lo stava riportando a Roma da Rio de Janeiro, Francesco spiegava che il tempo presente è «il tempo della misericordia [...]. la Chiesa è madre, deve andare a curare i feriti, con misericordia»¹⁴. E poi attribuiva a Giovanni Paolo II la prima intuizione del fatto che si stesse vivendo un tempo di misericordia: «io credo che questo sia un *kairós*: questo tempo è un *kairós* di misericordia. Ma questa prima intuizione l'ha avuta Giovanni Paolo II, quando ha incominciato con Faustina Kowalska, la Divina Misericordia [...] lui aveva qualcosa, aveva intuito che

miserando mi sembra intraducibile sia in italiano sia in spagnolo. A me piace tradurlo con un altro gerundio che non esiste: *miseri-cordiando*». Sull'importanza della prospettiva della misericordia come via additata da Francesco alla Chiesa per ripensare il rapporto tra cattolicesimo e modernità cfr. D. Menozzi, *I papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo (1903-2016)*, Brescia 2016, pp. 157-159.

¹³ Lettera enciclica *Lumen fidei*, Tipografia Vaticana, 2013, n. 13, p. 16, http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_it.pdf [sito consultato il 2.05.2019].

¹⁴ J.M. Bergoglio, *Risponde papa Francesco. Tutte le interviste e le conferenze stampa*, intr. di G.M. Vian, Venezia 2015, p. 39.

era una necessità di questo tempo»¹⁵. È un riferimento che in seguito venne precisato: nella bolla *Misericordiae Vultus* si indica l'enciclica *Dies in misericordia* di Giovanni Paolo II come un momento di richiamo inaspettato all'urgenza di testimoniare la misericordia nel mondo contemporaneo, all'interno di una fase della storia della Chiesa considerata difficile e critica¹⁶.

Francesco ha affrontato nuovamente questi aspetti nella conversazione con Andrea Tornielli, svoltasi nel corso dell'estate 2015, il cui testo è stato rivisto successivamente e pubblicato nel 2016. Francesco, ritornando proprio sulle affermazioni fatte nel volo di rientro dal Brasile nel luglio 2013, citate poc'anzi, le ha ricontestualizzate agganciandole al Vaticano II, con un chiaro richiamo a quanto aveva detto qualche mese prima nella bolla d'indizione, recuperando poi anche gli accenni a Paolo VI e Giovanni Paolo II, aggiungendovi inoltre un riferimento al proprio immediato predecessore:

«Dissi allora, e ne sono sempre più convinto, che questo sia un kairós, la nostra epoca è un kairós di misericordia, un tempo opportuno. Aprendo solennemente il Concilio Ecumenico Vaticano II, san Giovanni XXIII disse che “la Sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia invece di abbracciare le armi del rigore”. Nel suo Pensiero alla morte il beato Paolo VI rivelava il fondamento della sua vita spirituale, nella sintesi proposta da sant'Agostino: miseria e misericordia [...]. San Giovanni Paolo II è andato avanti su questa strada attraverso l'enciclica *Dives in misericordia*, nella quale ha affermato che la Chiesa vive una vita au-

¹⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹⁶ Cfr. *Misericordiae Vultus*, n. 11.

tentica quando professa e proclama la misericordia – il più stupendo attributo del Creatore e del Redentore – e quando accosta gli uomini alle fonti della misericordia. Inoltre, ha istituito la festa della “Divina misericordia”, ha valorizzato la figura di santa Faustina Kowalska e ha richiamato l’attenzione sulle parole di Gesù sulla misericordia. Anche papa Benedetto XVI ha parlato di questo nel suo magistero»¹⁷.

La preparazione della bolla segna dunque l’aggancio verbalmente esplicito dell’anno giubilare e della misericordia al Concilio Vaticano II. Di lì in avanti i documenti ufficiali e gli interventi di Francesco mostrano un costante riferimento anche al Vaticano II, quando viene affrontato il tema della misericordia, così indubitabilmente caratterizzante e centrale nel suo pontificato.¹⁸ A proposito di questi aspetti è signi-

¹⁷ Francesco, *Il nome di Dio è Misericordia. Una conversazione con Andrea Tornielli*, Città del Vaticano-Milano 2016, pp. 22-23.

¹⁸ La essenzialità della misericordia è stata richiamata da Francesco durante l’omelia alla celebrazione eucaristica in occasione della chiusura del giubileo della misericordia, il 20 novembre 2016: «Quest’Anno della misericordia ci ha invitato a riscoprire il centro, a ritornare all’essenziale». E in un altro passaggio affermava che la misericordia portava «al cuore del Vangelo». https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161120_omelia-chiusura-giubileo.html [sito consultato il 2.03.2017]. E nella esortazione apostolica *Gaudete et exultate* (19 marzo 2018), nella quale Francesco si è soffermato con ampiezza anche sull’importanza delle opere di misericordia, egli ha ribadito, rinviando alla bolla *Misericordiae Vultus* e alle esortazioni apostoliche *Evangelii gaudium* e *Amoris laetitia*: «Desidero sottolineare ancora una volta che, benché la misericordia non escluda la giustizia e la verità, «anzitutto dobbiamo dire

ficativa la riproposizione dei contenuti della *Misericordiae Vultus* durante l'omelia dell'8 dicembre 2015, in occasione dell'apertura della porta santa a San Pietro. Vi tornerò alla fine del mio contributo, perché quel passaggio contiene anche una lettura del Vaticano II, su cui vale la pena soffermarsi. Mentre non vi erano accenni all'ultimo concilio nelle parole che avevano preceduto, il 29 novembre 2015, l'apertura della Porta Santa a Bangui, nella Repubblica Centrafricana, e durante la successiva omelia: un gesto di anticipazione rispetto al momento ufficiale in San Pietro dell'8 dicembre, voluto da Francesco nel segno di una misericordia che si fa capovolgimento dei rapporti di forza consolidati a livello politico, economico, culturale e in qualche modo anche religioso. Ed è per questo che vale la pena di soffermarsi un momento, proprio per comprendere meglio la portata dell'ottica della misericordia proposta da Francesco come via per la Chiesa e, attraverso la sua testimonianza, per l'umanità:

«Oggi Bangui diviene la capitale spirituale del mondo. L'Anno Santo della Misericordia viene in anticipo in questa Terra. Una terra che soffre da diversi anni la guerra e l'odio, l'incomprensione, la mancanza di pace. Ma in questa terra sofferente ci sono anche tutti i Paesi che stanno passando attraverso la croce della guerra [...].

che la misericordia è la pienezza della giustizia e la manifestazione più luminosa della verità di Dio». Essa «è la chiave del cielo». http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html [sito consultato il 2.05.2019].

E adesso con questa preghiera incominciamo l'Anno Santo: qui, in questa capitale spirituale del mondo, oggi!»¹⁹.

Il richiamo alla misericordia da parte di Francesco risulta puntualmente situato nei grandi problemi della storia presente – come anche nelle vicende individuali di donne e uomini. Il recente appello alla sospensione di ogni esecuzione capitale durante l'anno giubilare²⁰ non è un gesto a effetto, ma mostra come Bergoglio intenda la dimensione della misericordia come responsabilità di Dio verso l'umanità e di ciascun uomo verso gli altri, assolutamente impegnativa in termini pratici, ai più diversi livelli. È peraltro già stato opportunamente rilevato da Giovanni Miccoli come Francesco, fin dall'annuncio dell'Anno Santo, il 13 marzo 2015, data del secondo anniversario della sua elezione al pontificato, abbia

¹⁹https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151129_repentrafricana-omelia-cattedrale-bangui.html [sito consultato il 1.03.2017].

²⁰ «Il Giubileo straordinario della Misericordia è un'occasione propizia per promuovere nel mondo forme sempre più mature di rispetto della vita e della dignità di ogni persona. Anche il criminale mantiene l'inviolabile diritto alla vita, dono di Dio. Faccio appello alla coscienza dei governanti, affinché si giunga ad un consenso internazionale per l'abolizione della pena di morte. E propongo a quanti tra loro sono cattolici di compiere un gesto coraggioso ed esemplare: che nessuna condanna venga eseguita in questo Anno Santo della Misericordia». Discorso dopo l'Angelus del 21 febbraio 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2016/documents/papa-francesco_angelus_20160221.html [sito consultato il 1.03.2017].

voluto sottolineare con forza la prospettiva della misericordia reciproca tra gli uomini come aspetto centrale del nuovo giubileo,²¹ richiamando inoltre la necessità della Chiesa di ricevere misericordia per potere a sua volta donarla a beneficio di tutta l'umanità.

3. Il Concilio Vaticano II per l'annuncio del Vangelo nella storia contemporanea

Mi pare innegabile che nell'oltre mezzo secolo che ci separa dallo svolgimento del Concilio Vaticano II si siano susseguiti e anche sovrapposti diversi modi di intenderlo e di applicarne l'insegnamento.²² Francesco stesso lo ha riconosciuto nell'intervista concessa al padre Spadaro, direttore de *La Civiltà Cattolica*, nell'agosto 2013, quando ha affermato: «Sì, ci sono linee di ermeneutica di continuità e di discontinuità».²³ Alle spalle di queste differenti ricezioni stavano e stanno tuttora giudizi diversificati sulla storia contemporanea e sui tempi presenti, nonché proposte non del tutto sovrapponibili di modalità di annuncio del Vangelo. È a quest'ultimo nesso, quello dell'annuncio del Vangelo nella

²¹ Cfr. G. Miccoli, *Anno Santo*, cit., pp. 89-90. Il testo dell'omelia di Francesco, nella cui parte conclusiva è contenuto il primo annuncio pubblico dell'Anno Santo della misericordia, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150313_omelia-liturgia-penitenziale.html [sito consultato il 1°.03.2017].

²² Per un inquadramento storico dell'ultimo concilio si veda *Storia del concilio Vaticano II*, dir. da G. Alberigo, a cura di A. Melloni, Bologna-Leuven 2012-2015, 5 voll.

²³ Cfr. *Intervista a papa Francesco*, cit., p. 467.

storia, in riferimento – per brevità – ai soli Giovanni XXIII e a Francesco, che intendo dedicare la parte conclusiva di questo contributo.

Roncalli stesso, il 24 maggio 1963, facendo un breve bilancio del significato del proprio pontificato a pochi giorni dalla morte, indicava la prospettiva che si era impegnato a fare seguire dalla Chiesa:

«Ora più che mai, certo più che nei secoli passati, siamo intesi a servire l'uomo in quanto tale e non solo i cattolici; a difendere anzitutto e dovunque i diritti della persona umana e non solamente quelli della chiesa cattolica.

Le circostanze odierne, le esigenze degli ultimi cinquant'anni, l'approfondimento dottrinale ci hanno condotto dinnanzi a realtà nuove, come dissi nel discorso d'apertura del concilio.

Non è il Vangelo che cambia: siamo noi che cominciamo a comprenderlo meglio.

Chi è vissuto a lungo [...] e ha potuto confrontare culture e tradizioni diverse, sa che è giunto il momento di riconoscere i segni dei tempi, di coglierne le opportunità e di guardare lontano»²⁴.

Con queste affermazioni Giovanni XXIII suggeriva una chiave interpretativa del proprio pontificato, indicando quell'ermeneutica della fede aperta alle dinamiche della storia contemporanea che aveva proposto con il nome di "aggiornamento": «Non è il Vangelo che cambia: siamo noi che cominciamo a comprenderlo meglio». Di lì, dunque, il richiamo a una comprensione dinamica, continua, dei contenuti della rivelazione cristiana e la proposta di un annuncio

²⁴ A. G. Roncalli-Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'Anima. Soliloqui, note e diari spirituali*, a cura di A. Melloni, Bologna 2003, p. 500.

del Vangelo dentro le pieghe concrete della storia, una storia che nonostante i molti drammatici problemi che essa presenta in ogni epoca, veniva indicata come il luogo in cui la Chiesa è chiamata a compiere, nel segno della misericordia, la propria missione a servizio della fraternità e della pace tra gli uomini.²⁵

A sua volta Francesco, nella già menzionata intervista con il padre Spadaro, ha offerto una sua precisa visione del significato complessivo del Vaticano II:

«Il Vaticano II è stato una rilettura del Vangelo alla luce della cultura contemporanea. Ha prodotto un movimento di rinnovamento che semplicemente viene dallo stesso Vangelo. I frutti sono enormi [...]. la dinamica di lettura del Vangelo attualizzata nell'oggi che è stata propria del Concilio è assolutamente irreversibile»²⁶.

E nella parte conclusiva dell'omelia tenuta dopo l'apertura della Porta Santa in San Pietro, l'8 dicembre scorso ha ulteriormente articolato la sua riflessione:

«Oggi, qui a Roma e in tutte le diocesi del mondo, varcando la Porta Santa vogliamo anche ricordare un'altra porta che, cinquant'anni fa, i Padri del Concilio Vaticano II spalancarono verso il mondo. Questa scadenza non può essere ricordata solo per la ricchezza dei documenti prodotti, che fino ai nostri giorni permetto-

²⁵ Osservazioni importanti su questi aspetti in G. Miccoli, *Chiesa e "mondo": da Pio XII a Giovanni XXIII*, in *Verona e il Concilio Vaticano II. Chiesa e società. Atti del convegno (Verona 9-10 novembre 2012)*, a cura di G.M. Varanini-M. Zangarini, Verona 2015, pp. 21-46.

²⁶ *Intervista a papa Francesco*, cit., p. 467.

no di verificare il grande progresso compiuto nella fede. In primo luogo, però, il Concilio è stato un incontro. Un vero incontro tra la Chiesa e gli uomini del nostro tempo. Un incontro segnato dalla forza dello Spirito che spingeva la sua Chiesa ad uscire dalle secche che per molti anni l'avevano rinchiusa in sé stessa, per riprendere con entusiasmo il cammino missionario. Era la ripresa di un percorso per andare incontro ad ogni uomo là dove vive: nella sua città, nella sua casa, nel luogo di lavoro [...] dovunque c'è una persona, là la Chiesa è chiamata a raggiungerla per portare la gioia del Vangelo e portare la misericordia e il perdono di Dio. Una spinta missionaria, dunque, che dopo questi decenni riprendiamo con la stessa forza e lo stesso entusiasmo. Il Giubileo ci provoca a questa apertura e ci obbliga a non trascurare lo spirito emerso dal Vaticano II, quello del Samaritano, come ricordò il beato Paolo VI a conclusione del Concilio. Attraversare oggi la Porta Santa ci impegni a fare nostra la misericordia del buon samaritano»²⁷.

Francesco ha sottolineato che il Vaticano II ha creato un incontro tra la Chiesa cattolica e l'umanità del tempo presente, un incontro di riconciliazione che ha permesso alla Chiesa di superare l'arroccamento contro il mondo contemporaneo nel quale si era rinchiusa durante la lunga stagione precedente: una scelta che le aveva precluso un'efficace opera di annuncio del Vangelo e di manifestazione della misericordia di Dio rivelata da Gesù. Secondo Francesco, proprio l'orizzonte della misericordia – in tutta la concretezza nella quale viene mostrata nella parabola del samaritano – è

27

https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151208_giubileo-omelia-apertura.html
[sito consultato il 1.03.2017].

l'eredità del Concilio e l'impegno inderogabile che sta davanti alla Chiesa, nel presente: una Chiesa chiamata a essere realmente – così Francesco nel primo annuncio dell'Anno Santo – «*la casa che tutti accoglie e nessuno rifiuta*»,²⁸ e perciò, con le parole che egli disse durante l'omelia che accompagnò la consegna della bolla *Misericordiae Vultus*, l'11 aprile 2015, «essere segno e strumento della misericordia del Padre»,²⁹ soprattutto nei confronti di sofferenti, poveri, emarginati.³⁰ Si ricordi a questo proposito che nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* i poveri erano stati indicati come «i destinatari privilegiati del Vangelo» e Francesco vi aveva accompagnato le seguenti parole: «Occorre affermare senza giri di parole che esiste un vincolo inseparabile tra la nostra fede e i poveri».³¹ E ancora papa

²⁸ Omelia del 13 marzo 2015, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150313_omelia-liturgia-penitenziale.html [sito consultato il 1°.03.2017].

²⁹ Testo dell'omelia, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150411_omelia-vespri-divina-misericordia.html [sito consultato il 1°.03.2017].

³⁰ Vari passi della *Misericordiae Vultus*, presentano questa indicazione prioritaria della misericordia di cui la Chiesa e tutti i cristiani devono farsi portatori.

³¹ Francesco, *Evangelii gaudium*, n. 48, p. 41. Sull'opzione preferenziale della Chiesa per i poveri e sulla Chiesa povera importanti anche le affermazioni di Francesco durante l'incontro del 18 maggio 2013, in piazza San Pietro, con i movimenti, le nuove comunità, le associazioni e le aggregazioni laicali, <https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/may>

Bergoglio pensa a una Chiesa – come disse durante l'intervista con il direttore de *La Civiltà Cattolica* – che, di fronte ai profondi cambiamenti della storia contemporanea che hanno mutato le culture e le ermeneutiche dell'uomo e sull'uomo, «cresce nella comprensione della verità». E, per precisare il concetto, Francesco aggiungeva: «La visione della dottrina della Chiesa come un monolite da difendere senza sfumature è errata»³². Erano parole che si muovevano lungo la linea prospettata da Giovanni XXIII, di cui non a caso Francesco pochi mesi più tardi, nella *Evangelii gaudium*, avrebbe citato il passo del discorso di apertura del Concilio Vaticano II con il quale Roncalli ricordava la distinzione, all'interno del *depositum fidei*, tra la sostanza delle verità e la loro formulazione³³.

«Raddrizzare le storture della nostra storia», «uscire dal deserto dell' "io" autoreferenziale, chiuso in se stesso, ed entrare in dialogo con Dio, lasciandosi abbracciare dalla sua misericordia per portare la sua misericordia» – sono entrambe affermazioni della *Lumen fidei* –³⁴; aprirsi a una fraternità universale che si allarga a tutti gli individui e

/documents/papa-francesco_20130518_veglia-pentecoste.html

[sito consultato il 1.03.2017]. Su questi aspetti centrali del pontificato di Francesco cfr. anche Miccoli, *Anno Santo*, cit., pp. 112-116. Inoltre si veda Menozzi, *I papi e il moderno*, cit., pp. 152-153.

³² *Intervista a papa Francesco*, cit., pp. 475-476.

³³ Cfr. Francesco, *Evangelii gaudium*, nr. 41, pp. 35-36. Su questi aspetti in Roncalli cfr. G. Vian, *Living the Gospel in History. "Aggiornamento" and "Rinnovamento" in John XXIII*, in *Le Pontificat Romain dans l'Époque Contemporaine / The Papacy in the Contemporary Age*, ed. by G. Vian, Venezia 2018, pp. 115-143.

³⁴ Francesco, Enciclica *Lumen fidei*, n. 46, p. 62.

all'intero creato e, come è detto nell'enciclica *Laudato si'* del 24 maggio 2015, spendersi in una prospettiva che coniughi «preoccupazione per l'ambiente unita al sincero amore per gli esseri umani e un costante impegno riguardo ai problemi della società»³⁵; moltiplicare i segni di misericordi e di vicinanza nelle situazioni in cui, nell'ambito della vita familiare, le norme della morale cattolica non risultano osservate, come ha indicato nell'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia*³⁶, del 19 marzo 2016 (ed è noto quanto queste indicazioni di Francesco abbiano suscitato resistenze, anche aperte, da parte dei settori più conservatori del cattolicesimo, a cominciare da una parte del collegio cardinalizio)³⁷: è questo l'orizzonte al cui interno Francesco sollecita

³⁵ *Ibid.*, Lettera enciclica *Laudato si'*, Città del Vaticano 2015, nn. 91-92 (citato al n. 91), p. 84.

³⁶ Cfr. *Id.*, *Amoris laetitia*, Tipografia Vaticana, 2016, nn. 5-6, pp. 5-6. Sulla questione della linea di Francesco in riferimento alla morale sessuale e familiare cfr. Menozzi, *I papi e il moderno*, cit., pp. 156-157.

³⁷ Si veda per esempio la lettera dei cardinali W. Brandmüller, R.L. Burke, C. Caffarra, J. Meisner a papa Francesco, 19 settembre 2016, con richieste di chiarimenti in riferimento alla *Amoris laetitia*, http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351414.html?refresh_ce [sito consultato il 3.03.2017]. Osservazioni critiche sull'opposizione di alcuni settori dell'episcopato cattolico alla linea del pontificato di Bergoglio in M. Faggioli, *Il caso di monsignor Negri e le opposizioni a papa Francesco*, http://www.huffingtonpost.it/massimo-faggioli/il-caso-di-mons-negri-e-le-opposizioni-a-papa-francesco_b_8654378.html [sito consultato il 3.03.2017].

la Chiesa e i cristiani a muoversi, per dare spessore concreto all'annuncio del Vangelo della misericordia nella storia del XXI secolo e cercare di superare i molti, drammatici conflitti che la caratterizzano a più livelli.

XV. Perdono e riconciliazione nell'epoca tridentina (1614-1952)

di *Manlio Sodi*

“Misericordia-riconciliazione-società”: tre termini che denotano ambiti tra loro strettamente correlati qualora siano colti in un contesto di fede cristiana. Misericordia e riconciliazione costituiscono i momenti di un atteggiamento e di un ruolo sacramentale¹; il termine “società” viene ad indicare l'ambito di un riflesso e quindi di un risultato circa il rapporto tra misericordia e riconciliazione. La prima si risolve nella seconda, e la seconda costituisce il sigillo di un atteggiamento di comprensione e di perdono quale si deve attuare nella società.

¹ Sulla tematica si veda quanto già ampiamente presentato nel Dizionario teologico-pastorale, dal titolo: *Peccato-Misericordia-Riconciliazione*, edito a cura di M. Sodi-K. Nykiel-N. Reali e pubblicato sotto l'egida della Penitenzieria Apostolica dalla Città del Vaticano, Città del Vaticano 2016. Si osservi in particolare la *Presentazione* di papa Francesco e l'*Invito alla lettura* predisposto dai Curatori dell'opera.

In questa il riflesso è il costitutivo di un percorso che proprio nel sacramento trova la sua ragion d'essere e insieme la forza per permeare quel tessuto vitale costituito da tutto ciò che struttura la così detta *societas*.

Il presente intervento vuol sottolineare alcuni aspetti della trilogia prendendo come termini di riferimento quegli elementi che strutturano il momento propriamente sacramentale; elementi che sono racchiusi nei così detti rituali.

Come indicato nel titolo, il percorso si muove dunque in un'epoca, qual è quella tridentina, in cui il *Rituale Romanum* ha segnato una prassi sacramentale; una prassi che, a sua volta, ha avuto precipui riflessi nelle scelte vitali di ogni persona.

L'esame, pertanto, di due documenti tra loro molto simili, costituisce il punto di riferimento per giungere ad alcune conclusioni. I due termini di riferimento sono costituiti dalle *edizione typicae* del 1614 e del 1952; il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* racchiudono gli elementi celebrativi di una prassi penitenziale che non si è risolta nel solo ambito sacramentale, ma che ha avuto un prima e un dopo celebrativo come atteggiamento concreto di misericordia e riconciliazione vissute nel quotidiano².

² Per la storia e le problematiche celebrative e culturali del sacramento della Penitenza, oltre alle voci dei principali dizionari teologico-liturgico-pastorali, si veda il percorso di approfondimento che sta realizzando la Penitenzieria Apostolica. Nella collana *Monumenta Studia Instrumenta Liturgica* edita dalla Lev, Città del Vaticano, sono già apparsi questi volumi: *La Penitenzieria Apostolica e il sacramento della Penitenza. Percorsi storici, giuridici, teologici e prospettive pastorali*, Città del Vaticano 2009; *La penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria*

Lo studio propone il confronto con gli elementi essenziali dell'*Ordo Poenitentiae* del 1614 (I)³ per leggerlo in sinossi con quello del 1952 (II). Da qui alcune conclusioni per evidenziare soprattutto il rapporto tra il sacramento e il vivere in *societas* (III). Per offrire al lettore la possibilità di un confronto diretto con i testi ufficiali ed originali si ripropongono le pagine relative già pubblicate in edizione anastatica.

Il Rituale Romanum del 1614

Nel progetto della collana che ha offerto in forma anastatica i libri liturgici tridentini⁴, il quinto volume riproduce il *Rituale Romanum* del 1614. Nell'ampia Introduzione, dopo

Apostolica, Città del Vaticano 2012; *La penitenza tra Gregorio VII e Bonifacio VIII. Teologia-pastorale-istituzioni*, Città del Vaticano 2013; *Penitenza e Penitenzieria tra Umanesimo e Rinascimento. Dottrine e prassi dal Trecento agli inizi dell'Età moderna (1300-1517)*, Città del Vaticano 2014; *Penitenza e Penitenzieria nel secolo del concilio di Trento. Prassi e dottrine in un mondo più largo (1517-1614)*, Città del Vaticano 2016 (altri Simposi in progress).

³ Un interessante percorso è offerto anche dal confronto con il *Rituale Sacramentorum Francisci de Sales Episcopi Gebennensis iussu editum anno 1612*, a cura di M. Sodi-M. Wirth, Città del Vaticano 2010.

⁴ Si tratta della collana in sei volumi edita dalla Città del Vaticano (Città del Vaticano 1997-2005) dal titolo: *Monumenta Liturgica Concilii Tridentini*, dove hanno visto la luce il *Pontificale Romanum* 1595-1596 [1997], il *Missale Romanum* 1570 [1998; 2012], il *Breviarium Romanum* 1568 [1999; 2012], il *Caeremoniale Episcoporum* 1600 [2000], il *Rituale Romanum* 1614 [2004] e il *Martyrologium Romanum* 1584 [2005].

aver tracciato la preistoria del *Rituale* e aver ricordato le principali tappe circa lo sviluppo della sua formazione storica, si delinea il lavoro svolto dalla commissione che sotto il pontificato di Paolo V poté finalmente giungere a concludere i lavori e pubblicare il volume.

Nel contesto di quell'ampia Introduzione ci si può soffermare sulle pagine che in forma sinottica mettono a confronto l'edizione del 1614 con quella del 1952⁵.

Qui l'attenzione si concentra sulla sezione *De sacramento Poenitentiae*; le pagine riprodotte contengono in alto la numerazione originaria. Nei margini la numerazione progressiva dei testi e delle formule (nn. 204-252) e tra parentesi quadra il riferimento – quando è possibile – ai paragrafi del *Rituale* del 1952. Poche pagine, dunque, per definire gli elementi della celebrazione; si tenga comunque presente che del sacramento si parla anche in altri contesti che qui non vengono considerati (come l'Unzione degli Infermi, ecc.).

La descrizione dell'*Ordo ministrandi Sacramentum Poenitentiae* è introdotta da alcuni elementi essenziali che riflettono la teologia tridentina e costituiscono l'eco celebrativa di quanto stabilito nei documenti conciliari. In particolare si ricorda (Cfr. nn. 204-208):

- l'istituzione divina del sacramento;
- le attenzioni da tener presenti per una retta e degna celebrazione;
- la materia (*remota et proxima*), la forma (*Ego te absolvo...*) e il ministro;

⁵Cfr. *Rituale Romanum* 1614, pp. LXI-LXXIII.

- le qualità richieste nel ministro (*bonitas, scientia atque prudentia*) unitamente al sigillo sacramentale: doti che il confessore deve *curare omni studio*;
- la consapevolezza da parte del ministro di essere *iudex* e insieme *medicus* e in particolare *misericordiaeministrum a Deo constitutum*;
- come un *peritusmedicus* deve *animarummorbosprudenter curare*;
- scienza e prudenza devono essere frutto di confronto e di studio (si cita il Catechismo Romano), insieme alla competenza circa le situazioni di censure.

La specifica descrizione dell'*Ordo* evidenzia numerosi aspetti circa la disponibilità del confessore, il luogo, l'abito liturgico, l'atteggiamento del penitente e la sua situazione di vita come pure la formazione della sua coscienza, l'uso della lingua; eventuali domande per aiutare il penitente (*prudenter interroget*) *ad vitam emendandam*. La penitenza deve essere in rapporto al peccato (l'ammalato però va considerato a sé). L'assoluzione va data a chi è pentito e manifesta *signa doloris* (ad eccezione dei peccati riservati).

L'*absolutionis forma* contiene le formule da pronunciarsi *dextera versus poenitentem elevata*. Seguono le indicazioni in occasione del *periculum mortis*, dell'assoluzione dalla scomunica *in foro exteriori* secondo il rito specifico descritto nei nn. 234-242.

Una sezione specifica è riservata per il *Ritus absolvendi excommunicatum iam mortuum* che però morendo ha dato un *signum contritionis*; e questo sia per dargli una sepoltura ecclesiastica e sia per assicurargli il suffragio della Chiesa (cfr. nn. 243-248).

L'ultima sezione riguarda il *modus absolvendi a suspensione, vel ab interdicto, extra, vel intra sacramentalem Confessionem* (cfr. nn. 249-252).

Per concludere. Nell'insieme abbiamo dunque la descrizione di una celebrazione molto semplice; in essa il rapporto si stabilisce direttamente tra il penitente e il confessore; nessun riferimento alla *communitas*. Emergono con sobria chiarezza le indicazioni essenziali per una corretta celebrazione all'insegna di quelle attenzioni canoniche e teologiche che assicurano la retta liturgia del sacramento.

Se chiari sono i passaggi relativi alla misericordia e quindi alla riconciliazione, meno appariscenti possono apparire i risvolti che toccano la *societas*. Di fatto, però, è nell'insieme degli elementi che tendono all'educazione della coscienza che sono racchiusi i risvolti precipui in ordine al vivere nel quotidiano con tutte le scelte dovute.

Anche l'attenzione all'*excommunicatus iam mortuus* denota un risvolto educativo in ordine alle realtà ultime; in particolare in ordine alla sepoltura ecclesiastica e soprattutto a quegli *Ecclesiae suffragia* da assicurare al defunto.

In pochi paragrafi, dunque, si racchiude un *modus operandi, educandi et celebrandi* che ha segnato la prassi della Chiesa per circa quattro secoli; una prassi che aveva visto già nel secolo XVI il fiorire di vari elementi affidati ad alcuni Rituali i cui migliori contenuti sono poi confluiti nei libri liturgici tridentini: dal *Missale* al *Pontificale* al *Caeremoniale* fino al *Rituale*.

Il Rituale Romanum del 1952

Con la pubblicazione dell'enciclica *Mediator Dei* (20 novembre 1947) Pio XII aveva in animo di avviare una riforma della liturgia.⁶ I primi esiti apparvero nel 1951 con la riforma della Veglia pasquale e nel 1955 con la riforma della Settimana santa.

All'interno del generale progetto di riforma, nel 1952 apparve l'*editio typica* del *Rituale Romanum*.⁷ Qui si prende in considerazione il *Titulus IV: De Sacramento Poenitentiae*, caratterizzato dai nn. marginali 382-455.

L'insieme del *Titulus* è articolato in sei capitoli; appare quindi evidente una modifica del testo del 1614, che si concentra soprattutto nell'ultimo capitolo:

- *"Praenotanda";*
- *Absolutionis forma communis;*
- *De modo absolvendi ab excommunicatione extra sacramentalem confessionem;*
- *Ritus absolvendi excommunicatum jam mortuum;*
- *De modo absolvendi a sospensione vel ab interdicto extra sacramentalem confessionem et dispensandi super irregularitate;*

⁶ In particolare si veda al riguardo il lavoro di C. Braga, *La riforma liturgica di Pio XII. Documenti: I. La "Memoria sulla riforma liturgica"*. in *Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae" Subsidia* 128, Roma 2003; C. Braga-A. Bugnini, *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia 1903-1963*, Roma 2000.

⁷ Qui si fa riferimento all'edizione anastatica apparsa nella collana *Monumenta Liturgica Piana* edita dalla Città del Vaticano tra il 2007 e il 2010; si tratta dei volumi: *Missale Romanum* 1962 [2007]; *Rituale Romanum* 1952 [2008]; *Pontificale Romanum* 1961-1962 [2008]; *Breviarium Romanum* 1961 [2009]; e *Liturgia Tridentina. Indices, fontes, concordantia* (1568-1962) [2010].

- *Ritus absolutionis generalis et benedictionis papalis.*

Come per il *Rituale* del 1614, anche in questo caso l'attenzione è rivolta alla fonte liturgica per cogliere il rapporto tra misericordia e riconciliazione, e quindi verificare il riflesso nelle scelte di vita che toccano la *societas*.

Gli elementi nuovi - rispetto all'*editio typica* del 1614 - qui da evidenziare sono i seguenti:

- Nei nn. 388-389 dopo aver precisato il *locus proprius* della confessione, si fa riferimento esplicito alle *mulierum confessiones*; per questa circostanza si ricorda di usare un *locus patens et conspicuus*, tanto da prescrivere in modo tassativo: *Feminarum confessiones extra sedem confessionalem ne audiantur* [...] mentre per gli uomini la celebrazione è possibile anche *in aedibus privatis*.
- Rispetto al titolo originario, quello del cap. III recita: *De modo absolvendi ab excommunicatione extra sacramentalem confessionem*; tutto il resto del contenuto corrisponde a quello del 1614.
- La novità è data dal cap. VI: *Ritus absolutionis generalis et benedictionis papalis ex Apostolicae Sedis indulto pro regularibus Ordinibus et Tertiariis ad eos pertinentibus*. Si tratta dei nn. 434-455 dove si fa riferimento a due situazioni: « [...] pro Regularibus» (il cui nucleo è costituito dal testo n. 444) e « [...] pro Tertiariis saecularibus»⁸ (il nucleo è costituito dai nn. 452-453 e dalla conclusione n. 455).

Conclusione

⁸ Il titolo così prosegue: «[...] ceterisque omnibus communicationem privilegiorum et gratiarum cum iisdem, vel cum Regularibus cujuscumque Ordinis habentibus» (n. 445).

L'accostamento dei tre termini "misericordia-riconciliazione-società" considerati alla luce dei contenuti del *Rituale Romanum* di per sé non rivela peculiari novità rispetto a quello che il precetto evangelico propone in tutte le sue dimensioni. Nel sacramento della Penitenza gli atteggiamenti propri della persona misericordiosa e riconciliata trovano la loro più piena realizzazione in quanto danno al credente la possibilità di sentirsi realizzato in pienezza e di saper affrontare tutto ciò che richiama e costituisce il rapporto con la *societas*.

Direttamente, dunque, il *Rituale* non offre spunti per un peculiare approfondimento; esso però traccia il percorso per vivere in quella dimensione che dà adito ad una vita in cui misericordia e riconciliazione si aprono ad una dimensione in cui chiunque vive in società può sperimentarne le conseguenze e a sua volta moltiplicarne le potenzialità.

Il sommario approfondimento del *Rituale* non esaurisce però tutto quello che la liturgia offre in ordine a quanto esaminato. Come sopra accennato, sarebbe doveroso cogliere gli orizzonti e i contenuti penitenziali offerti dal *Missale Romanum*, dal *Pontificale Romanum* unitamente al *Caeremoniale Episcoporum*; il *Rituale* offre poi altri elementi per completare la dimensione penitenziale declinata nelle forme più diverse dalla Comunità orante.

Sempre in questa ottica andrebbero considerate tutte quelle occasioni proprie della pietà popolare in cui l'aspetto penitenziale è particolarmente evidenziato. In questa linea, le pagine di storia tracciate dal *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, possono costituire un'utile traccia per integrare tutto ciò che riguarda la parte strettamente sacramentaria.

L'esame del *Rituale*, pur nella sua essenzialità, permette di cogliere alcune linee di spiritualità; una spiritualità molto individuale, certamente, che attinge alla pedagogia del segno penitenziale ma non del testo biblico e liturgico. Del resto la dimensione biblica è fortemente ridotta solo alla recita del Salmo 50 (*Miserere mei, Deus*).

In definitiva: il confronto tra i due Rituali evidenzia che la prassi penitenziale si è mantenuta costante, senza peculiari riforme (come avvenuto invece nel primo millennio). Quanto racchiuso nel *Pontificale* circa la riconciliazione pubblica dei penitenti è rimasto solo come documentazione di una prassi che nel secondo millennio non ha avuto attualizzazioni peculiari, anche se il libro liturgico la certificava. Unico elemento di novità, come già evidenziato, l'aggiunta e la prassi della benedizione papale *in articulo mortis*.

5. “Luoghi”, proposte e prospettive

XVI. Educazione e missione: Cristo tra i giapponesi di oggi. Dall'epoca Meiji all'epoca Heisei

di *Angelina Volpe*

L'inizio dell'epoca "moderna"

Il Giappone ha dovuto, nella sua lunga storia, affrontare due volte un cambiamento radicale che ha stravolto i suoi valori. Il primo cambiamento fu dopo il crollo dello shogunato Tokugawa, il sistema di governo che lo aveva retto per 264 anni (1603-1867), e con l'inizio della Restaurazione Meiji (il termine "Meiji" vuol dire "Era illuminata") che va dal 1868 al 1912¹. Il periodo Meiji, che dà inizio al cosiddetto periodo moderno, vide una straordinaria rivoluzione tecnologica, sociale e politica, che probabilmente aveva avuto solo un precedente: la rivoluzione operata nel secolo cristiano dalla metà del 1500 alla metà del '600². Il secondo cambiamento fu

¹ Le epoche successive sono: Taishō: 1912-1926; Shōwa: 1926-1989; Heisei: 1989 ~.

² Scrive a questo proposito il grande storico Ebisawa Arimichi: «Se si guarda in particolare all'azione del cristianesimo in Giappone, esso non rimase rinchiuso nel recinto delle chiese. La sua visione dell'uomo e del mondo, attraverso attività sociali, culturali e scientifiche ebbe un impatto senza precedenti sulla vita di quella parte del popolo che fino ad allora non aveva avuto accesso né al pensiero, né alla cultura, né alla scienza»; A. Ebisawa, *Nanban bunka* (La cultura dei Barbari del Sud), Tōkyō 1966, p. 5.

alla fine della guerra del Pacifico, con la resa del Giappone agli Stati Uniti e ai suoi alleati nel 1945, dopo la tragedia delle bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki, il 6 e il 9 agosto.

Alla fine dell'800 il Giappone aveva rischiato di diventare una delle tante colonie dell'Occidente in Asia. È incredibile come questo piccolo Paese insulare dell'Asia, ancora allo stato feudale, e senza quasi nessuna risorsa naturale, abbia potuto realizzare, in pochissimo tempo, uno sviluppo tale da metterlo in grado di tenere testa a grandi potenze come Francia, Inghilterra, Prussia, Russia e Stati Uniti.

Il passaggio dal feudalesimo Tokugawa all'epoca moderna fu segnato da lotte interne che videro fazioni e feudi (*han*) uno contro l'altro, e la conseguente eliminazione di politici e intellettuali a favore di una linea politica di apertura all'Occidente, da parte dei conservatori più convinti, (il loro slogan fu *sonnōjōi* (rispetto per l'imperatore, fuori gli stranieri)). Ricordiamo, tra i molti, Ii Naosuke, statista di ampia visione, che aveva firmato il trattato commerciale con gli americani senza l'approvazione imperiale e aveva favorito la successione a *shōgun* di Tokugawa Yoshitomi contro i *daimyō* (signori feudali) che favorivano Yoshinobu, figlio di Tokugawa Nariaki, signore di Mito. Fu assassinato nel 1860 da un gruppo di samurai di Mito³.

Gli attacchi continuarono anche in piena era Meiji (il ministro cristiano dell'Educazione Mori Arinori, che si era

Per i nomi giapponesi, eccetto che nelle citazioni, ho preferito il sistema giapponese di mettere prima il cognome e poi il nome.

³ Cfr. J.W. Hall, *Japan. From Prehistory to Modern Times*, Tōkyō 1984², pp. 258-259.

dimostrato troppo *favorevole* ai modi e cultura occidentali, fu assassinato nel 1899), ma alla fine i leader giapponesi avevano capito che, se non si voleva fare la fine della Cina, attaccata e vinta da Inghilterra e suoi alleati, era necessario dimenticare le divisioni interne ed essere compatti di fronte alla minaccia esterna.

Governo Meiji e Cristianesimo

Lo scopo del sistema scolastico adottato dai riformatori Meiji fu, di conseguenza, non tanto quello dello sviluppo della personalità e della ricerca della verità, ma piuttosto quello di formare politici, economisti e militari capaci di far progredire il Giappone, liberandolo dal pericolo di una colonizzazione occidentale. Il loro slogan fu: *Fukoku kyohei* (Paese ricco, esercito forte) e *Shokusan kōgyō* (Produzione e promozione industriale)⁴. La stabilizzazione del potere dello Stato prevalse dunque sul concetto dei diritti della persona⁵, come dimostrò il Rescritto imperiale sull'educazione (*Kyōiku chokugo*), promulgato il 30 ottobre 1890, che esercitò un'influenza decisiva su generazioni di giovani giapponesi fino al 1945, e che risultò in una fusione di valori confuciani (rispettare i genitori, essere affezionati tra fratelli, armoniosi tra moglie e marito, leali tra amici, modesti e moderati nel comportamento) e shintoisti (essere fedeli al trono imperia-

⁴ Cfr. K. Luhmer, *To Revitalize the Catholic Education in Japan: the Role of Catholic Education to Evangelize the Society*, in *Studies in Catholic Education*, 14 (1997), p. 3.

⁵ Cfr. Y. Ichihara de Rénoche, *Il concetto di libertà nel primo decennio dell'era Meiji*, in *Il Giappone*, XIII (1973), p. 118.

le come popolo da esso discendente)⁶. Nel rispetto del Rescritto, il Ministero per l'Educazione impose nelle scuole e nelle università pratiche *morali* di rispetto all'imperatore e alle tradizioni shintoiste, come visite a templi shintoisti e il saluto davanti a ritratto dell'imperatore e alla copia del Rescritto. Sebbene tali pratiche fossero considerate *politico-sociali*, anziché religiose⁷, esse causarono incidenti, soprattutto in seguito al rifiuto di tali pratiche in nome della libertà religiosa garantita dalla Costituzione Meiji del 1889⁸. Il più famoso fu quello che riguardò il licenziamento di un insegnante cristiano Uchimura Kanzō, che aveva esitato a porre omaggio al Ritratto dell'imperatore e al Rescritto imperiale⁹.

In questo panorama il Cristianesimo fu considerato un elemento *disturbante* il progresso dello Stato. I riformatori Meiji, infatti, pur emancipandosi dai modi del feudalesimo Tokugawa, nei primi anni del nuovo governo continuarono a perseguire il cristianesimo come avevano fatto i loro predecessori, mantenendo le leggi di divieto della sua pratica in territorio giapponese e mandando in esilio, tra il 1868 e il

⁶ Cfr. G. B. Samson, *The Western World and Japan*, Tōkyō 1984, p. 464.

⁷ Il governo definiva infatti tali pratiche come *kokka shintō* (shintōismo di Stato) differenziandolo così dallo *shūha shintō* (shintōismo di gruppi religiosi). Cfr. M. Anesaki, *History of Japanese Religion*, Tōkyō 1972, pp. 334-336.

⁸ La Costituzione Meiji garantiva la libertà religiosa, ma a condizione che non fosse contraria alla pace e all'ordine e all'esercizio dei propri doveri come cittadini, in sintesi: all'interesse dello stato.

⁹ Questo famoso incidente, definito come «scontro tra educazione e religione», provocò un vivace dibattito in tutto il Giappone.

1873, 3414 cristiani giapponesi (vecchi, giovani, donne e bambini), discendenti degli antichi cristiani, perseguitati prima da Hideyoshi e poi dal regime Tokugawa¹⁰. Fu solo in seguito all'ambasceria Iwakura che il Cristianesimo fu finalmente liberato, almeno ufficialmente, dall'appellativo di *ja-kyō* (religione malefica). Questo gruppo di diplomatici era stato inviato dal governo giapponese nel 1871 prima negli Stati Uniti e poi in Europa per stringere rapporti politico-commerciali con le potenze occidentali ma, in realtà, soprattutto per trovare un modo per revisionare i trattati commerciali che esse avevano imposto al Giappone, a partire dal 1854, dopo l'arrivo del commodoro Mathew Perry l'anno precedente nella baia di Uraga. Essi furono accolti con grande pompa e affabilità, ma le trattative sembravano insabbiarsi ogni volta che i loro interlocutori portavano sul tavolo la condizione di liberare i cristiani giapponesi esiliati e di concedere la libertà religiosa. Il governo giapponese dovette dunque *necessariamente* abolire gli editti di proibizione e, suo malgrado, permettere ai giapponesi di scegliere di convertirsi al cristianesimo. Fu una concessione e non un riconoscimento, soltanto per non passare agli occhi degli stranieri come dei barbari. In realtà quello che i partecipanti della missione riportarono a proposito del cristianesimo in Occidente è tutt'altro che un'immagine positiva: il Cattolicesi-

¹⁰ Di loro, 664 morirono di stenti e sotto tortura, mentre altri 1022 furono costretti ad abiurare. Cfr. *"Tabi" no hanashi – Urakami yonban kuzure – Shinto hakken 140 nen kinen shuppan* (Il racconto del "viaggio" – La quarta persecuzione di Urakami – Pubblicazione in occasione del 140esimo dalla scoperta dei cristiani), a cura di Katorikku Urakami kyōkai, Nagasaki 2005, p. 9.

mo è descritto come uno strumento della Chiesa per controllare il popolo, dal quale estorce denaro per costruire le sue cattedrali; il Protestantesimo come un'evoluzione naturalistica dal Cattolicesimo e come movimento teso principalmente al profitto¹¹.

Le scuole cristiane tra Meiji e Shōwa

Si può dunque dedurre che gli inizi delle istituzioni educative cristiane non furono facili. Nonostante molti intellettuali fossero attratti dal cristianesimo, al quale alcuni anche si convertirono, esso rimaneva un modo di vita *controcorrente*, così come si era presentato quando era entrato in Giappone nel XVI secolo, al tempo del *sengoku jidai* (Paese in guerra), un'epoca di guerre durata cento anni. La gente, stanca di lotte civili, aveva conosciuto il vangelo, un modo cioè di rapportarsi all'altro in maniera diversa dalla sopraffazione e dal predominio sull'altro. Aveva imparato a riconoscere il valore di ogni persona e la possibilità di fraternità in una società strutturata rigidamente, secondo il sistema di

¹¹ Cfr. M. Yamazaki, *Iwakura shisetsudan ni okeru shūkyō mondai* (Il problema religioso secondo l'ambasceria Iwakura), Tōkyō 2006, pp. 91-99. È interessante leggere quello che Kume Kunitake, cronista dell'ambasceria, dice a proposito delle pratiche religiose dei cristiani. In particolare scrive inorridito che gli occidentali pregano e versano lacrime di fronte a immagini di un uomo condannato a morte per eresia, e che queste immagini, diffuse in tutti i Paesi, li rendono simili a cimiteri o a luoghi di esecuzioni capitali. Cfr. K. Kume, *Japan Rising. The Iwakura Embassy to the USA and Europe 1871-1873*, ed. by C. Tsuzuki-R.J. Young, Cambridge 2009, p. 98.

«quelli di sopra e quelli di sotto», dove i primi comandavano e gli altri obbedivano. I cristiani stravolsero l'ordine costituito. Basti pensare all'esempio del grande *daimyō* cristiano Takayama Ukon che serviva di persona i poveri del suo feudo¹². Per questo il cristianesimo fu perseguitato dal potere per 286 anni¹³. Anche in epoca Meiji l'accusa ai cristiani fu la stessa: quella di essere travolgitori dell'armonia sociale e dell'ordine costituito. Perfino Fukuzawa Yukichi, considerato uno dei più illustri pensatori nel campo dell'educazione, riteneva che il cristianesimo non fosse adatto al Giappone, perché poneva Cristo al di sopra dell'imperatore¹⁴. I missionari, tuttavia, non si scoraggiarono e, finalmente ritornati in Giappone dopo quasi 150 anni, cominciarono subito a lavorare in campo sociale ed educativo.

Nel campo educativo i primi ad operare furono quelli appartenenti a chiese protestanti. Tra le numerose istituzioni scolastiche ricordiamo: l'Istituto *Rikkyō*, che nel 1907 si svilupperà nella tuttora attiva università *Rikkyō*, fondato già nel 1874 da Channing M. Williams della Chiesa episcopale americana; l'Istituto Aoyama della Chiesa episcopale metodi-

¹² Takayama Justo Ukon fu privato di tutti i suoi beni e dei titoli nobiliari per non aver voluto abiurare la fede cristiana. Costretto a vivere nel nascondimento, morì in esilio nelle Filippine nel 1615. La sua beatificazione è stata celebrata il 7 febbraio 2017 con una cerimonia presieduta dal cardinale Angelo Amato nel castello di Ōsaka.

¹³ Dal primo editto del 1587 di Toyotomi Hideyoshi fino al 1873.

¹⁴ Si veda in particolare: Y. Fukuzawa, *Sonnō ron*, (Sulla reverenza per l'imperatore), in *Fukuzawa Yukichi chosakushū*, vol. 9, Tōkyō 2002, pp. 222-259.

sta, fondato sempre negli anni '70; l'Istituto Dōshisha (che diventerà l'Università Dōshisha nel 1912, università tuttora di grande prestigio e popolarità tra i giovani), fondato nel 1875 da Niiijima Jō e Jerome D. Davis, del gruppo missionario americano ABCFM (American Board of Commissioners for Foreign Missions); l'Istituto Meiji, della Chiesa presbiteriana, nato nel 1886¹⁵.

Le scuole cattoliche nacquero un po' più tardi soprattutto perché la Società per le Missioni Estere di Parigi, alla quale la Santa Sede aveva affidato la missione del Giappone, si occupò, agli inizi, principalmente delle migliaia di cristiani *nascosti* del Kyūshū, venuti alla luce con il ritorno dei missionari. Tuttavia, con l'arrivo delle Suore Ospedaliere di San Paolo di Chartres nel 1878, nacquero le prime scuole per ragazze, mentre nel 1887 la Società di Maria (Marianisti), arrivata in Giappone su invito dell'arcivescovo Pierre Marie Osouf, fondava quelle per i ragazzi¹⁶. Nel 1908, i gesuiti ritornati in Giappone, si dedicarono subito al lavoro educativo, fondando nel 1913 l'università Jōchi, che oggi, con più di 12.000 studenti, è tuttora la più grande università cattolica sul territorio giapponese.

Le scuole cristiane ebbero un importantissimo compito. Pur offrendo ai loro allievi la possibilità di una istruzione tecnico-culturale per contribuire allo sviluppo socio-politico-economico del Paese, esse anche li *educavano* a trattare gli altri con rispetto e carità, e ad essere liberi nella coscienza e nel pensiero, idee che, agli inizi del '900, quando il Giappone

¹⁵ Cfr. A. Volpe, *Education and Mission in Japan in the Modern Age*, in *Nanzanshinguaku*, 27 (2004), p. 132.

¹⁶ *Ibid.*, p.134.

aveva intrapreso una politica imperialista e di aggressione verso altri Paesi dell'Asia, furono considerate anti patriottiche e, di conseguenza, pericolose.

La sopravvivenza delle istituzioni educative cristiane non fu facile. Nel 1925 studenti dell'università Dōshisha furono arrestati (e rilasciati dopo una settimana) per aver appeso nelle bacheche e distribuito volantini e altro materiale contro l'educazione militare imposta nell'università da parte del governo. L'anno seguente studenti e professori cristiani o socialisti furono sottoposti a perquisizioni non solo nell'università ma anche nelle loro abitazioni¹⁷. Altro noto incidente fu quello del 1932, quando alcuni studenti della Jōchi rifiutarono di rendere omaggio al tempio Yasukuni, secondo le *indicazioni* del governo. Rischiarono gravi sanzioni e furono salvati soltanto dalla genialità diplomatica del loro rettore Hermann Hoffmann. Gli allievi e il corpo insegnante dovettero però dimostrare il loro amor di patria andando a visitare lo Yasukuni¹⁸. Nel 1936, per risolvere la questione riguardo l'accusa del governo ai cattolici di non aver amor di patria, la Santa Sede decretò che i cattolici potevano partecipare alle cerimonie shintoiste, «avendo tali cerimonie rivestito un valore puramente civile». Ad esse si poteva dunque attribuire «unicamente un significato di amor patrio, cioè di filiale reverenza verso la famiglia imperiale e i benefattori

¹⁷ Cfr. *Nihon kirisutokyō kyōiku shi* (Storia dell'educazione cristiana in Giappone), Tōkyō 1993, p. 269.

¹⁸ La relazione in latino che riporta i fatti si trova in: *Jōchi daigaku-shi shiryōshū* (Documenti storici dell'università Jōchi), vol. III, a cura di K. Luhmer, Tōkyō 1985, pp. 267-271.

della patria»¹⁹. Questo compromesso fu dovuto soprattutto al clima ultra nazionalista che si era diffuso in Giappone dopo il cosiddetto *incidente della Mancinuria* nel settembre 1931, seguito nel 1937 dalla guerra nippo-cinese, quando i cristiani furono sottoposti a una maggiore pressione: chi non appoggiava l'intervento militare dell'esercito giapponese in Cina fu infatti considerato anti-giapponese e traditore. Anche le altre Chiese cristiane, che agli inizi avevano preso una ferma posizione contro lo Shintoismo di stato, furono costrette a capitolare. Nel 1936 la Federazione cristiana (*Kirisutokyō renmei*) dichiarava lo shintoismo di stato *non religione*. «O si andava a urtare contro il regime militarista con la conseguenza della completa dissoluzione delle chiese e perfino del martirio, oppure si soffriva insieme al proprio popolo in perseveranza e sacrificio»²⁰. La comunità cristiana scelse questa seconda strada²¹.

Nel 1939 il governo promulgò il decreto di legge per le

¹⁹ L. Magnino, *Pontificia Nipponica. Le relazioni tra la Santa Sede e il Giappone attraverso i documenti pontifici*, parte secunda, in *Bibliotheca Missionalis*, vol. VI, Roma 1948, p. 145.

²⁰ K.S. Lee, *The Christian Confrontation with Shinto Nationalism*, Philadelphia, Pennsylvania 1966, p. 140.

²¹ Nonostante questa sofferta decisione delle Chiese cristiane, secondo Toshihiko Nishiyama, che è stato membro della Commissione Giustizia e Pace di Ōsaka, essa provocò una gravissima conseguenza. Quella di approvare indirettamente il nazionalismo shintoista fondato sul concetto della divinità dell'imperatore dal quale scaturì «la guerra del Pacifico che terrorizzò il mondo per quindici anni». Cfr. T. Nishiyama, *Katorikku kyōkai no sensō sekinin* (La responsabilità della guerra da parte della Chiesa cattolica), Tōkyō 2000, pp. 31-32.

associazioni religiose (*Shūkyō dantai hō*), alla quale seguì l'anno seguente il decreto esecutivo della legge (*Shūkyō dantai hō shikō rei*) sotto la diretta responsabilità del Ministero dell'Educazione. Il Ministero aveva l'autorità di far sciogliere le associazioni religiose e di far chiudere le loro scuole nel caso fosse provato che turbassero l'ordine pubblico e che i loro aderenti, insegnanti e studenti, non adempissero ai loro doveri di cittadini leali allo Stato. In questo modo, scrive lo storico Takashi Ganoi «si era chiusa la bocca agli oppositori. Il ministro degli Esteri Araki Sadao, spiegando la proposta di legge, disse che [...] la legge era necessaria perché tutte le associazioni religiose collaborassero più efficacemente agli obiettivi militari»²².

I cristiani cercarono di adempiere ai loro doveri di cittadini ma, quando fu chiesto loro di rinunciare all'articolo di fede sulla resurrezione di Cristo, e ai cattolici di rinunciare alla loro obbedienza al papa, essi rifiutarono e al governo convenne lasciarli in pace, vista la necessità di utilizzare anche loro in guerra. Con l'attacco di Pearl Harbour i missionari stranieri (comprese le suore), considerati spie e nemici, furono internati e in parte espulsi. Nel 1944 tutti gli studenti di tutte le istituzioni scolastiche furono costretti a lavorare nelle fabbriche per sostenere il Paese in guerra, e nel 1945 le attività scolastiche furono sospese. Con la bomba atomica su Nagasaki la più grande comunità cattolica che aveva resistito a secoli di persecuzioni, fu quasi interamente distrutta in pochi secondi.

²² T. Ganoi, *Nihon Kirisutokyō shi* (Storia del cristianesimo in Giappone), Tōkyō 1990, p. 300.

Dal dopoguerra ad oggi

Con la sconfitta del 1945, il Giappone, con più di due milioni e mezzo di morti e con molte sue città letteralmente rase al suolo, rischiò di scomparire sotto le macerie materiali e spirituali che avevano ricoperto l'orgoglio di un popolo che mai aveva perso una guerra con un paese straniero.

Ma, anche durante questa gravissima crisi, il Giappone ebbe l'intelligenza di ricostruire, sulle macerie, prima di tutto le scuole. Dopo l'occupazione da parte delle forze alleate sotto il comando del generale MacArthur, nel 1947 fu varata la nuova legge sull'educazione (*Kyōiku kihon hō*). La legge, in linea con la nuova Costituzione andata in vigore il 3 maggio dello stesso anno, garantiva la libertà di parola, di religione e di pensiero, e vietava l'insegnamento di una specifica religione dentro le scuole pubbliche. MacArthur, tuttavia, concesse alle istituzioni scolastiche, fondate da gruppi religiosi, la libertà dell'insegnamento delle loro dottrine, soprattutto perché voleva arginare il socialismo e il comunismo che esercitavano un grande fascino sui giovani²³. Egli avrebbe voluto dare più spazio all'etica cristiana in entrambi i documenti, ma dovette rinunciare al progetto per poter mantene-

²³ Il dopoguerra vide una grande crescita di scuole, ospedali e istituti di carità fondati e gestiti da cristiani. Per quanto riguarda i cattolici, nel 1953 erano presenti sul territorio 1048 sacerdoti, di cui 238 giapponesi; 334 frati (191 giapponesi) e 2954 suore (2037 giapponesi), la maggior parte impegnati nelle istituzioni scolastiche. Nel 1963 le scuole cattoliche, compresi gli asili, erano 784; le *tanki daigaku* (università biennali): 22; le università: 9. Cfr. J.L. Van Hecken, *The Catholic Church in Japan since 1859*, Tōkyō 1963, p.164.

re una netta distinzione tra Stato e religione.

Nonostante l'interferenza degli Stati Uniti, la legge sull'educazione fu grandemente influenzata dal pensiero di un gruppo di esperti cristiani e socialisti giapponesi: Tanaka Kotarō (cattolico), Nanbara Shigeru e Yanaidara Tadao (cristiani del gruppo di Uchimura Kanzō, *Mukyōkai*), Takagi Yasaka (quacchero), Morito Tatsuo (socialista).

Nel varo della legge un ruolo decisivo fu svolto sicuramente da Tanaka Kotarō (morto nel 1974) che fu prima ministro dell'Educazione nel 1946 e, in seguito, membro della Camera dei Consiglieri. Influenzato dall'umanesimo integrale di Maritain, che aveva conosciuto nel 1936 e con il quale fu in rapporti di amicizia, Tanaka fu un rivoluzionario. Con dei toni che fanno ricordare il nostro La Pira e, come lui, anche esperto di diritto, in un'epoca in cui il popolo era considerato al servizio dello Stato, egli sostenne il contrario. E, cioè, che lo Stato è al servizio dei cittadini, e che l'educazione è per lo sviluppo integrale della persona. Contro l'idea della necessità della neutralità dell'educazione, Tanaka sostenne che l'uomo è un animale metafisico che non può vivere senza la ricerca dell'assoluto: il suo valore e la sua dignità dipendono dal fatto che è un essere in rapporto con l'Essere, e cioè con Dio. E che questa esigenza di verità fa parte dei principi naturali etici insiti nell'uomo²⁴. Credo che questa legge

²⁴ Questi concetti si ritrovano, anche senza nominare Dio, nella premessa della Legge: «Noi abbiamo in grande considerazione la dignità dell'uomo e siamo pronti a formare persone che cerchino la verità e la pace». *Kyōiku kihon hō* (Legge fondamentale sull'educazione), in *Shiryō. Kyōiku kihon hō 50nen shi* (Documenti:

sull'educazione sia stata uno dei doni più grandi che la genialità del Cristianesimo abbia fatto alla cultura giapponese²⁵.

Tuttavia, come era già successo durante la crisi di passaggio all'epoca moderna, dimentico del monito di Tanaka Kotarō di porre sempre in primo luogo la persona, il sistema scolastico giapponese (e questo purtroppo vale anche per le scuole cattoliche) si è andato sempre più trasformando in un meccanismo altamente competitivo che, anziché aiutare i giovani a sviluppare le proprie potenzialità e libertà, impone loro finalità, valori e modalità dell'uso di un sapere soltanto nozionistico rimandanti allo Stato stesso. Oggi, denunciano i relatori del simposio per l'Educazione cattolica svoltosi nel settembre 2015, e che non a caso ha scelto il tema: *Società contemporanea ed educazione della persona*, centrato proprio sull'umanesimo integrale di Jacques Maritain e Tanaka Kotarō, i tre principi inculcati nei giovani sono: lo Stato, anziché il popolo; l'economia, anziché la sicurezza delle persone; la concorrenza, che in campo educativo toglie ai cosiddetti "deboli" il diritto allo studio e alla conoscenza²⁶.

Il cosiddetto bene pubblico

Storia di 50 anni della Legge fondamentale sull'educazione), a cura di E. Suzuki-H. Hirahara, Tōkyō 1998, p. I.

²⁵ La visione educativa di Tanaka Kotarō è raccolta nel suo *Kyōiku kihon hō no riron* (Teoria sulla legge fondamentale sull'educazione), Tōkyō 1961.

²⁶ Cfr. *Gendai shakai to jinkaku kyōiku – Ima, nani ga mondai na no ka* (La società contemporanea e l'educazione della persona. Qual è il problema oggi?), in *Studies in Catholic Education*, 32 (2015), p. 53.

Il cosiddetto *bene pubblico*, o meglio, *interesse pubblico* (*kōeki*) sta portando il governo all'abolizione dell'articolo nono della Costituzione che in questi 70 anni ha impedito al Giappone di partecipare a guerre di aggressione²⁷. Per poterlo cambiare, nel 2008 il governo ha già realizzato delle variazioni alla legge sull'educazione. Tra queste: mentre la legge del 1947 nella prefazione dice: «Noi abbiamo in grande considerazione la dignità dell'uomo e siamo pronti a formare persone che cerchino la verità e la pace. Allo stesso tempo divulgheremo ampiamente un'educazione che persegui la creazione della cultura universale e ricca originalmente», quella emendata dice: «Noi abbiamo in grande considerazione la dignità dell'uomo e siamo pronti a formare persone ricche di umanità e creatività, che cerchino la verità e la pace, che rispettino lo spirito comune, che ereditino la tradizione e che creino una nuova cultura»²⁸. Con questo *rispettare lo spirito comune* (dei giapponesi) e *ereditare la tradizione* (del Giappone) sembra essere ritornati vagamente ai toni nazionalistici dell'anteguerra. Probabilmente la gente non se n'è accorta, ma gli operatori scolastici certamente sì. Che quelli

²⁷ L'articolo nono dice: «Aspirando sinceramente a una pace internazionale basata sulla giustizia e l'ordine, il popolo giapponese rinuncia per sempre alla guerra come un sovrano diritto della nazione, e alla minaccia e all'uso della forza come mezzi di risoluzione di dispute internazionali». *Nihon koku kenpō* (La Costituzione del Giappone), Tōkyō 1982, pp. 23 e 26.

²⁸ *Kyōiku kihon hō no kaisei* (Emendamento della legge fondamentale sull'educazione), <http://eic.obunsha.co.jp/resource/topics/0701/0102.pdf>, [Ōbunsha kyōiku sentā, gennaio 2007].

cattolici non abbiano nemmeno protestato, dice il vescovo Mori Kazuhiro, nel simposio dal titolo *Il cammino e le prospettive dell'educazione cattolica del dopoguerra*, è segno che ormai le istituzioni scolastiche cattoliche sono diventate *buone a nulla*:

«Recentemente è stata emendata la legge fondamentale sull'educazione. Un professore di una scuola cattolica, si tratta di un sacerdote, ha detto che riguardo a questo non si può dire niente. Che non è conveniente parlarne, perché, se si dice qualcosa contro, si rischiano restrizioni economiche. Certo, anche questo è un problema reale, ma penso che le scuole cattoliche se, guardando ai limiti e alle contraddizioni della società attuale giapponese, contribuissero al miglioramento della società, dovrebbero ovviamente produrre degli studiosi che possano fare dichiarazioni dal punto di visto del vangelo. Mi sembra che questo ancora non si capisca e che da parte della Chiesa ci sia questa insufficienza»²⁹.

Bisogna tuttavia riconoscere che, anche se, come sottolinea il vescovo Mori non esiste un sufficiente dibattito diretto con le autorità, teso a difendere i principi dell'educazione cristiana, indirettamente le scelte di alcuni responsabili di istituzioni scolastiche, fanno emergere questa preoccupazione. Recentemente un rettore di un'università cattolica, ad esempio, ha mandato una circolare a tutti i professori, dicendo che la sua università non accetta fondi dal Ministero della Difesa per incoraggiare ricerche in campo bellico, perché un'università cattolica esiste per promuovere ricerche

²⁹ *Sengo katorikku kyōiku no ayumi to tenbō* (Il cammino e il panorama dell'educazione cattolica nel dopoguerra), in *Studies in Catholic Education*, 25 (2008), p.105.

che difendano la vita e la pace.

Altra coraggiosa scelta è stata quella dei due documenti di protesta che i vescovi del Giappone hanno inviato al primo ministro Abe Shunzō contro la legge speciale sul segreto di Stato (*Tokutei himitsu hogo hō*), promulgata nel 2013, e contro la proposta di legge del 2014 sul diritto di difesa collettiva (*Shūdanteki jiheiken*) (approvata poi nel 2016). Per quanto riguarda la prima, i vescovi protestano perché mette in pericolo i tre principi della Costituzione: il riconoscimento della sovranità del popolo giapponese, il riconoscimento dei diritti umani e la decisione per la pace. Per quanto riguarda la seconda, i vescovi contestano il diritto anticostituzionale di risolvere i problemi internazionali con le armi, anziché con il dialogo e la diplomazia.

Economia

Il secondo principio inculcato ai giovani è il *successo economico*. Nel deserto di valori che si creò nel dopoguerra lo scopo predominante della nuova nazione fu l'economia. E, in effetti, il Giappone, grazie soprattutto alla forza di volontà e alla capacità di lavoro per un fine collettivo tipico del suo popolo, è diventato in pochi decenni una delle più grandi potenze economiche del mondo. Tuttavia, questo concetto di successo economico, che ha la precedenza su tutti gli altri programmi, e che il primo ministro Abe chiama *Abenomix*, sta rivelando delle gravissime falle, soprattutto dopo il disastro di Fukushima l'11 marzo 2011, un disastro pari, se non peggiore, a quello di Chernobyl. Il governo, che aveva fatto spegnere tutte le centrali, le sta facendo riaccendere senza nessuna garanzia di sicurezza, dopo aver abbandonato la

gente di Fukushima e zone limitrofe, costretta a vivere in aree altamente contaminate, che sarebbero dovute essere state completamente evacuate per sempre, (il governo fece spostare la gente a soli 20 chilometri di distanza)³⁰. La giustificazione è ancora l'economia. Infatti le aziende di elettricità minacciano di alzare le bollette, mentre il governo sostiene che, senza l'uso del nucleare, andrebbe in tilt l'industria, mentre il problema è molto più complesso. Kondaiji Harumi, assessore comunale a Tsuruga, dove esistono 15 reattori nucleari, e Matsumura Naoto, operaio di Fukushima, che tuttora vive a 12 chilometri dalla centrale, sostengono che questo non voler smantellare le centrali dipende dal desiderio di profitto: riempire le tasche degli azionisti delle centrali, tra cui uomini di governo³¹.

Anche in questo caso i cristiani, cattolici e di altre Chiese, non hanno taciuto. Nell'ottobre 2016 è stato pubblicato dalla Conferenza dei vescovi del Giappone un testo dal titolo *Ima koso genbatsu no haishi wo* (Smantellamento delle centrali, adesso) che indaga il problema dell'energia nucleare dal punto di vista scientifico-antropologico e cristiano e che

³⁰ Su Fukushima uno scienziato autorevole è Koide Hiroaki che da anni si sta battendo per lo smantellamento delle centrali. I suoi articoli sono spesso pubblicati da una delle poche riviste che raccontano la verità, *Days Japan*. In particolare segnaliamo: H. Koide, *Genbatsu wa hanzai de aru* (Le centrali nucleari sono un crimine), in *Days Japan*, vol. 9, 5 (2012 apr.), pp. 40-43.

³¹ Cfr. H. Kondaiji, *Prima del nucleare viene la vita. Perché siamo contrari al nucleare*, conferenza, in *Tonalestate 2012-Vite dedicate*, Ponte di Legno, 6 agosto 2012; N. Matsumura, *Ho portato ad Abe le vacche inquinate*, conferenza, in *Tonalestate 2015-Fiat voluntas mea, il delirio d'onnipotenza*, Ponte di Legno, 6 agosto 2015.

richiama, secondo lo spirito dell'enciclica di papa Francesco *Laudato si'*, l'urgenza di porre in primo luogo la difesa della terra e delle sue creature. È un testo molto importante che, come i documenti citati precedentemente, fanno vedere ai giovani come i cristiani non vivono una dualità di vita (quella privata e quella sociale), ma si interessano ai problemi attuali, cercando di migliorare la realtà, senza pretese di dominio, ma perché seguono le orme del loro Signore, che dovunque passava consolava, insegnava, guariva.

La mentalità di concorrenza

Quando il perseguimento del successo economico basato sul profitto diventa lo scopo principale della vita, la concorrenza è la prassi. La mentalità di concorrenza esiste già dalle scuole elementari, e perfino negli asili. Per entrare in alcuni asili considerati di "serie A", i bambini di 5 anni devono sostenere degli *esami di ammissione*. Questo sistema li seguirà fino all'università. Per mettere in grado i giovani di superare gli esami, le scuole, in genere, sono diventate un luogo dove lo scopo non è educare, ma piuttosto fornire nozioni e tecniche che servano allo scopo suddetto. Basta guardare, ad esempio, i libri di testo di storia usati nelle medie e nelle superiori: una lista di informazioni e di date che i ragazzi devono memorizzare. I testi diventano, di conseguenza, una sorta di dizionario Bignami, che non provocano la domanda sulle ragioni degli eventi storici. Per non parlare poi del fatto che, in questi ultimi 20 anni, le notizie sulla colonizzazione del Giappone nei confronti degli altri Paesi asiatici e della responsabilità dell'esercito giapponese di eccidi come quelli di Nanchino o le violenze su migliaia di donne costrette a di-

ventare *comfort women*, sono diventate sempre più telegrafiche o addirittura annacquate³².

Inoltre, nel curriculum scolastico delle scuole medie e superiori sarebbero previste delle ore di *morale (rinri)*. Sono lezioni che, pur dovendo rimanere *neutrali*, almeno informano i ragazzi sui grandi sistemi di pensiero e le religioni, oltre a farli riflettere su gravi temi contemporanei come l'ecologia o la fame nel mondo. Tuttavia, siccome questi contenuti non servono ai testi di ammissione, molte scuole le eliminano e al loro posto inseriscono lezioni di inglese o matematica.

Oggi assistiamo nelle scuole all'aggravarsi di due fenomeni preoccupanti: il bullismo, violenza di ragazzi contro ragazzi senza apparenti *motivi*; e l'abbandono da parte di molti insegnanti di chi non riesce a stare al passo per curare soltanto gli allievi più *promettenti*. La scuola diventa un luogo di tale *stress* che le conseguenze a volte sono terribili, come il suicidio di ragazzi giovanissimi e l'aumento di malattie psichiche (il 18.5 % dei casi di mortalità tra i giovani è il suicidio; nei paesi industrializzati è la percentuale più alta). I motivi principali del suicidio tra i giovani sono: gli scarsi risultati negli studi, il rapporto con i genitori (che li opprimono con il "devi studiare") e la preoccupazione degli esami di ammis-

³² Cfr. K. Kikuchi, *Kyōkasho mondai no rekishi to kyōtsū rekishi kyōkasho* (Storia dei problemi riguardanti i libri di storia e libri di storia scritti insieme), in *Aichi gakuin daigaku bungakubu kiyō*, 41 (2012), p. 11.

sione³³.

Conclusioni

Oggi, più che mai, la Chiesa cattolica giapponese, con le sue 800 scuole di tutti i livelli, incluse 20 università, si sta rendendo conto della grande responsabilità nei confronti dei suoi 200.000 e passa studenti (se si pensa che i cattolici sono intorno ai 400.000, questa cifra non è da sottovalutare) e, allo stesso tempo dei gravi problemi che minacciano la sopravvivenza di queste opere : il fattore economico, la diminuzione degli allievi e quella di insegnanti coinvolti con il loro compito di educatori cristiani.

Il 70% delle scuole cattoliche era nato nel dopoguerra. Con i fondi che arrivavano dalle congregazioni, e quindi dall'estero, con il primo *baby boom* dell'immediato dopoguerra, con il desiderio di pace e di stabilità dopo gli anni terribili della guerra, e con un gran numero di suore e sacerdoti come operatori scolastici, le scuole cattoliche fiorirono in tutto il Giappone. Tuttavia, questo eccezionale sviluppo, segnala un membro della Società nazionale dell' educazione cattolica, Sasaki Yoshiteru, ha portato gli operatori delle istituzioni scolastiche a guardare al futuro con troppo facile ottimismo. In altri termini, le scuole non si sono preparate per i *tempi magri*, quelli che adesso stanno attraversando.

³³ Cfr. *Sho-chūgakusei no jisatsu, genin no ichii wa "gakugyō fushin"* (Il suicidio dei ragazzi delle scuole elementari e medie. La prima causa: gli scarsi risultati negli studi), <http://style.nikkei.com/article/DGXMZO79950870Q4A121C1000000> [Nihon keizai shinbun denshiban, 2 .12.2014].

Il numero degli allievi si sta a poco a poco riducendo, in seguito alla diminuzione delle nascite, ma anche a causa dell'aumento della disuguaglianza economica che sta portando molte famiglie a scegliere la molto meno costosa scuola pubblica. Questo provoca ovviamente una diminuzione delle entrate e maggiori problemi economici, aggravati dal fatto che le congregazioni, che hanno tenuto in vita le scuole con enormi sacrifici e spirito di dedizione evangelico, non riescono più a sostenerle come in passato. Così molte scuole sono state costrette a chiudere, oppure a passare la loro direzione a ditte che le possono, sì, rimettere in attivo, ma riducendo, per motivi pragmatistici, lo spirito cristiano delle istituzioni a una minore radicalità.

Si aggiunga il fatto che la diminuzione di vocazioni al sacerdozio e alla vita religiosa non è stata accompagnata da un lavoro di formazione adeguato di insegnanti laici, problema che ha causato la necessaria assunzione di personale professionalmente preparato ma totalmente estraneo allo spirito dell'educazione cristiana³⁴.

Questo momento di crisi, ricordava anche l'arcivescovo Jun Ikenaga, può essere però l'occasione sia per cercare un'unità tra le scuole cattoliche, che possono aiutarsi tra di loro, sia per una collaborazione con quelle di altre chiese cristiane, promuovendo così il discorso ecumenico; ma, soprat-

³⁴ Cfr. *Sengo katorikku kyōiku no ayumi to tenbō*, pp. 106-107. Questo problema, in un Paese dove i cristiani sono una minoranza, è sempre esistito, ma in questi ultimi anni si è aggravato a un punto tale che, alcuni insegnanti di scuole cattoliche stanno diventando peggio di quelli delle scuole pubbliche, nel mettere al primo posto il rendimento scolastico anziché la persona.

tutto, è il momento in cui gli educatori cristiani dovrebbero ripensare a questo difficile e delicato compito che, in un Paese non cristiano come il Giappone, può essere un'occasione unica per presentare ai giovani, non una religione, ma la bellezza sacrificata di una vita fondata su quella di Gesù di Nazaret³⁵.

Permettetemi di finire questo intervento con una breve sintesi su quello che io ho imparato in 26 anni di insegnamento in Giappone, durante i quali ho incontrato almeno 20.000 studenti. Ho imparato che, per un cristiano, la vita è compagnia, del Mistero all'uomo, e dell'uomo all'altro uomo. Di conseguenza, educare è accompagnare. Il rapporto tra maestro e alunno si basa sulla coscienza della comune origine, della comunione originaria e costitutiva dell'essere. «Se c'è un'umanità in me, essa non può essere qualcosa che vale soltanto per me; essa vale per "noi"; la mia umanità è la "nostra" umanità»³⁶. Ecco che allora, nel lavoro educativo, si può arrivare fino alla passione e all'amore. Diceva una volta Giovanni Riva, mio grande amico e grandissimo educatore:

"Io posso amare duecento persone di un amore tale da dar la vita per ognuno di loro e le amo perché la mia ragione mi dice che hanno un destino che vale di più di tutte le cose che gli do io. Un destino infinito, grande come il mio; sono amate da Dio. Gesù, che vedeva tutte le bestialità degli uomini, li chiamava "le mie pecorel-

³⁵ Cfr. *Katorikku gakkō no genjō to kadai – Ikenaga daishikyō ni ki-ku* (La situazione e le problematiche delle scuole cattoliche – Chiediamo all' arcivescovo Ikenaga), in *Studies in Catholic Education*, 30 (2013), p. 85.

³⁶ G. Riva, *La comunità educante*, pro manuscripto, a cura dell'Opera di Nàzaret, Reggio Emilia 1994, p. 7.

le”[...] l’affetto è una dedizione della vita a un altro per il suo destino. Non sono le tecniche che creano l’educazione o l’amore, ma è la passione di chi educa»³⁷.

³⁷ G. Riva, *L'educazione*, (appunti di un incontro sull'educazione) 13 gennaio 1996, a cura dell'Opera di Nàzaret, Reggio Emilia 1996, p. 8.

XVII. La sociologia della misericordia

di *Ada Prisco*

Non soltanto il singolo essere umano necessita di misericordia, ma ogni comunità e ogni società nel suo insieme avverte e trasmette questo bisogno in molti modi, alcuni espliciti, diretti, consapevoli, altri più oscuri. Oggigiorno alcune macro aree interrogano particolarmente la capacità sociale di edificare la compassione perché produca, a sua volta, un'umanità migliore, più felice, capace di interagire con l'ambiente in vista di un'armonia sempre più completa.

Luoghi pregnanti per la sociologia della misericordia

La malleabilità interiore che fa sentire l'essere umano incline al sentimento di un altro, tale da intenerirlo, comprenderlo, provare gli stessi sentimenti, non è un'esclusiva delle religioni, anche se ognuna se ne occupa a pieno titolo e offre forme interessanti di spiritualità. Nessuna spiritualità, però, può essere considerata autentica, se non diventa vita, gesti concreti, parole, organizzazione. La visuale individualistica sarebbe molto carente, se fosse l'unica applicata all'argomento "misericordia". Meditare sulla compassione è un modo per fare i conti con tante sfaccettature della realtà, tante articolazioni delle relazioni interpersonali, istituzionali, di gruppo. In ogni ambito vitale la misericordia trova spazio con il suo rovescio, la colpa, o, da altri punti di vista, l'indifferenza fine a se stessa. A dispetto dell'armonia completa che ogni società auspica per se stessa, continuano a esserci ovunque aree umane molto ferite, in cui spesso i raffi-

nati discorsi sui sentimenti e sulla loro corrispondenza sembrano non entrare affatto o non incidere abbastanza o non trovare sentieri di univocità. E queste ultime considerazioni si riferiscono alle mancanze. La compassione è in grado di sprigionare un dinamismo non trascurabile a livello sociale se correttamente canalizzata. Riflettiamo perciò su alcuni problemi aperti a livello globale, passando in rassegna alcuni *luoghi* umanamente significativi.

Famiglia

Un ambito di applicazione naturale della misericordia è la famiglia. Fortemente idealizzata, fino talvolta a sconfinare nel mito, la famiglia va riscoprendo sempre di più le sue fragilità, che molte volte diventano purtroppo ferite, fratture, e, talvolta, violenza. Sotto questa denominazione, le sue interpretazioni, i modi in cui può trovare espressione compiuta, convivono situazioni differenti, al punto che ogni famiglia può essere considerata un mondo a sé, diverso da tutti gli altri. Teoricamente la famiglia dovrebbe potersi considerare la scuola della misericordia, per il fatto stesso di rappresentare una rete di relazioni stabili nel tempo, per quanto non indenni da conflitti di varia natura e gravità. Negli ultimi decenni, nel mondo occidentale, questa cellula fondamentale ha conosciuto cambiamenti profondi in un tempo molto breve, tanto che il senso comune e anche il senso morale a suo riguardo sono decisamente mutati rispetto anche solo a qualche decennio fa. Nei casi più rischiosi la famiglia si mostra abile nello sperimentare gli opposti, ad esempio totale assenza di regole ed esigenza di esercitare il possesso e rivendicare sugli altri qualcosa di simile a un “diritto di pro-

prietà". Senza arrivare ad argomentare dei casi estremi di violenza in famiglia che si concludono con omicidi o omicidi suicidi, pensiamo solo all'imponente numero di separazioni e di divorzi che coinvolgono coniugi e molte volte anche prole. Le tensioni tendono a cronicizzarsi e i sensi di colpa a orientare modi di vedere e di agire. E nel luogo che di fatto potrebbe più di ogni altro allenare la misericordia capita che questa sia sconosciuta. Le religioni si occupano tutte della famiglia, ma spesso il loro modo di comunicare è percepito come puramente normativo e poco comprensivo di quanto, bello o brutto apparentemente, è *genuinamente umano*.

Sarebbe interessante e fruttuoso se le religioni, oltre lo specifico impegno nel settore, unissero le proprie forze per produrre riflessioni comuni su come supportare le famiglie in crisi, dove alcuni membri non riescono a parlarsi. Di fatto, ogni teologia guarda alla misericordia da un'angolatura specifica e con un fondamento originale, a tutte sta a cuore come valore. Prima del giudizio su di una condizione particolare o della considerazione sulla progressione lungo il perfezionamento spirituale, ci sono le persone. Talvolta la misericordia aiuta a trovare una nuova semplicità del discorso teologico. E queste arriveranno a rigenerarsi attraverso una riconciliazione, qualunque ne sia l'esito, solo dopo aver ritrovato un po' di pace, dopo essere entrate in contatto con le proprie delusioni, frustrazioni (misericordia verso se stessi), con i sensi di colpa specie verso i figli. Le sofferenze dovrebbero trovare un *luogo*, e quindi un modo per essere messe in comune. A parte gli psicologi specializzati, i consultori, le guide spirituali, in che modo la società agevola il circolo della misericordia nelle famiglie?

Se, ad esempio, si riuscisse a intervenire di più e meglio nei luoghi di socializzazione, per distendere il clima, ridurre le liti nel vicinato: da qui proverrebbe una rete di disponibilità umana, un supporto importante, anche a un livello solo superficiale, per aiutarsi nelle emergenze, nelle piccole cose. Se si programmassero interventi per rendere le città più sicure, si contrasterebbe la diffidenza diffusa e la paura indiscriminata.

Le case potrebbero essere riscoperte di più come luoghi di incontro, poiché dall'isolamento deriva solo debolezza e morte. Il senso della compassione vuole che l'ultimo arrivato del quartiere sia aiutato a integrarsi, che si partecipi in qualche modo agli eventi lieti e tristi del vicinato, e che, dove si scorga una difficoltà, non si risponda con una scrollata di spalle. E questo dovrebbe avvenire anche a prescindere dalla conoscenza diretta, dall'appartenenza religiosa, dall'impegno attivo in politica o nel volontariato. Dovrebbe tornare a far parte sempre dell'umanità, anche solo perché aiuterebbe i cittadini a essere protagonisti del proprio ambiente e ad avere una città più vivibile.

Scuola

A scuola si trascorrono diversi anni in una fase pregnante e irripetibile della vita. Nel suo piccolo e con tutti i problemi che la affliggono si presenta come un microcosmo, osservatorio privilegiato, polso che indica lo stato di salute della società. Collegare la misericordia con questo ambito è molto difficile, perché si rischia di scivolare in luoghi comuni e di non centrare l'aspetto più urgente della misericordia. Banalmente si può anche concordare nel fatto che la scuola

patisce di un eccesso di misericordia, intesa come assistenza, da qualche decennio a questa parte. Impostando il discorso da zero, non valutando come oggi possa presentarsi la situazione, di quale misericordia la scuola, nelle sue componenti, ha maggiormente bisogno?

Pensando alla sua finalità specifica, coniugandola con l'osservazione diretta e indiretta, si possono individuare tre ambiti in cui la scuola dovrebbe potenziare il proprio *prendersi cura*. Il primo potrebbe sembrare scontato, ma resta la trasmissione della conoscenza, funzione ormai contesa da molti altri enti alla scuola, che dovrebbe recuperare l'autorità che perde progressivamente, affermandosi soprattutto in questa finalità. Gli altri due punti sono collegati al primo e lo specificano nella modalità. Non c'è misericordia autentica nell'istruzione che non accompagni all'emancipazione, all'indipendenza intellettuale, all'autonomia che consente la realizzazione di quel progetto originale chiamato *sé*. Fra ogni persona e il raggiungimento di questo obiettivo c'è un tramite che riguarda la scuola direttamente, ed è lo sviluppo del senso critico, sempre più attaccato dall'abitudine al plagio, al copia-incolla, all'esasperata diffusione del test e della crocetta sulla risposta esatta. Terzo compito soccorre una nuova e terribile povertà che riguarda diffusamente ampie fasce della popolazione scolastica, la scarsità di lessico: una volta tanto la misericordia può concretizzarsi in fatto passando attraverso le parole e la loro trasmissione.

Riguardo alla modalità, andando incontro a generazioni di figli unici o comunque molto centrali nelle famiglie, non sarebbe male potenziare l'intervento educativo, prevedendo

gruppi classe decisamente più ristretti nel numero di quelli attuali.

Lavoro

Quando si resta senza lavoro, si accetterebbe qualunque cosa pur di tornare a guadagnare, a sentirsi produttivi, a godere di una giornata ritmata. Quando si lavora, molte volte, si va incontro ad altre forme di frustrazione per diverse cause: lo sfruttamento, l'essere sotto-stimati, sotto-pagati, l'occupare una mansione diversa da quella che si desidera o per cui ci si è preparati, la competizione spersonalizzante, nei casi estremi il mobbing, ecc. Da luoghi di espressione della dignità umana, talvolta i luoghi di lavoro sembrano più simili a giungle, in cui ciascuno si preoccupa della propria sopravvivenza a danno degli altri. Purtroppo la persistente e generalizzata crisi che attraversa già da tempo il mondo del lavoro, il tasso di disoccupazione giovanile, la difficoltà per trovare un lavoro non fanno altro che aggravare il quadro delle relazioni lavorative. Per valorizzare in questo campo interventi di sociologia della misericordia occorrerebbe studiare le esigenze dei lavoratori e cercare di assolverle.

In questa direzione vanno, ad esempio, i nidi per bambini molto piccoli nelle aziende, le mense di un certo livello, la flessibilità nell'organizzazione del lavoro non soltanto a vantaggio del datore di lavoro ma anche dei dipendenti, magari dei centri di ascolto o lo psicologo a disposizione, un team che aiuti a migliorare le prestazioni armonizzandole nel contesto, il rispetto della libertà di religione nei permessi di lavoro o nell'osservanza di determinati costumi, ecc. Vi sono paesi nel mondo capaci di maggiori investimenti a van-

taggio dei giovani, di migliore inventiva nella riqualificazione del personale non più giovane rimasto senza lavoro. In molti altre nazioni non c'è un'organizzazione sociale, politica ed economica di questo tipo o, per lo meno, non è tanto efficiente da incidere nel tessuto sociale e nella mentalità corrente. Questo produce un effetto di compressione sulle persone, a danno della fiducia nel futuro e della qualità dei rapporti. Se, dunque, la mancanza o la perdita del lavoro privano l'essere umano, a qualunque età, di una importante dimensione di felicità e di soddisfazione personale, il lavoro in condizioni asfittiche provoca l'effetto del sotto-vuoto, per cui spesso il guadagno percepito resta l'unica finalità sul posto di lavoro, a svantaggio della qualità dello stesso, della salute individuale, del clima sociale. Possibile che società, la cui storia è tanto segnata da diverse religioni, non siano in grado di influenzare il modo di pensare al punto che sia realmente valorizzata la misericordia verso sé stessi e verso gli altri nell'ambito della gestione della sopravvivenza?

Carcere

La pena detentiva scatta, ove si ravveda un reato riconosciuto da un tribunale preposto all'applicazione della legge, ed è considerata una modalità di amministrazione della giustizia. Molto spesso giustizia e misericordia sono considerate due opposti inconciliabili, trascurando che l'esistenza di una legge uguale per tutti, applicata nel modo più imparziale possibile, è la prima insostituibile garanzia per chiunque: questa è già una forma di compassione, istituzionalizzata, che parte dall'assunto della pari dignità di tutti gli esseri umani e della possibilità che tutti violino la legge o che siano

vittima di una sua violazione. Oltre a questo principio basilare, che non è mai scontato e che non è riconosciuto ovunque nel mondo, il carcere esprime un modo di considerare il reato, chi lo ha commesso, chi lo ha subito. Un sistema che non contempi affatto la valenza umana e del criminale e della vittima ignora le potenzialità della compassione. Nella sua applicazione concreta una condanna può imporre un risarcimento economico a vantaggio della vittima, ma quanto questa è realmente centrale lungo il percorso riabilitativo del reo? Specialmente negli ordinamenti giuridici che non contemplano la pena capitale, che talvolta mettono in discussione anche l'ergastolo, soggiace l'intenzione del reinserimento in società del colpevole. Come può avvenire realmente in assenza di quella che il buddhismo definisce *retta visione*, cioè una consapevolezza profonda dell'intera situazione?

Un tassello essenziale della stessa è il dolore provato dalla vittima, sia fisico, morale, spirituale, ecc. Una *sociologia della misericordia* dovrebbe porre in comunicazione non necessariamente il reo con la "sua" vittima, ma comunque chi è stato riconosciuto colpevole con chi ha subito. D'altro canto chi ha subito il crimine, e anche le persone a lui più vicine in alcuni casi, necessitano di guarire dalle loro ferite fisiche, se ce ne sono, e psicologiche. Per ritornare veramente alla vita, però, hanno bisogno di ritrovare *pace* dentro di sé, liberandosi dal potere che il male subito esercita anche a distanza di tempo. Solo entrando in contatto innanzitutto con il proprio dolore e poi riuscendo a guardare alla situazione nel suo insieme con misericordia si riesce finalmente a smettere di subire l'influenza di chi ha commesso il male. Talvolta si tende a parlare di perdono troppo sbrigativamente, come se

fosse un automatismo, o lo si inquadra soltanto come un beneficio di chi riceve. Appare invece più giusto riconoscerlo come svolta che *può* arrivare a un certo punto e che è dotata di un effetto liberante, su chi riesce a concederlo, molto più potente del male subito, che, diversamente, continuerebbe a trattenere in schiavitù. Dal momento che tutti gli esseri umani anelano a essere liberi e che la libertà è una conquista innanzitutto interiore, tutte le vittime del male, commesso e subito, dovrebbero potersi avvalere di un itinerario di rigenerazione, che non si può immaginare soltanto sulle spalle del personale sanitario e dei singoli cappellani, ma che dovrebbe favorire la comunicazione fra questi mondi per guadagnare una visione compassionevole, che su tutti riversi i propri effetti liberanti per continuare a vivere ma in modo nuovo. Nel mondo, qua e là, esistono interessanti progetti innovativi¹ in linea con l'emancipazione della realtà carceraria, la pratica di diverse attività, anche spirituali, all'interno delle sbarre, ma manca sempre una vera e propria circolarità. Se davvero uno stato ritiene di voler tutelare le vittime

¹ Si pensi al carcere di Tihar in India sotto la direzione di Kiran Bedi, vedi <http://educazionedemocratica.org/?p=143>, o anche ai detenuti dell'isola norvegese di Bastøy vedi http://reportage.corriere.it/esteri/2015/bastoy-il-carcere-senza-sbarre-dove-i-detenuiti-sognano-di-entrare/?refresh_ce-cp

Per la letteratura sull'argomento si veda J. Braithwaite, *Principles of Restorative Justice*, in *Restorative Justice and Criminal Justice: Competing or Reconcilable Paradigm?*, a cura di A. von Hirsch et alii, Hart Publishing, Oxford 2003; P.H. Robinson, *The virtues of restorative processes, the vices of restorative justice*, in *Utah Law Review*, 1 (2003), pp. 375-388. M. Umbreit, *Victim Meets Offender. The Impact of Restorative Justice and Mediation*, New York 1994.

del male, commesso e subito, e favorire la loro guarigione a tutti i livelli, dovrebbe considerarli soggetti attivi del loro stesso recupero.

Migrazioni

Ogni vita dispone di un meccanismo di sopravvivenza, quello ricamato nell'essere umano è particolarmente raffinato, perché induce non soltanto al soddisfacimento dei bisogni fisici, quali il bere, il mangiare, il dormire, ma anche alla cura dell'equilibrio mentale e del benessere spirituale. La stessa cultura umana è un sistema simbolico che annovera fra le sue finalità la socializzazione in grado di affermare la sopravvivenza, la trasmissione e la condivisione di significato.

Il fenomeno migratorio oggi rappresenta per tutti il grande cambiamento del tessuto sociale che conduce verso una sua diversa conformazione, alla quale tutti contribuiamo con il tipo di integrazione che poniamo di fatto in essere. Da una tappa all'altra della sua vita, l'uomo migra alla ricerca di un sé migliore, di condizioni di vita più appaganti, o semplicemente verso una maggiore serenità o una felicità più piena. Talvolta situazioni molto critiche diventano la molla che sprigiona la forza necessaria a compiere questi passaggi. A complicare possono intervenire la disabilità, una malattia, il rifiuto affettivo da parte di un genitore o del coniuge o di altre persone molto vicine, oppure l'impossibilità o l'estrema difficoltà a sopravvivere e a prospettare il futuro in un certo contesto per motivi politici o sociali, o addirittura l'indigenza, la guerra. Si può emigrare anche per curiosità o per migliorare la propria vita, seguendo un amore, per rega-

larsi un'opportunità maggiore di carriera, ma indubbiamente meritano più approfondimenti tutte le migrazioni che nessuno vorrebbe, né chi parte, né chi si sente costretto ad accogliere. Eppure sono questi ultimi i casi, in cui è coinvolta più direttamente la sociologia della misericordia, in cui a tutte le parti conviene entrare in contatto con i sentimenti degli altri, per raggiungere la *retta visione*. Finché nel mondo continueranno a combattersi le guerre, a opprimere le popolazioni, a comprare appoggi politici in cambio di armi, i flussi migratori non faranno che aumentare. E la gente che arriverà sarà sempre più povera, portatrice di malattie, disperata. Quanto le società sono disponibili a investire nella gestione dell'integrazione nelle sue diverse fasi, dal primo soccorso, alla collocazione, all'inserimento con tutte le forme di socializzazione che lo rendono possibile? E quanta cura viene riservata alla messa in circolo dei sentimenti, non urlati, non strumentalizzati per rivendicazioni o per motivi ideologici? Il riconoscimento della misericordia come valore dovrebbe ricondurre ognuno alle radici del sé, al riconoscimento del profugo presente in ognuno, dal momento che nulla appartiene a nessuno. Nella visione credente l'uomo e la donna sono posti nel giardino per custodirlo. La spiritualità orientale ha imparato a conoscere a fondo il continuo divenire di tutte le cose. I confini devono poter instillare il rispetto dell'altro, della sua irriducibilità e della ricchezza che proviene dalla comunicazione fra culture. Il tema delle migrazioni è sempre più scottante e problematico, necessita di intelligenza, messa in campo di forze umane e risorse economiche e gestionali, e manca molto spesso la misericordia verso la storia, verso le sue proiezioni nel futuro. Può capitare che si neghi misericordia, illudendosi di poter così chiude-

re la porta al flusso degli eventi, rifugiandosi nelle paure o in un passato che ha fatto il suo tempo. La misericordia è liberante, perché allenta la morsa della paura, ed è anche audace perché, così facendo, rende protagonisti del presente, prepara un futuro più umano, dotato di orecchie che sanno e vogliono ascoltare.

Il pluralismo religioso

È stato scritto che «come l'ateismo ha potuto essere l'orizzonte in funzione del quale la teologia della seconda metà del secolo XX reinterpreta le grandi verità della fede cristiana, così il pluralismo religioso tende a diventare l'orizzonte della teologia del XXI secolo»². Il pluralismo, derivato da un dato di fatto, è un orizzonte della vita postmoderna, non soltanto delle religioni. Chiunque sia interessato o tenuto a operare per l'equilibrio e il benessere della società ha dovuto prenderne atto.

Ogni religione ha sviluppato un notevole discorso sull'altro, elevandolo così al rango di via sacra e diretta al sacro. Oggi più che mai il modo di intendere la religione e il pluralismo è utile a prospettare il futuro. Nessuna religione dovrebbe concepirsi come un recinto chiuso in se stesso. Spesso siamo portatori di un pregiudizio negativo rispetto agli altri popoli. Come ha denunciato qualche pensatore sudamericano³, l'Occidente nasce occultando l'altro. L'altra cultura e l'altra Religione hanno diritto di esistere secondo la

² C. Geffré, *Verso una teologia delle religioni*, in *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, a cura di R. Gibellini, Brescia 2003, p. 353.

³ Cfr. E. Dussel, *L'occultamento dell'altro*, Celleno 1999.

loro tradizione ma anche il diritto di essere interpretati e riconosciuti in modo tale che sia rispettata la loro identità.

Dalla dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, promulgata il 28 ottobre 1965 in poi la Chiesa cattolica ha ufficialmente sostenuto la strada dell'incontro e del dialogo fra le religioni, segnandone il percorso con una serie di importanti documenti e riferimenti tuttora validi.

È tanto vero che sempre vanno considerati i quattro livelli di dialogo indicati nel documento *Il dialogo e l'annuncio* pubblicato nel 1991 dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso con la Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli

a) *Il dialogo della vita*, che si ha quando le persone si sforzano di vivere con lo spirito aperto e pronta a farsi prossimo, condividere le loro gioie e le loro pene, i loro problemi e le loro preoccupazioni umane.

b) *Il dialogo dell'azione*, nel quale i cristiani e gli altri credenti collaborano per lo sviluppo integrale e per la liberazione del prossimo.

c) *Il dialogo dello scambio teologico*, nel quale gli specialisti cercano di approfondire la propria comprensione delle loro prospettive eredità spirituali, e di apprezzare, i valori spirituali dell'altro.

d) *Il dialogo dell'esperienza religiosa*, nel quale le persone, radicate nelle loro tradizioni religiose condividono le loro ricchezze spirituali, per esempio nel campo della preghiera e della contemplazione, della fede e dei modi di ricercare Dio o l'Assoluto.

Il dialogo interreligioso s'incrocia con il dialogo interulturale, ma gode di una sua qualificata conformazione. Nei

documenti⁴ della Chiesa cattolica è considerato *connaturato alla sua stessa vocazione*. Non può essere diversamente se i cattolici vogliono testimoniare la religione del *Dio dal volto umano*⁵.

Ogni relazione come ogni conflitto interculturale dovrebbe imparare a collocarsi a un certo livello e a valorizzare o ad arginare l'influenza di quel singolo aspetto della cultura altra. Nessuna cultura può avere la pretesa di valere a livello universale, perché si limita a riflettere un modo di vedere la realtà.

Il linguaggio della misericordia

Come il dialogo inizia con i gesti semplici della vita quotidiana, un luogo figurato, ma estremamente importante, attraverso cui si comunica anche la misericordia sono le parole, e, con valore talvolta positivo, talaltra negativo, il suo converso, cioè il silenzio. Le parole veicolano il nostro modo

⁴ Cfr. La Commissione Teologica Internazionale ha sottolineato come «*il dialogo religioso è connaturale alla vocazione cristiana: si iscrive nel dinamismo della Tradizione viva del mistero della salvezza, di cui la chiesa è sacramento universale*»; *Il Cristianesimo e le religioni*, 30 settembre 1996, n. 114. In quanto espressione di tale tradizione esso non costituisce un'iniziativa individuale e privata, perché «*non sono i cristiani che sono inviati, ma è la chiesa; non sono le loro idee che presentano, ma Cristo; non è la loro eloquenza che tocca i cuori, ma lo Spirito Paraclito. Per essere fedele al "senso della chiesa", il dialogo interreligioso richiede l'umiltà di Cristo e la trasparenza dello Spirito Santo*» (*Idem*, n. 116).

⁵ Cfr. Benedetto XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), nn. 55-56.

di ragionare, anche se non ci rendiamo mai conto quanto ciò sia vero. Tutte le barriere o le aperture presenti nella nostra mente fluiscono con naturalezza dalla nostra bocca. Ad esempio, non è raro che si separi il nostro orizzonte ideale in due blocchi contrapposti e identificati con un *noi* contrapposto a un *loro*, sulla base di una forma di appartenenza identitaria.

La pista della riflessione più sottile e difficile da percorrere non riguarda gli estremi, riconoscibili per definizione, che vanno dagli insulti, che perpetrano pregiudizi mai del tutto superati, alle parole collegate per antonomasia al valore in oggetto, quali *amore, perdono, grazia, clemenza, indulgenza*, ecc. La sfida è cogliere dalle parole una mentalità non favorevole all'aspetto sociale della misericordia e convertirla nella capacità contraria di coltivare una misericordia fin dalle parole e che sia in grado di spingere in positivo l'economia della società, come ogni forma di promozione umana può fare. Le parole lentamente edificano un modo di pensare, fino a infondergli consistenza e a codificarlo. Possono esercitare lo stesso potere al contrario, edificando uno stile di relazioni incline a toni e lemmi consonanti con la misericordia. Per quanto superfluo possa apparire questo passaggio, l'ambito del linguaggio è oggi a molti livelli abbastanza avvelenato, tanto da costituire un segnale preoccupante dei nostri tempi. Che senso ha parlare di misericordia a livello sociale, se da più parti è incoraggiato un linguaggio estraneo o ostile rispetto ad essa?

Qual è il linguaggio della misericordia? Anche in tal caso le parole possono venire in soccorso. Se l'italiano segue la traccia latina e sente riecheggiare nel lemma la parola "cuo-

re”, ricordiamo come in ebraico e in arabo l’equivalente di misericordia, e cioè *rekem* e *rahman*, significhi *utero*. Ogni espressione di disinteresse, di indifferenza, di silenzio complice, di mascheramento doloso della verità, ogni giudizio affrettato, ogni forma di discriminazione basata sul genere, sulla religione, sulla lingua, sulla professione, sulla provenienza, ecc., è contraria alla misericordia e sancisce la sua assenza. Ogni prevaricazione verbale denota la sua mancanza.

Nelle società multietniche meriterebbe un discorso a parte la mediazione linguistica, di per sé forma sociale di adattamento, integrazione, strumento potenziale di misericordia. L’esistenza di tale servizio è espressione sociale di misericordia organizzata in modo da rendere un profitto sul piano umano e anche economico. Ogni parola che nutre, custodisce, lascia crescere e offre vita disinteressatamente porta il passo della misericordia. E rilancia la sensibilità all’umano *ben detta* da Publio Terenzio Afro (190/185-159 a.C.), con il suo «*homo sum nihil humani a me alienum puto*»⁶, fino al motto di don Lorenzo Milani (1923-1967), «*I care*»⁷: dal punto di vista cristiano possiamo riconoscere il centro perfetto di questo umanesimo nel Cristianesimo fondato sulla Parola che fa *passare dalla morte alla vita*⁸, il Verbo incarnato, diventato uomo, Gesù.

⁶ P. Terenzio, *Heautontimorùmenos*, v. 77.

⁷ L. Milani, *Lettera ai giudici*, in http://www.barbiana.it/opere_i_letteraGiudici.html

⁸ Cfr. Gv 5, 24.

Urbanistica della misericordia

Sarebbe arduo esplorare tutte le sfaccettature sociali della misericordia, tutti gli aspetti che possono trovarsi all'incrocio fra questo valore e la società nel suo insieme. Può capitare che, sia risiedendo che arrivando in una data società, non si goda di una fine sensibilità linguistica o addirittura non si conosca la lingua del posto, che magari non si abbia esperienza o non stabilmente del lavoro, difficile, dunque, da conoscere come *ambiente umano*. Può avvenire di non vivere la dimensione della famiglia per qualunque ragione. Non necessariamente si può disporre di dati diretti concernenti i flussi migratori. Per quanto riguarda poi il carcere, è un'esperienza estrema, che nessuno, in alcuna società, si augura di fare. Necessariamente, però, e da qualunque postazione, da autoctoni o forestieri, da residenti o di passaggio, sommariamente si ha un impatto con la città.

Come dovrebbe presentarsi una città dal volto misericordioso? Ospedali, centri di ascolto e di accoglienza, punti di informazione e servizi al pubblico, varie forme assistenziali sono necessarie e auspicabili ovunque per la gestione delle emergenze, ma non sono sufficienti, anzi a volte non attestano automaticamente il valore della misericordia. L'edificazione dal nulla di un nucleo urbano richiede varie forme di attenzione e di studio che vanno dalla conoscenza della storia di quel territorio, alla sua morfologia, e, di conseguenza alle sue specifiche esigenze, dal bisogno di acqua all'esigenza di zone verdi, ecc. Ogni area rientra in una tipologia, presenta un volto della natura, rispetto al quale l'intervento umano sceglie se tagliare o preservare.

Successivamente l'urbanistica organizza l'assetto della città e ne concepisce un centro ormai sempre più frammentato e ideale. Nella *polis* greca questo coincideva con l'*agorà*, con la piazza, il cui significato nelle società democratiche è assorbito dalle istituzioni dello Stato, prima fra tutte il parlamento. Oggi più facilmente i punti nevralgici sono rappresentati dai centri commerciali o dagli incroci delle strade. Il centro di una società multiculturale di fatto riflette una propria autolettura, può farlo, ad esempio, attraverso i quartieri ghetto, con le periferie in cui le componenti minoritarie o più povere sono di fatto emarginate rispetto al centro. A che risultato potrebbe condurre l'incrocio fra misericordia e pluralismo culturale, in che modo i luoghi potrebbero manifestarlo?

Mentre il volto della storia cambia, così anche la misericordia apprende a tradurre nuovi modalità di cura, ponendo al centro l'accoglienza. Quando ci si sente veramente accolti? Ci si sente a casa, nei luoghi in cui è possibile muoversi con libertà, ma, ancora di più, dove si è messi nelle condizioni di rendersi utili, di offrire qualcosa di sé, qualcosa di proprio. In una società plurale, non si agisce davvero secondo misericordia, se le diverse componenti non sono tutte nelle condizioni di dare e di ricevere e di ritrovarsi intorno a un centro propulsore, generatore di vita, come potrebbe essere, ad esempio, un museo dinamico e interattivo delle culture.

È da immaginare come luogo in cui ogni cultura mostra se stessa e, attraverso una sua qualunque espressione, diventa motivo d'ispirazione e di conforto per le altre. Sarebbe dinamico perché diventerebbe luogo di scambio narrativo, deposito di storie, grembo da cui la vita riparte, ma anche pronto a ricevere il seme vitale dei racconti di vita, delle tan-

te migrazioni, una continua messa in comune di storie semplici, ma capaci di emancipare dall'anonimato e dall'estraniamento. I grandi musei delle capitali del mondo sono gioielli, ma, a ben pensarci, sono spesso anche espressione della sopraffazione, del predominio affermato attraverso dei beni generati da altri popoli. In un siffatto museo vivente, potrebbe affermarsi il codice del dono, e le opere d'arte non sarebbero oggetti belli e di valore o tele ma le storie delle persone. La finalità consiste nell'entrare in contatto, nel sentire il vissuto. Questo sarebbe un museo degli incroci, non pago di un'identità esclusiva basata sul confine, ma sul movimento e sullo scambio umano. Svolgerebbe nell'ottica della misericordia anche una immediata funzione terapeutica e gnoseologica, trasmettendo l'idea che la storia è in movimento ed è fatta di scambi e contributi provenienti da ogni dove. Il dono culturale diventa espressione di misericordia, quando non è un reperto rubato né trafugato, ma è testimonianza di offerta, precisa volontà di un contributo personale o collettivo, e anche quando diventa in sé luogo e opportunità in entrambi i sensi del dare e del ricevere.

Il Cristianesimo, per propria parte, contiene i presupposti di un simile atteggiamento riconoscibile in modo lampante dall'offerta di Gesù e particolarmente dal senso chiarito in modo esplicito dalle parole contenute nel quarto vangelo⁹: « [...] io offro la mia vita, e poi la riprendo [...]. Nessuno me la toglie; sono io che la offro di mia volontà». La misericordia scolpisce la propria opera d'arte nel servizio all'uomo e alla donna, esseri umani concreti, viventi in uno spazio preciso, in un tempo determinato, con specifiche esigenze.

⁹ Gv 10, 17-18.

La misericordia apre un varco alla creatività spirituale e propone in fondo un esercizio di attualizzazione del monito di Ireneo di Lione, «*homo vivens gloria Dei*»¹⁰.

Sprezzante dell'insufficienza delle forme di assistenza, efficaci solo se legate a una scadenza temporale, la misericordia sostanziata di spiritualità ricalca la premura di Dio nel provvedere le creature di ciò di cui hanno bisogno a tempo opportuno. La sociologia della misericordia come espressione della fede non può dunque fare a meno di un sano dialogo fra le scienze religiose e le scienze umane e dell'esercizio della sapienza attraverso la lettura dei segni dei tempi¹¹.

¹⁰ Ireneo di Lione, *Adversus hareses*, IV, 20, 7.

¹¹ Cfr. Mt 16, 3.

XVIII. Studi storico religiosi e *Digital Humanities*: implicazioni critiche e metodologiche

di *Renata Salvarani*

Implicazioni e conseguenze dell'utilizzo delle tecnologie digitali nell'ambito delle scienze religiose si possono considerare in parte consolidati, mentre si presenta più aperto lo scenario dei riflessi e delle trasformazioni indotte dalla specificità di questi studi sulle stesse impostazioni e possibilità degli strumenti innovativi a disposizione.

Una ricognizione sul percorso di consapevolezza che ha accompagnato la loro introduzione evidenzia come le ricerche sulle tematiche legate all'esperienza del sacro abbiano la capacità di influenzare il contesto delle *Digital Humanities* orientandole verso ulteriori innovazioni, in grado di renderle più inclusive, in grado di recepire diversità e dinamismo nella storia e, in generale, nella nostra cultura.

I temi delle origini

Non è un caso che, fin dall'origine delle applicazioni del calcolo computazionale alla ricerca, le discipline del sacro abbiano dato un apporto significativo e, per molti aspetti, fondante. A partire dall'uso pionieristico del computer per l'analisi di testi complessi da parte di padre Roberto Busa negli anni Quaranta del secolo scorso, gli studiosi di scienze religiose sono stati fra i primi ad esplorarne le potenzialità per l'esegesi e la critica testuale. Fu lui a sviluppare le prime tecniche per codificare testi complessi secondo modalità che ne consentissero la scomposizione e ricomposizione a com-

puter, prima di tutto per arrivare a un sistema di concordanze per il *corpus* delle opere di Tommaso di Aquino, poi per un progetto più ampio di una loro edizione ipertestuale che permettesse livelli multipli di collegamenti e comparazioni.

Negli anni Sessanta e Settanta, appena i computer divennero economicamente più accessibili, gli studiosi di scienze religiose iniziarono a vagliare modalità per sfruttare le loro capacità di archiviazione e di selezione in operazioni di analisi di testi complessi¹. Così come i filosofi speravano di rendere queste macchine uno strumento ripetitivo ma fondamentale per le applicazioni del calcolo logico, i colleghi impegnati negli studi religiosi puntarono a servirsene per alleggerire il peso e la monotona fatica dei conteggi di occorrenze, di confronti e comparazioni all'interno di una mole considerevole di scritti.

I discendenti di questi progetti precursori si sono moltiplicati sui *desktop* e *laptop* degli studiosi negli anni Ottanta, non appena microcomputer e cd rom hanno reso alla portata di tutti le operazioni di scansione, analisi e archiviazione. Per primi hanno proliferato i database sui testi biblici, collezioni di testi, traduzioni e commentari, edizioni dotate di semplici strumenti interattivi (indici, parole chiave, ricerca di occorrenze, possibilità di annotare e di marcare parti di testo). Essi sono diventati in pochissimo tempo utili sia per applicazioni di carattere divulgativo, sia per operazioni scientifiche complesse. Si va dalla *History of the English Bible*, orientata in una prospettiva di storia del testo e storia dei suoi desti-

¹ Cfr. D. Harbin. *Fiat Lux: The Electronic Word. In Formatting the Word of God* (Exhibition catalogue, Bridwell Library, Dallas, Texas), Dallas 1998.

natari, a risorse più aperte a uno spettro ampio di utilizzo, come *Bible Works*². Questo tipo di risorse ha materializzato i sogni di molti ricercatori delle generazioni passate. *BibleWorks*, fra i tanti, consente ricerche complesse su testi biblici multipli, traduzioni ed edizioni in ebraico, greco e lingue moderne. Uno studioso può in pochi secondi ottenere risposte e informazioni che prima avrebbero richiesto giornate o settimane di lavoro. Proprio questa straordinaria disponibilità di dati e informazioni ha innescato nell'area umanistica, a partire dalle scienze religiose, la stessa rivoluzione che le tecnologie computazionali hanno indotto nella matematica, nelle scienze naturali e nella logica, sollevando i ricercatori dai compiti e dalle operazioni più ripetitive e meccaniche³.

Tali nuove tecnologie, inoltre, hanno permesso lo sviluppo di altri database, come per esempio il Diana Eck's *On Common Ground* CD-ROM e il relativo sito web che documenta la diversità religiosa negli Stati Uniti, inaugurando una proficua stagione di studi sociologici e di collegamenti fra le scienze religiose e il mondo contemporaneo globalizzato.

² Cfr. *The Evolution of the English Bible: From Papyri to King James*, CD-ROM, ed. by K. Beam-T. Gagos, Ann Arbor MI 1997.

³ Cfr. C. Hardmeier, *Was ist Computerphilologie? Theorie, Anwendungsfelder und Methoden - eine Skizze* [What is computer philology? A sketch of theories, fields of application, and methods], in *Ad Fontes! Quellen erfassen - lesen - deuten. Was ist Computerphilologie? Ansatzpunkte und Methodologie - Instrumente und Praxis*, ed. by C. Hardmeier-W.D. Syring [To the fonts! Understanding - reading - pointing to sources. What is computer philology? Beginning points and methodologies - instruments and praxis], Amsterdam 2000, pp. 9-31.

In una fase successiva, con l'apertura delle reti internet a un numero sempre più vasto di utenti e con lo sviluppo esponenziale della dimensione social, il rapporto fra dimensione religiosa e tecnologie è andato ridefinendosi. Mentre le ricerche sul piano storico e scientifico sembrano orientate a utilizzare le risorse web prevalentemente per reperire dati e fonti e per operazioni di disseminazione e divulgazione dei risultati, si presenta quantitativamente più rilevante l'impatto delle tecnologie digitali sulla pratica religiosa, sul proselitismo, sulle relazioni fra singoli e gruppi religiosi, e, più in generale, sull'influenza di aspetti religiosi sull'agire umano nella società.

È quindi possibile che – come dimostrato anche con riferimenti quantitativi da Schreibman, Siemens e Unsworth – le ricerche di ambito storico religioso e le attività propriamente speculative nate all'interno dei nostri settori di indagine si trovino in questa fase in una posizione meno evidente e, forse, meno attiva sulla scena digitale⁴. Ciò non riduce la portata innovativa delle interazioni critiche, metodologiche ed ermeneutiche fra scienze religiose e strumenti digitali. Anzi, le colloca in un contesto culturale più ampio e complesso, che può dilatarne la portata e le implicazioni, consentendo spazi di riflessione e sedimentazione dei risultati acquisiti sul piano metodologico ed epistemologico, sulla base di primi bilanci.

⁴ Cfr. *A Companion to Digital Humanities*, ed. by S. Schreibman-R. Siemens-J. Unsworth, Oxford 2004
<http://www.digitalhumanities.org/companion/>

Religious Studies e Digital Humanities oggi

Oggi – da una parte – è unanime il riconoscimento della proficua utilità di risorse e strumenti digitali per lo sviluppo degli studi cristianistici e religionistici, in un generale incremento esponenziale delle informazioni fruibili *on line*. Dall'altra, rispetto a fasi pionieristiche, si registra una minore evidenza degli apporti specifici dei nostri studi alle sperimentazioni in atto nell'ambito delle *Digital Humanities*. Pertanto, proprio adesso, al centro di una *Humanities Crisis* conclamata sia in Europa che nel contesto occidentale in genere, appare importante focalizzare l'attenzione sul potere di trasformazione delle ricerche storico religiose più che, semplicemente, orientarle verso una ulteriore tecnologizzazione in base a modelli già codificati.

Tale forza sta sia nei risultati, sia nello specifico del processo di ricerca degli studi storico religiosi e ha il fondamento nel loro stesso oggetto di studio: analizzare l'essere umano nel suo rapporto con il sacro nel tempo implica non solo la capacità di considerare uno spettro amplissimo di situazioni e culture, ma richiede l'apertura alla considerazione di fenomeni complessi, non sempre riconducibili solo al piano storico fenomenologico, necessita di paradigmi interpretativi duttili, diversi e specifici.

Lo stesso rapporto con una dimensione del sacro, implica di per sé uno sforzo ermeneutico complesso e una laboriosa definizione che coinvolge questioni teoretiche, metodologiche, epistemologiche, filosofico-teologico. Inoltre, il fatto che la storia del Cristianesimo, e gli studi storico religiosi nel loro insieme, abbiano come oggetto processi e di-

namiche, che studino le trasformazioni e il cambiamento di fenomeni del tutto peculiari, richiede strumenti altrettanto dinamici e adattabili alla complessità delle fonti, dei contesti e delle prospettive che si vogliono evidenziare. Lo stesso vale per tutti i temi storici che ruotano intorno alla relazione, alle relazioni, al mettersi in relazione con il sacro e con gli esseri umani, aspetto fondante e ineludibile degli studi storico-religiosi.

Altrettanto ricche di implicazioni sono le dinamiche identitarie, comunitarie e sociali: lo studio delle appartenenze, delle alterità, dei meccanismi di adesione religiosa, dell'entrare o uscire da un gruppo religioso. Anch'esse non possono essere studiate applicando metodi e utilizzando metodi propri della ricerca storica *tout court*: la stessa elaborazione di metodologie specifiche rappresenta una sfida di carattere epistemologico che può coinvolgere non solo le discipline storiche, ma, appunto, il contesto delle *Digital Humanities*, della statistica applicata, del calcolo computazionale, del calcolo logico, nella loro impostazione strutturale.

Si potrebbe continuare con il rapporto fra gruppi religiosi e spazio, comunità religiose e regole e statuti, gruppi religiosi e gruppi politici, cultura e inculturazione. È significativo, a questo proposito, rilevare come la International Association for History of Religions assegni grande importanza alle *Digital Humanities*, riservando al dibattito su nodi critici e tecnologie spazi specifici di discussione e di confronto sulle sperimentazioni in atto. Anche la formula del That Camp vi ha trovato significativamente cittadinanza, creando un margine di sperimentazione ed elaborazione di ipotesi proget-

tuali libero e relazionato con il divenire delle questioni che emergono nella società contemporanea⁵.

Generalmente considerate come opportunità, le *Digital Humanities* rappresentano emblematicamente un terreno di sfida per la definizione stessa dell'oggetto della disciplina e per le sue prospettive ermeneutiche. Tant'è che il dibattito e le sperimentazioni sull'utilizzo delle nuove tecnologie va di pari passo con la discussione sull'ambito di indagine delle discipline stesse.

Lo stesso vale per la storia del Cristianesimo e per l'individuazione del suo specifico rispetto alla storia eventuale e istituzionale, alla storia delle religioni e ad altri ambiti disciplinari⁶. Appare interessante, a questo proposito il confronto che si è aperto intorno alla difficoltà di rendere il termine *History of Religions* in Giappone⁷. Il dibattito intorno alla definizione di storia delle religioni, con le sue contrapposizioni e contraddizioni, catalizza orientamenti filosofici e movimenti in atto nel mondo accademico, così come nella società tutta.

⁵ Si veda, a titolo di esempio, una di queste esperienze: <http://www.religiousstudiesproject.com/podcast/thatcamp-roundtable-on-digital-religious-studies/>

⁶ Si veda, a titolo di esempio, il confronto presieduto da K. Melvør, *A Conceptual History of Spirituality: Emerging Methodologies and Theoretical Implications for the Study of Religion*, tenutosi al XXI congresso internazionale a Erfurt nel 2015 (<http://www.iahr2015.org/iahr/2404.html>).

⁷ Cfr. NVMEN, *The Academic Study of Religion and the IHAR: Past, Present and Prospects*, ed. by T. Jensen-A. Geertz, London 2015, p. 337.

Ecco allora che, a fronte di queste aperture a nuove prospettive e a fronte del ricorso massiccio agli strumenti digitali nella pratica quotidiana della ricerca, emerge da più parti la consapevolezza dei limiti, talvolta, dell'inadeguatezza dei mezzi rispetto alla complessità dell'oggetto di ricerca e, altrettanto, rispetto alla problematicità dei risultati e della loro divulgazione nel contesto contemporaneo, così variamente e intensamente sensibile alle tematiche religiose.

L'impatto di queste nuove risorse e abilità sulla qualità e quantità della ricerca resta una dimensione in divenire. In particolare, ad oggi, si riscontra che gli studi storico religiosi utilizzano solo le potenzialità più basiche delle nuove tecnologie e del web e che queste applicazioni per molti aspetti vanno a sovrapporsi al corpus plurisecolare della storiografia esistente. Le potenzialità e l'impatto delle tecnologie computazionali utilizzate dagli studiosi di storia delle religioni e dalle comunità religiose stesse ha interessato il web con straordinaria energia, tanto che si è parlato di colonizzazione religiosa del cyber spazio⁸, che, a partire dagli Stati Uniti, ha avuto come protagonisti gruppi e comunità marginali (per esempio *Wiccan*, *Neopagani*, seguaci della *New Age*) e poi, gradualmente e più lentamente, realtà rappresentative delle grandi tradizioni religiose mondiali⁹.

⁸ Cfr. C. Ess, "Revolution? What Revolution?" *Successes and Limits of Computing Technologies in Philosophy and Religion*, in *A Companion to Digital Humanities*, cit. <http://www.digitalhumanities.org/companion/>

⁹ Cfr. S.D. O'Leary-B.E. Brasher. *The Unknown God of the Internet*, in *Philosophical Perspectives on Computer-mediated Communication*, ed. by C. Ess, Albany (NY) 1996, pp. 223-269.

Questo entusiasmo, alimentato dal contesto culturale del post modernismo, ha trovato in teorici come Jay David e George Landow una teorizzazione di base, fondata sulle potenzialità euristiche dell'ipertesto e delle tecniche ipertestuali. Come il postmodernismo ha trovato un proprio accesso al contesto religioso, soprattutto grazie all'approccio degli Evangelici e dei Pentecostali che vi hanno visto un'occasione per superare il razionalismo moderno, nella sensibilità culturale generale l'esperienza emotiva, percezioni e appartenenze hanno acquisito legittimazione epistemologica. Da allora si sono moltiplicate anche le analisi sulle relazioni fra i media e le religioni, che oscillano fra due poli: da una parte, la celebrazione delle potenzialità liberatorie e rivoluzionarie dei *new media*¹⁰ e, dall'altra, le dimostrazioni di come i gruppi religiosi tradizionali e le comunità strutturate abbiano orientato e conformato ai propri paradigmi lo sviluppo e l'uso delle nuove tecnologie¹¹. Al contempo, istituzioni e realtà orientate al dialogo interreligioso ed ecumenico vedono nel web e nella disponibilità di risorse di conoscenza *on line* un'opportunità di confronto e avvicinamento fra mondi

¹⁰ Cfr. A. Careaga, *Ministry: Connecting with the Net Generation*, Grand Rapids 2001.

¹¹ Cfr. E. Davis, *Techgnosis: Myth, Magic Mysticism in the Age of Information*. New York 1998; C. Ess, *The Word Online? Text and Image, Authority and Spirituality in the Age of the Internet*, in *Mots Pluriels*, 9, October 2001 <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1901ce.html>); Idem, *Critical Thinking and the Bible in the Age of New Media*. Lanham (MD) 2004; *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*, ed. by L. Floridi, Oxford 2003.

prima completamente estranei, in un nuovo contesto di pluralismo interattivo.

In generale, tuttavia, l'attuale pletora di siti e database di carattere religioso, insieme con le modalità di utilizzo degli strumenti digitali, pur dando spazio a minoranze e a gruppi numericamente poco consistenti, sembra ricalcare nel web la situazione e gli equilibri delle comunità reali, consolidando comportamenti, prassi e linee teologiche.

La dimensione tecnologica è infatti talmente pervasiva sia nell'attività degli studiosi, sia in quella dei gruppi religiosi, che la si considera "naturale" e risulta difficile prenderne le distanze in modo critico per evidenziare limiti, distorsioni e modalità alternative di utilizzo. L'habitat digitale in cui ci troviamo immersi ci fa percepire l'esistenza di un unicum post moderno aperto ad ulteriori trasformazioni e possibilità. Al contempo, rischia di non far rilevare l'entità dei temi, delle nozioni e delle informazioni che non sono passate nell'ambito digitale che rischiano di essere escluse dal dibattito culturale.

Ecco, quindi, che il dibattito e la considerazione critica sull'impatto delle *Digital Humanities* sulle scienze religiose non può non avere implicazioni epistemologiche: si pone, anzi, come humus propizio per affrontare grandi temi interdisciplinari e per contribuire alla definizione di un nuovo umanesimo.

In questa prospettiva, a titolo di esempio, l'impatto delle tecnologie digitali sulle dinamiche e le relazioni intorno agli studi sull'Islam e a quelli sul Medio Oriente è considerato significativo sul piano sociale e culturale, con rilevanti implicazioni geopolitiche, tanto da diventare esso stesso og-

getto di indagine come fenomeno contemporaneo a forte connotazione religiosa¹².

Strumenti e metodologie: influenze reciproche

Le interazioni fra *Digital Humanities* e studi storico religiosi si presentano multiple e polidirezionali, fino a prospettare la formazione di strumenti metodologici e categorie interpretative specifici, plasmatis nell'uso e in via di progressiva chiarificazione, grazie proprio all'interattività che contraddistingue questi strumenti e il *milieu* che intorno ad essi si è creato.

Negli Stati Uniti, *Religious Studies News*, *news letter* ufficiale della American Academy of Religion, sta diventando uno strumento di confronto e di aggiornamento su questi sviluppi¹³, insieme con il *Network for New Media, Religion and Digital Culture*¹⁴, una vera e propria piattaforma tematica *open source* per la condivisione di risultati, risorse, scambi e dibattiti: gli utenti possono creare un loro profilo e interagire con la comunità scientifica su temi di ricerca e questioni di impatto attuale sulla società. Entrambi sono considerati realtà di punta non solo per la disseminazione di dati, in-

¹² Si veda la monografia E. Muhanna, *The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies*, Berlin 2016, che si colloca all'interno di un più ampio progetto di digitalizzazioni, di comunicazione e di analisi critica delle fonti all'interno del mondo islamico <https://islamichumanities.org/>

¹³ <http://rsn.aarweb.org/articles/digital-futures-religious-studies>

¹⁴ <http://digitalreligion.tamu.edu/>

formazioni e contatti, ma soprattutto nella elaborazione di standard che garantiscano scientificità e portabilità ai progetti di ricerca nell'ambito degli studi religiosi.

Su un piano più strumentale ma non privo di implicazioni metodologiche, le ormai numerosissime e ingenti operazioni di digitalizzazione di fonti, manoscritti, collane e raccolte bibliografiche, insieme con le operazioni di schedatura e georeferenziazione di siti archeologici e collezioni di manufatti, hanno radicalmente cambiato le condizioni della ricerca, mettendo a disposizione dati e informazioni di reperibilità immediata e consentendo l'interazione multimediale di narrazioni di tipo diverso.

Risorse *on line*, traduzioni, edizioni riducono sensibilmente i tempi e il carico di fatica legati all'individuazione dei dati e alla loro acquisizione. Non si può non rilevare che la rapida evoluzione di queste disponibilità è stata marcata da iniziative maturate nel contesto degli studi di carattere religioso. Digitalizzazioni dei testi biblici, siano essi manoscritti su pergamena o papiro, traduzioni antiche, edizioni confessionali hanno contraddistinto l'evoluzione degli studi su Ebraismo e Cristianesimo, così come le discipline della paleografica, della critica testuale, della linguistica, tanto che, all'interno di ciascuna di esse, oggi sono diventate ineludibili la riflessione sulla dimensione digitale della ricerca e la presa d'atto delle "rivoluzioni" compiute¹⁵. Più in generale l'emergere stesso di queste nuove tecnologie, specialmente se interpretato alla luce del post modernismo, viene visto

¹⁵ Una disamina interdisciplinare è raccolta in *Digital Humanities in Biblical, Early Jewish and Early Christian Studies*, ed. by C. Clivaz-A. Gregory-D. Hamidovic, Leiden 2014.

come nascita di una «secondary orality of electronic culture»¹⁶.

Dal canto suo la *American Bible Society* ha intrapreso un'ambiziosa serie di progetti per "trasmediare" importanti narrazioni cristiane, per mezzo di "traduzioni" basate su approcci di ricerca in ambienti multimediali resi possibili dalle nuove tecnologie, sintetizzando musiche, archiviando immagini, collegando elementi diversi in operazioni di *story telling*. Modalità interattive possono risultare più attrattive soprattutto rispetto ai giovani¹⁷.

Benché lo studio della Bibbia sia stato centrale per i primi sforzi nello sviluppo di applicazioni del calcolo computazionale per gli studi religiosi, oggi gli studi biblici e quelli storico religiosi possono apparire secondari nel contesto ampio delle *Digital Humanities*, sempre più viste come spazio di innovazione e trasformazione delle *Humanities*. Che cosa implica questa posizione apparentemente defilata? Come possono le esperienze maturate in questi campi influenzare e dare forma alle tecniche digitali migliorandole? Proprio questa fase, forse meno entusiastica e più aperta alle riflessioni, può fare del sistema di integrazioni fra studi religiosi e applicazioni informatiche un luogo eminente di rifles-

¹⁶ Si veda l'impostazione di una delle prime riflessioni critiche sul tema: W.J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London 1988.

¹⁷ American Bible Society, *A Father and Two Sons: Luke 15.11-32, CD-ROM*. New York (American Bible Society) 1995.

sione critica e l'avvio di nuove consapevoli sperimentazioni, più inclusive, duttili e recettive rispetto alla complessità¹⁸.

La stessa strutturazione, archiviazione e pubblicazione di risorse *on line* implica, infatti, riflessioni e questioni critiche sul ruolo e l'importanza degli studi religiosi. Nelle digitalizzazioni complete di grandi biblioteche, il modo in cui fonti e storiografia religiose sono enucleate specificamente dimostra la consapevolezza della centralità di questi studi e, indirettamente, può orientare o favorire lo sviluppo delle ricerche, anche in chiave interdisciplinare. È il caso, per esempio, delle collezioni della University of Cambridge, nelle quali il nucleo dei testi di carattere religioso può essere considerato uno snodo tematico centrale non solo per le ricerche specifiche ma anche per altri percorsi di indagine¹⁹.

Lo stesso avviene per gli archivi *on line*. Fra questi, è significativa l'esperienza di ARDA-Association of Religion Data Archives, che negli Stati Uniti si pone l'obiettivo di "democratizzare" l'accesso alle informazioni e agli studi di carattere religioso e raccoglie *on line* in forma libera archivi di diverse istituzioni, nonché studi, *reports*, mappe interattive e storiografia di ricercatori associati²⁰. Altre operazioni, come quella della Biblioteca Apostolica Vaticana²¹ e quella della

¹⁸ C.T. Schroeder, *The Digital Humanities as Cultural Capital. Implications for Biblical and Religious studies*, in *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, vol. 5 n. 1, 2016 <https://scholarlycommons.pacific.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1104&context=cop-facarticles>.

¹⁹ <http://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/christian>

²⁰ <http://www.thearda.com/about/>

²¹ https://www.vatlib.it/home.php?pag=cataloghi_online

Biblioteca Ambrosiana di Milano²², implicano una forte interdisciplinarietà e la capacità di fare interagire database diversi dedicati a fonti di carattere diverso (paleografiche, iconografiche, provenienti da contesti culturali e tradizioni religiose diversificate).

Il *Database for Religious History* è un'enciclopedia di storia religiosa e culturale basata su criteri qualitativi e quantitativi, un luogo per l'archiviazione, la sistematizzazione e la diffusione libera di dati su gruppi, tradizioni religiose, sistemi teologici. Contemporaneamente, è un *network* fra studiosi di tematiche e discipline diverse che condividono riflessioni di carattere metodologico ed epistemologico. È concepito anche per supportare applicazioni multimediali di carattere didattico e divulgativo. Introduce variabili cronologiche e spaziali, permettendo, così, di analizzare i fenomeni religiosi in prospettiva diacronica e sincronica, introducendo anche parametri comparativi e analisi territoriali per grandi bacini²³.

In contesti fortemente interdisciplinari, come quello della sociologia delle religioni, le applicazioni digitali e computazionali hanno dato vita a sperimentazioni innovative sul piano dell'evoluzione della disciplina e all'introduzione di paradigmi interpretativi innovativi, a partire, per esempio, dai modelli epidemiologici, che vanno oltre la mera quantificazione di appartenenze ed elementi identitari per fare spazio a rilevazioni sulle interazioni fra contesti religiosi e cul-

²² http://www.ambrosiana.eu/cms/biblioteca_liv2/11-il-catalogo.html

²³ <http://religiondatabase.org/about/media/>

turali diversi. Si arriva così a parlare di “metodologie digitali” all’interno di un’area disciplinare specifica²⁴.

Studi storico religiosi e innovazione

Se analizziamo le grandi operazioni di digitalizzazione attuate da istituzioni culturali, possiamo evidenziare come risorse elettroniche, biblioteche, mappature, *virtual tour* e archivi *on line* mettano a disposizione degli studiosi di scienze religiose e di studi storico religiosi un patrimonio di conoscenze vastissimo, ma al contempo ci rendiamo conto che le nostre ricerche non sono pienamente riconducibili alla logica, alle strutture, all’impostazione degli strumenti a disposizione. Richiedono altro, rinviano ad altro.

In questo sta il potere di trasformazione delle nostre discipline, nella loro complessità e nella dinamicità intrinseca del processo di conoscenza che le costituisce.

In più, esse si presentano sempre connotate da una dimensione interdisciplinare, che si intreccia con l’uso delle fonti, delle modalità di archiviazione dei dati, di comunicazione e – in generale – con le metodologie. Necessitano e inducono collaborazioni interistituzionali, relazioni di conoscenza, partnership su più livelli.

I risultati delle ricerche sono aperti alla consultazione di un largo pubblico che le volge ai propri interessi di carattere religioso: sono quindi permeabili alle interazioni con la società contemporanea (in modo del tutto peculiare rispetto ai risultati di altre discipline).

²⁴ Cfr. *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*, ed. by S. Cheruvallil Contractor-Suha Shakkour, London 2015.

Al contempo, esse interagiscono con il più ampio contesto delle Humanities, che vanno sempre più configurandosi definendosi come un ecosistema intensamente condiviso e vitale di narrazioni tramandate, rivisitate, riscritte²⁵.

Occuparsi, quindi, delle implicazioni digitali delle discipline storico religiose significa aprire più problematiche e altrettanto numerose prospettive di innovazione. Fra queste, due nodi critici in particolare si presentano oggi come forieri di ulteriori sviluppi, in relazione con le altre questioni critiche ed ermeneutiche legate alle digitalizzazioni.

Il primo riguarda la molteplicità di situazioni ibride e mutevoli che si delineano nella ricerca intorno al sacro. Esse rischiano di non essere sufficientemente e completamente considerate e classificate a fronte di schemi, standard e database concepiti per classificare e mettere in relazione fenomeni e realtà rigidi, codificati, canonici, ortodossi.

Si pone, in altre parole, la necessità di creare spazi per le eresie, le posizioni critiche e il cambiamento, ricorrendo a paradigmi interpretativi e strumenti tecnici nuovi e specifici. L'indagine di queste specificità non può che richiedere la progettazione di strumenti digitali adeguati, che poi potranno essere utilizzati in altri contesti: l'apertura di spazi per ciò che non è canonico, né ortodosso, né statico implica lo studio di modalità duttili e polivalenti, in un terreno in cui innovazione e nuova conoscenza si uniscono.

²⁵ Cfr. J. Stommel, *The Digital Humanities is About Breaking Stuff*, «Hybrid Pedagogy», on line 2013; cfr. www.hybridpedagogy.com/journal/the-digital-humanities-is-about-breaking-stuff/ [consultata il 16 settembre 2017].

L'altro aspetto chiave per gli studi storico religiose è l'utilizzo di fonti non scritte: fonti orali, fonti liturgiche, fonti iconografiche, sovrapponendosi all'oralità del *web* e alla multiforme e interattiva narrazione che se ne nutre e fluisce recependo continue trasformazioni. In questo habitat gli aspetti performativi del fenomeno religioso hanno trovato diverse collocazioni, senza che tuttavia si sia ancora arrivati a una loro sistematizzazione critica e metodologica.

Così è per l'uso dei *podcast* e per le loro applicazioni in ambito etnografico, liturgico, sperimentale, anche in relazione con forme di sincretismo, di pluralismi, di contaminazioni. Si apre, di conseguenza, la questione dell'uso di strumenti multimediali non solo per la narrazione e la divulgazione dei risultati della ricerca, ma per la stessa ricognizione e analisi dei fenomeni, per il riconoscimento delle fonti stesse.

Allora si dovranno creare nuovi strumenti per utilizzare fonti multimediali, per archiviarle e per generare nuove narrazioni. La fissazione di standard criticamente condivisi dalla comunità scientifica appare come un altro passaggio chiave per un pieno utilizzo di queste modalità e per la condivisione delle loro applicazioni.

Per questo l'approccio alle *Digital Humanities* non può che porsi in modo critico, a partire da un'interazione profonda fra studiosi delle singole discipline e progettisti degli strumenti digitali nell'elaborazione di strumenti in grado di razionalizzare, esprimere e comunicare la ricchezza e la dinamicità del nostro oggetto di studio.

Sezione Miscellanea

La città tra storia e memoria

di *Simona Totaforti*

*Memoria
Non è peccato fin che giova. Dopo
è letargo di talpe.*

Eugenio Montale

1. Il rapporto tra memoria e storia

La memoria è diventata, a partire dalla fine del XX secolo, un termine chiave nel lessico degli studi storici (quasi come un concetto obbligatorio per validare nuove analisi o ravvivare le meno recenti). «*The turn to memory*» (per utilizzare un'espressione ormai frequente nell'ambito della letteratura scientifica di settore) non dimostra tanto l'interesse per un nuovo oggetto di studio, quanto un nuovo modo di organizzare e descrivere tale oggetto e di concettualizzarlo. Gli anni '90 in particolare sono stati testimoni di una crescita del culto della memoria, definito da Winter «memory boom» e da Huyssen «a cultural obsession of monumental proportion», che paradossalmente dimostra, secondo alcuni studiosi, l'avvio di un processo di crisi della memoria e una concomitante ambiguità semantica di quella che sembra diventata una nuova retorica della società contemporanea. La virata della storia verso gli studi sulla memoria non è peraltro un fenomeno disciplinarmente isolato. L'uso della memoria come categoria utile a interpretare i fenomeni contemporanei riguarda anche la sociologia, l'antropologia, i *cultural studies*,

la storia dell'arte e molte altre discipline. Una tendenza che trova origine anche nelle riletture di Bloch che sottolineavano il *sociologisme* dello storico e la sua «*exploration des logiques qui inspirent les comportements collectifs le moins volontaires e le moins conscients*» (Burguière, 1983:348). Si tratta, tuttavia, di un'arena di studi interdisciplinari che manca di definizioni e approcci condivisi in una prospettiva metodologica organica, probabilmente anche a causa dell'iniziale complessità definitoria del termine memoria e, quindi, della difficoltà di stabilirne una relazione univoca con la storia. In effetti, molte delle intuizioni che emergono dagli studi condotti su questo tema, pur essendo suggestive ed evocative, anche in termini di immaginazione sociologica, spesso avrebbero bisogno di ulteriori elaborazioni, in particolare con riferimento alla riflessione teorica e concettuale (Cubbit, 2007).

Emerge chiaramente, dunque, che il rapporto tra la memoria e la storia descrive un terreno di studio di particolare interesse e che questi due concetti interagiscono continuamente stabilendo a volte rapporti di compenetrazione, altre volte di distanziamento, e non solo nel nostro tempo. A tale proposito, Le Goff sosteneva, nell'ambito di una ricostruzione storica e antropologica di grande efficacia, che la memoria fosse un concetto cruciale, ma non certo dato una volta per tutte. Lo storico ne metteva infatti in evidenza le evoluzioni dovute prima all'origine alla scrittura, e successivamente allo sviluppo urbano, alle diverse forme di espressione del potere e, soprattutto, alla formazione dello Stato-nazione che individuava la memoria collettiva come scopo e funzione. Nascono così nel XIX secolo monumenti del ricordo, targhe e lapidi commemorative che si collegano in una

progressione lineare da un lato con i monumenti ai caduti della Prima Guerra Mondiale (si pensi, come sottolinea Le Goff, al monumento del Milite ignoto attorno al quale si cerca di rinsaldare la coesione sociale e la memoria condivisa di una nazione che esce dal trauma della guerra), dall'altro con la nascita della fotografia, che moltiplicherà la memoria e la renderà democratica, oltre a collocarla nel tempo. A tal proposito, Atget, noto come il fotografo della Parigi del Secondo Impero, diceva che della vecchia Parigi possedeva tutto: le sue atmosfere, gli aspetti di vita quotidiana di una città che stava cambiando, i segni dell'industrializzazione. Nelle sue fotografie Atget racconta non solo le trasformazioni di Parigi, ma anche la vita di tutti quei soggetti fino ad allora trascurati, che sfuggivano alla storia, e li affida alla memoria.

Certo, oggi la memoria è sempre più un concetto dinamico e appartiene a più discipline che contribuiscono da un lato a moltiplicarne gli ambiti di senso, e dall'altro a farla diventare una delle categorie interpretative fondative della società contemporanea sia in funzione della costruzione dell'identità individuale e collettiva, sia con riguardo al potere politico che delle sue tracce ha sempre fatto costante uso.

Il rapporto tra memoria e storia è, dunque, molto complesso e rappresenta uno dei nodi cruciali della storiografia contemporanea. Judt e Snyder le definiscono come "sorellastre" che «si odiano a vicenda pur condividendo quel tanto che basta per essere inseparabili. Inoltre, sono costrette a disputare per un patrimonio che non possono né abbandonare, né spartire» (Judt, Snyder, 2012: 271). Del resto, quando si riferiscono alla memoria, gli storici non hanno una visione comune e si dividono tra chi la intende come fonte (ovvero riferendosi a ciò che si ricorda) e chi al contrario la intende

come soggetto (ovvero domandandosi perché e come il passato viene ricordato in un determinato modo). In altri termini, l'analisi storica si muove tra diversi significati di memoria, intendendola a volte come il processo cognitivo del ricordare, a volte come l'atto sociale del commemorare, altre volte ancora come una meta-entità, quale per esempio la memoria collettiva. In questo modo, quindi, la memoria viene reificata, trattata come soggetto, come agente storico (Tumblety, 2013).

Al contempo, la memoria è una facoltà individuale, ma l'apporto del contesto sociale è cruciale ai fini del ricordare. E altrettanto cruciale è la relazione con l'analisi sociologica che fornisce gli strumenti per studiare la memoria, sia individuale, che collettiva. Come, infatti, sottolinea Ferrarotti «l'individuo non vive e non si sviluppa nel deserto. Ha bisogno di un retroterra familiare, etnico, linguistico che lo precede, lo orienta, lo condiziona. In una parola ha bisogno della storia» (Ferrarotti, 1997: 27). Ma a quale storia si riferisce Ferrarotti? A quella nazionale, "storica", fatta di monumenti e documenti, per usare un'espressione di Gaetano Mosca, e catalogata nei libri di testo. Eppure, alla visione della storia delle *élites* del passato (quella dei racconti delle battaglie, di re, regine o grandi presidenti), manca l'esperienza effettiva, il vissuto e la quotidianità delle persone che invece appartengono a una nuova storia, fatta dalla prospettiva di chi a quelle *élites* non appartiene, dalle diversità che si esprimono nell'esperienza quotidiana individuale e collettiva, dalla possibilità di interpretare in modo alternativo episodi storici controversi. E proprio per questa capacità di selezionare il passato e di rappresentarlo dando forma al nostro presente, la memoria attraverso le sue narrazioni costituisce anche un

ponte con il futuro. Il punto non è tanto cosa sia accaduto nel passato, ma che uso si fa del passato nei “presenti” che a esso succedono, come viene strumentalizzato, contestato, glorificato o al contrario dimenticato. Il passato è stato sempre strumento del potere per giustificare l'esistenza dell'ordine sociale, ma anche per costruire l'identità di una comunità o ispirare il cambiamento in nome di un ideale, o ancora per dimenticare e in certi casi non assumersi la responsabilità di ciò che è accaduto.

Ecco ciò che è alla base dei *memory studies* che hanno preso corpo a partire dagli anni '80 e che da subito si sono caratterizzati come un campo di studi interdisciplinari. Questo ampliamento delle fonti storiche si radica nella Scuola delle *Annales*, fondata da Bloch e Febvre, che opponeva alla storia delle élites, quella delle masse, una storia vista dal basso e fatta dall'esperienza, dalle diverse mentalità e costumi, dai tempi lunghi dei movimenti delle strutture sociali e delle credenze collettive, e ha trovato poi grande fortuna a livello storiografico. È la storia raccontata da Duby ne *Il cavaliere, la donna e il prete* con cui lo storico si allontana dalla *histoire-bataille* e dall'*histoire événementielle* e fa posto alla società e alle sue strutture, alle mentalità e alle sensibilità che caratterizzano un'epoca storica e, in questo caso, il matrimonio nella Francia feudale. Tuttavia, a ben vedere, che la storia fosse altro oltre alla tradizionale narrazione dei grandi eventi o alla mera ricostruzione dei fatti, lo aveva già capito Manzoni quando nel primo coro della sua seconda tragedia, *Adelchi*, racconta la storia del «volgo disperso che nome non ha», ovvero quella delle masse popolari che non hanno nome e che sono di solito dimenticate, ma che restituiscono meglio dei trattati di storia la mentalità e i costumi di un'epoca.

Proprio a tale proposito il saggio di Emilio Gentile *Fascismo di pietra* racconta, attraverso una lettura rigorosa, il fascismo attraverso le trasformazioni urbanistiche volute da Mussolini per costruire una Nuova Roma, in verità mai realizzata, ma che nella visione del Duce avrebbe dovuto celebrare il regime fascista. Mussolini strumentalizzava, dunque, la Roma antica facendo un uso pubblico della storia, ovvero volto a utilizzare l'architettura (modernista e d'avanguardia al contrario di quanto avveniva nella Germania di Hitler con Speer) come strumento sia di propaganda, che di educazione di un popolo attingendo alla memoria della nazione e riscrivendo nel tessuto urbano i tratti dell'italianità. Quasi una pedagogia totalitaria che utilizzava l'architettura come strumento e al tempo stesso fattore di memoria, e un ruolo demiurgico per Mussolini. La sintesi, tuttavia, che il Duce fa della gloriosa tradizione classica, secondo Gentile, non scaturisce da una mera «nostalgia reazionaria» o da una «venerazione reliquiaria», ma dalla volontà di porre in essere un'«azione politica per la creazione del futuro» (Gentile, 2010: 48). Le demolizioni e gli sventramenti, gli interventi urbanistici avrebbero dovuto rappresentare l'immagine del fascismo quale «ierofania della Roma eterna nell'epoca della modernità» (Gentile, 2010: 193). La città di Roma diventava il luogo fisico e simbolico del cambiamento, della glorificazione della propria ambizione attraverso la costruzione nell'immaginario collettivo dell'idea della stirpe italica fondata sugli ideali del combattere e del credere. Gallian, con la sua scrittura densa e visionaria, spiega benissimo nei suoi romanzi questo rapporto tra quella che il fascismo definiva la “porca Roma”, espressione legata alla condanna dei valori borghesi, del mito del denaro e dell'assenza di ideali, e la

nuova Roma che Mussolini stesso impersonava. Gallian, militante del cosiddetto “fascismo di sinistra”, racconta dunque gli strati più umili della società, quel proletariato preindustriale che viveva ai margini della città e della storia. E nel fare questo ci restituisce la potenza del contributo artistico o letterario non solo come fonte storica, ma anche come strumento fondamentale di lettura della città e di comprensione del processo di sedimentazione e trasmissione della memoria, proprio grazie al racconto dei luoghi in cui si condensa l'esperienza umana, in cui gli eventi accadono.

Del resto la memoria e la città sono dei *topoi* letterari per eccellenza. Ancora una volta – come avvertiva Robert Park a proposito delle strette relazioni tra letteratura e città – il racconto urbano, sia esso cinematografico o letterario, è uno strumento indispensabile per comprendere la città e la sua vita quotidiana. In effetti, anche a distanza di molti anni, alcune pagine oggi sembrano ancora attuali e capaci di adattarsi alla città contemporanea forse proprio perché sono il prodotto dei vissuti della gente e di stratificazioni infinite. A tale proposito, è sufficiente citare Calvino quando ne *Le città invisibili* scrive che «la città non dice il suo passato, lo contiene come le linee di una mano, scritto negli spigoli delle vie, nelle griglie delle finestre, nei corrimani delle scale, nelle antenne dei parafulmini, nelle aste delle bandiere»; e ancora quando, sul tema della memoria che richiama il passato e del desiderio che si rivolge al futuro, aggiunge ne *Il cavaliere inesistente*: «Dal raccontare al passato, e dal presente che mi prendeva la mano nei tratti concitati, ecco, o futuro, sono salita in sella al tuo cavallo. Quali nuovi stendardi mi levi incontro dai pennoni delle torri di città non ancora fondate?» (Calvino, 2000: 409). Come ben sintetizza De Carlo, «i fili che

Calvino tesse, da una torre all'altra, sono i fili d'uso della città, non i fili di chi l'ha ordinata, né di chi l'ha disegnata; sono i fili di quell'uso che li propone e produce» (De Carlo, 1992: 194). Ancora prima, Hugo vedeva la città come un libro di pietra su cui attraverso la memoria è possibile leggere la storia tanto di chi ha vinto, quanto di chi ha perso, di chi i palazzi li abitava e di chi li ha costruiti (Amendola, 2007).

La storia di un luogo infatti è la somma di tante narrazioni sedimentate nel tempo che permettono di ridurre la complessità del mondo che ci circonda e di creare schemi interpretativi individuali e collettivi. In questo senso, vanno lette le *Songlines* (Le Vie dei Canti) degli aborigeni australiani descritte da Bruce Chatwin nel 1987, ovvero come una rappresentazione sonora di vere e proprie mappe geografiche, ma anche Praga così come descritta da Kafka, i paesaggi urbani di Dostoevskij, o ancora Lisbona descritta da Pessoa, i *passages* di Benjamin che custodiscono un passato divenuto spazio, o l'atmosfera della parigina Rue Pigalle che prende vita nelle pagine di Simenon. Ancora, il Gattopardo di Giuseppe Tomasi di Lampedusa è una pietra miliare della costruzione della memoria della nazione. Tuttavia, nel racconto urbano oltre al contributo della letteratura svolgono un ruolo fondamentale anche la musica (per esempio, un concerto di Vivaldi o di Mozart riporta subito alla mente immagini di Venezia o di Vienna), il cinema (Eisenstein spesso si riferiva all'architettura come a un medium "pre-cinematografico") e, oggi, il linguaggio grafico-narrativo del fumetto. *La profezia dell'armadillo* di Zerocalcare è un esempio emblematico di questo processo che ricostruisce la memoria e l'identità collettiva attraverso il racconto dei luoghi della periferia romana. In particolare, i riferimenti ai raccon-

ti di Pasolini, o la pittura murale/testo visivo del mammoth all'ingresso della stazione della metropolitana di Rebibbia danno vita a un discorso sulla memoria collettiva e sull'identità dei luoghi in cui lo spazio vissuto dialoga con lo spazio testimoniato, e a questo conferisce senso attraverso le pratiche d'uso quotidiane. E così la stazione di Rebibbia, come un incubatore di storie, diventa un luogo mentale prima che fisico che esprime la sintesi tra il ricordo nostalgico del passato e la libertà creativa di chi prova a immaginare un futuro fatto di socializzazione e di vivere condiviso, pur riuscendo a conferire ad esso soltanto dei contorni sfumati.

Vi è quindi uno stretto rapporto tra l'analisi sociologica e la memoria, intesa quest'ultima sia come tema di studio (in questo senso Halbwachs ha un valore seminale), che come importante strumento di ricerca, sebbene a volte trascurato, per comprendere la società e le sue trasformazioni. Lo sfondo, dunque, è quello di campo di studi molto ampio e dal carattere interdisciplinare che da un lato pone l'attenzione sulla memoria come fonte e soggetto di analisi sia rispetto a ciò che viene ricordato, sia al come e al perché lo si ricorda in un determinato modo; dall'altro vede la memoria come una rappresentazione sociale e quindi come un importante strumento di analisi per comprendere, per esempio, come i gruppi sociali si definiscono e interagiscono tra loro, o ancora per indagare le identità collettive, le culture e le geografie umane (Rosoux, 2001; Haas & Jodelet, 2000, 2007). Diversi modi di intendere la memoria, dunque, che tuttavia presentano come comune denominatore la riflessione sul modo con cui le persone danno un senso al passato.

2. Gli studi urbani

Gli studi sulla memoria hanno influenzato la ricerca nel campo degli studi urbani dal secondo dopoguerra a oggi, fornendo una chiave di lettura fondamentale per interpretare la città contemporanea. Come afferma in modo suggestivo Casey «memory is naturally place-oriented or at least place-supported» (Casey, 1987: 186). In effetti, anche se la memoria è spesso percepita prevalentemente nella sua dimensione temporale, è caratterizzata, al contempo, da una stretta connessione con i luoghi; non solo perché ha bisogno dei luoghi per esprimersi, ma anche perché in qualche modo li crea e, attraverso di essi, si spazializza. La città diventa così la cornice fisica che favorisce l'incontro con il passato. Certamente si tratta di un rapporto a volte conflittuale, influenzato dalle trasformazioni del tessuto urbano e dalle modalità con cui ogni cultura decide di interpretare il proprio passato e di proiettarsi verso il futuro.

Cos'è allora la memoria urbana? Per provare a rispondere a questa domanda è necessario preliminarmente ripercorrere gli studi sulla memoria come dispositivo sociale condotti da Maurice Halbwachs, che si fondano sulla contrapposizione tra memoria e storia e sul convincimento che la storia sia una versione eccessivamente razionalizzata del passato; per opposizione, la memoria è strettamente legata all'esperienza collettiva e si riferisce a un orizzonte normativo comune che accoglie le diverse esperienze e le lega creando una struttura connettiva. La memoria quindi non è soltanto una rappresentazione culturalmente definita del passato, ma è un processo che si fonda sui racconti, sulle tradizioni e sui luoghi. Halbwachs, infatti, ritiene che la memoria individuale non sia sostenuta solo dai ricordi sogget-

tivi, ma anche dal tessuto sociale costituito dal linguaggio, dai segni, dalla scrittura, dai riti e dai monumenti, dall'organizzazione del tempo e dello spazio. In altri termini, non si ricorda mai da soli, ma collettivamente poiché la percezione è storicamente ed empiricamente condizionata. Un lungo addestramento sociale, lo definisce Halbwachs, che non permette che la memoria sia realmente individuale. Come sintetizza efficacemente Ricoeur, per ricordarci abbiamo bisogno degli altri. Del resto, la natura collettiva della memoria ben si adatta alla città che è spazialità collettiva. Gli individui e i gruppi infatti si appropriano dello spazio e lo modificano secondo gli usi quotidiani che ne fanno, ma al contempo si adattano e si fanno avvolgere da quella stessa struttura che hanno creato.

A tal proposito, Halbwachs racconta la prima volta che ha visitato Londra e, sebbene da solo, sentiva di essere accompagnato nella sua passeggiata dagli storici, dagli architetti e dai pittori che indirizzavano la sua esperienza su elementi specifici. Il primato della memoria collettiva è affermato dal condizionamento che subiamo attraverso i libri, i segni, le mappe e i punti temporali e spaziali che la storia sociale e culturale a cui apparteniamo ci mette a disposizione. Camminando per le strade di Londra, Halbwachs vede St. Paul's, Mansion House, lo Strand e ha l'impressione di avere accanto a sé Dickens e i racconti che aveva letto da bambino. Le sue impressioni non sono pure, ma mediate e filtrate dalle sue letture.

Si tratta certamente di una visione fondante. Tuttavia, è possibile stabilire che per tutti visitare una città per la prima volta avrebbe lo stesso effetto? La visione di Halbwachs sembra descrivere una città con un ruolo passivo e rifiutare

l'esperienza mutevole degli individui. Certamente, nella sua riflessione è presente la consapevolezza della contraddittorietà di questo processo anti-soggettivista, eppure al contempo il ragionamento viene portato al paradosso arrivando quasi a negare la presenza del riferimento soggettivo nei ricordi. «Per quanto strano e paradossale possa sembrare, i ricordi che ci è più difficile rievocare sono proprio quelli che non riguardano che noi, che costituiscono il nostro più esclusivo possesso» (Halbwachs, 1968: 118). Halbwachs insiste su questo punto affermando che «la memoria è una ricostruzione parziale e selettiva del passato, i cui punti di riferimento sono forniti dagli interessi e dalla conformazione della società presente» (Halbwachs, 1968: 23).

È, dunque, necessario, per applicare le teorie della memoria collettiva di Halbwachs alla città, mantenere salda una distinzione tra il processo del “fare memoria”, intesa come pratica sociale, e l'esperienza urbana vissuta da ogni individuo che genera ricordi spesso personali e parzialmente alterati rispetto alla realtà. Questo significa che la memoria è collocata nel presente e da esso dipende. Ogni generazione costruisce la propria memoria, che si dispiega nello spazio, secondo gli interessi e i modi di pensare specifici della società in cui vive. Di segno opposto l'interpretazione di Bergson che, riferendosi alla memoria, parla di «una somma o combinazione a posteriori dei contenuti di diverse memorie individuali».

È l'antica questione, sempre valida, della duplice anima della città intesa sia come territorio edificato, che come modo di vita delle persone, risolta dalla lingua francese con i due termini *ville* e *city*. La memoria è, dunque, uno strumento per comprendere la città e il suo vissuto, e in quanto tale

coincide con la *cit  *, ovvero con la socialit  , con lo spazio del vivere collettivo, con i conflitti, ma anche con la tolleranza. Al contrario, la *ville*    legata alla progettazione dello spazio urbano, al suo sviluppo ordinato, e quindi alla storia.

Tornando alla leggibilit   della citt   di cui ci parla Halbwachs, si tratta di un processo che Lynch spiega molto chiaramente. L'ambiente urbano nella sua organizzazione utilizza riferimenti spaziali, ricordi, racconti e simboli che consentono agli individui di ridurre la complessit   della citt  , di orientarsi e sentirsi pi   sicuri e protetti nello spazio in cui si muovono. Questa immagine, che per Halbwachs sostituisce l'esperienza, per Lynch    invece il punto di partenza di nuove esperienze segnate da nodi, margini, *landmarks* che rappresentano l'identit   di una citt   nella memoria dei singoli.

Benjamin si inserisce nella riflessione introducendo il rapporto dialettico tra il *fl  neur* e la citt   (anche se il *fl  neur*    solo in parte consapevole di questo processo) che gli consente di ripensare e di ricordare la presenza residua del passato nella citt   moderna e di cogliere la storicit   che essa contiene. In particolare, Benjamin condivide con Proust l'idea che la memoria possieda delle qualit   salvifiche e liberatorie che ci permettono, guardando al passato, di redimerlo attraverso la comprensione delle emozioni e delle percezioni del presente. Per Benjamin ricordare significa proprio riportare alla memoria frammenti e impressioni e ricostruirli in una narrazione significativa che cerca, seppure in modo impreciso, di raccontare la totalit   dell'esperienza. In questo senso il suo anti-storicismo si traduce in un rifiuto dell'idea che il passato possa essere spiegato solo attraverso la lettura esatta di ci   che    accaduto, perch   la storia – come afferma

anche la Scuola delle *Annales* – ha gli occhi del presente e sarebbe pericoloso pensare che gli storici possano o debbano raccontare la storia come realmente è stata. A tale proposito, uno dei passaggi più intensi di Benjamin è quello in cui mette in relazione il materialismo storico con l'Angelus Novus del quadro di Paul Klee che «mostra un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui ha fisso lo sguardo. I suoi occhi sono spalancati, la bocca aperta, le ali sono dispiegate. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di eventi, egli vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre i frammenti. Ma dal paradiso soffia una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può chiuderle. Questa bufera lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre il cumulo delle macerie cresce verso il cielo davanti a lui. Ciò che chiamiamo il progresso è questa bufera» (Benjamin, 1997: 35-37). L'immaginario urbano di Benjamin, dunque, rifiuta l'idea della storia come progresso giustificato dallo sviluppo delle città, e al contrario rimanda a un'immaginazione e a una memoria soggettiva nella costruzione sociale della vita urbana, esteticamente e filosoficamente ricca, che si costruisce sulla base dell'esperienza del presente.

Nel dibattito sul rapporto tra città e memoria si inserisce anche Rossi che, pur riprendendo le teorie e le riflessioni di Halbwachs ne *La Mémoire collective*, si sofferma prevalentemente sulla memoria come una dimensione intrinseca dello spazio urbano, affermando che «la città stessa è la memoria collettiva dei popoli». Secondo Rossi una città ricorda at-

traverso i suoi edifici, e quindi preservare l'ambiente costruito equivale a mantenere la memoria del passato nella mente delle persone. Se è vero dunque che i processi di trasformazione urbana sono dominio della storia, la successione di singoli eventi che determinano il cambiamento sono patrimonio della memoria di una città. Le tracce che il tempo segna sulla città sono da tutelare perché contengono la memoria del passato, sia essa collettiva che individuale. L'insieme di tutte queste tracce costruisce l'identità di un luogo (Rossi, 2018). Del resto, ragionando in termini opposti, laddove si perde la memoria della città di pietra, l'identità stessa della città entra in crisi, così come la sua forma e la capacità di essere una guida o un modello per i suoi abitanti. Quella di Rossi è certamente una posizione estrema e forse non del tutto condivisibile (Harvey a tal proposito parla del rischio di una produzione estetica del mito attraverso l'architettura), ma comunque interessante sia perché influenza il dibattito successivo, sia perché indaga il rapporto che lega la storia e lo spazio urbano. Le posizioni di Halbwachs e di Rossi vengono riprese dalla storica dell'architettura Boyer (1994) che, nel suo volume *The city of collective memory*, afferma che la storia ha represso la soggettività e strumentalizzato il passato, e si sono perse le risorse e le capacità interpretative per traslare memorie e tradizioni in forme contemporanee di significato.

In altri termini, la memoria urbana può essere intesa come una pagina del libro di pietra di cui parlava Hugo, nel senso che la città stessa possiede una memoria, oppure più comunemente può rimandare a un paesaggio fisico, a un insieme di azioni e di oggetti che riattivano negli individui il ricordo del passato e lo rappresentano attraverso i segni e le

tracce che permangono nelle costruzioni, ricostruzioni e riusi della città. Seguendo questa seconda prospettiva, la città può essere considerata serbatoio per eccellenza di memorie involontarie che, come sosteneva Benjamin, il soggetto libera e fa proprie nell'esperienza urbana, pur non avendole sperimentate esplicitamente e consciamente, oppure, riprendendo Proust, che vengono richiamate alla mente da un'associazione tra un particolare del presente e un fatto del passato in un processo che non restituisce il ricordo con precisione, quanto piuttosto come un vissuto latente, come insieme di tutti i "possibili" che erano stati rimossi (Amendola, 2007). La memoria esprime dunque il potere di organizzazione della totalità a partire da un vissuto, da un frammento, come la madeleine de *La Recherche* il cui odore risveglia il ricordo del passato. Proprio su Proust si sofferma Portoghesi nella sua introduzione al volume *Architettura e memoria* ricordando che lo scrittore ne *La Recherche* «esaltava le potenzialità della memoria quale unica facoltà dell'intelletto capace di evocare frammenti di spazio e di tempo sepolti nell'oblio della coscienza e di donare al presente con la inesauribile forza del passato un nuovo slancio vitale, una innovata evoluzione creatrice, come affermava Henri Bergson suo contemporaneo».

Eppure la memoria spesso dimentica, eradica, reprime o comunque stabilisce una nuova forma di racconto e di rappresentazione del passato. A tal proposito, de Certeau affermava che ogni epoca trova la sua legittimazione in ciò che esclude. Pierre Nora ne *Les lieux de mémoire* sostiene che la memoria collettiva si poggia su luoghi materiali, simbolici o funzionali, che appartengono a due regni – della storia e della memoria – e che tale appartenenza ne determina la com-

plexità. I luoghi della memoria, tuttavia, diventano tali, sostiene Nora, solo quando viene attribuito loro un valore simbolico. Nora aggiunge che «non si parla tanto della memoria che quando si comincia a perderla» (Nora, 1984: XVII). È proprio nella città moderna, industrializzata e campo di trasformazioni, che prende forma la rottura nella continuità della memoria. Come afferma Jedlowski infatti «al cambiamento nel mondo oggettivo corrisponde un cambiamento nelle forme dell'esperienza. Questa è costretta a fare i conti con una situazione nella quale il sostegno fornito dalla trasmissione di una memoria collettiva viene in larga misura a mancare» (Jedlowski, 2000: 73). Benjamin individua come momento di rottura nella continuità del mondo sociale la prima guerra mondiale. La sua analisi è estremamente puntuale quando afferma che: «capita sempre più di rado incontrare persone che sappiano raccontare qualcosa come si deve [...] È come se fossimo privati di una facoltà che sembrava inalienabile, la più certa e sicura di tutte: la capacità di scambiare esperienze. Una causa di questo fenomeno è evidente: le azioni dell'esperienza sono cadute. E si direbbe che continuino a cadere senza fondo. [...] Con la guerra mondiale cominciò a manifestarsi un processo che da allora non si è più arrestato. Non si era visto, alla fine della guerra, che la gente tornava dal fronte ammutolita, non più ricca, ma più povera di esperienza comunicabile?» (Benjamin, 1997: 235-236). Benjamin aggiunge che questa incapacità di narrare nasce dalla radicalità dell'esperienza della guerra, dalla percezione che le forme consolidate del linguaggio sembrano ormai inappropriate, ma soprattutto dall'impossibilità di elaborare il passato. La prima guerra mondiale altera quindi il tradizionale rapporto tra storia e memoria. Ecco dunque il

punto di superamento delle posizioni di Halbwachs. Ricordare non è solo ricostruire collettivamente il passato dal punto di vista del presente, ma comporta anche un'elaborazione di quanto accaduto, quindi un superamento. È proprio in questo passaggio che risulta seminale il contributo di Benjamin che, con la sua teoria dell'esperienza, introduce il concetto del trauma e della discontinuità che ne consegue. La crisi dell'esperienza coincide con l'incapacità, tipica dell'epoca contemporanea, di elaborare e metabolizzare i vissuti sia per consentire che si depositino nella memoria, sia per dare ad essi la forma di memoria collettiva attraverso il linguaggio (Jedlowski, 2000). Così, per esempio, una città come Berlino, che è stata teatro della distruzione prodotta dalla seconda guerra mondiale, assume nella cultura contemporanea la caratteristica di teatro della memoria controversa, che non ha quasi il tempo di ricordare perché immerso in un continuo divenire. Proprio come racconta Wenders nel suo *Il cielo sopra Berlino* (1987), in cui la città esprime il suo doloroso passato attraverso le assenze, le rimozioni, le ferite del paesaggio, con i suoi spazi vuoti solo apparentemente pervasi dall'amnesia. La centralità del rapporto tra memoria e città è insopprimibile: anche quando il passato è doloroso o ingombrante la città non può fare a meno della sua memoria.

Riflettere sul significato della memoria comporta anche ragionare in termini di temporalità. Siamo abituati a pensare alla memoria solo ancorandola al passato o al massimo trovandone tracce nel presente. In realtà, ricordare significa intrecciare tutte le dimensioni del tempo. Se il rapporto con il presente è ovvio, quello con il futuro appare meno evidente e viene generalmente messo tra parentesi. Ricoeur a tal pro-

posito parla del ripercuotersi del futuro nel passato. L'affermazione del filosofo francese permette di comprendere che non ci si può limitare all'idea, peraltro molto comune, che il passato sia immutabile e determinato e che solo il futuro possa essere ritenuto incerto. Questa prospettiva, infatti, è vera solo a metà. In verità, se i fatti e gli eventi sono incancellabili, il senso di ciò che è accaduto non è fissato e si può interpretare diversamente. Balzac affermava che la speranza è una memoria dotata di desiderio. È proprio in questo desiderio che c'è la proiezione verso il futuro. Questo significa anche che la memoria ha un carattere creativo e selettivo, è viva. La memoria diventa quindi un potente dispositivo di strutturazione sociale che elimina selettivamente gli aspetti indesiderabili e dà risalto a quelli piacevoli o comunque utili e rende la storia ordinata e sostenibile. Emergono quindi chiaramente due chiari ambiti di riflessione per gli studi urbani: da un lato l'importanza della memoria come categoria interpretativa fondamentale nello studio e nella lettura della città, dall'altro la caratterizzazione della memoria come fattore di costruzione dell'esperienza. Infatti, se intendiamo l'architettura, ovvero l'arte di "fare" i luoghi, come un'espressione nello spazio di quel paesaggio mentale che vive nell'immaginario degli individui affinché sia comprensibile, esperibile e abitabile; la memoria diventa il vettore primario capace di favorire la potenziale transizione dall'immaginario all'ambiente costruito, esprimendo in esso quella cultura materiale di cui è portatrice attraverso il progetto, la rappresentazione visuale o narrativa. E così le città, come grandi cantieri della memoria, consentono un'esplorazione continua tra le diverse narrazioni della società contemporanea.

SOMMARIO

Il rapporto che lega la memoria e la storia è un tema centrale, anche da un punto di vista sociologico, per leggere la città. In particolare, l'aspetto più interessante della riflessione sociologica sulla memoria non concerne tanto l'interpretazione del passato, campo prevalentemente storico, quanto piuttosto le modalità con cui gli individui e i gruppi reinterpretono ed elaborano il passato nel presente, ovvero nell'unica dimensione temporale in cui è possibile ricordare o dimenticare. Proprio in considerazione della natura problematica della memoria si possono individuare tre livelli differenti: una memoria sociale (a livello nazionale), una memoria collettiva e una memoria individuale (Halbwachs, 1968; Nora, 1984). Partendo dal mutato rapporto tra storia e memoria, l'articolo mira a individuare nella memoria una categoria interpretativa fondante per la comprensione della città contemporanea.

SUMMARY

The relationship that links memory and history is a central topic, also from a sociological point of view, to read the city. In particular, the most interesting aspect of sociological enquiry on memory does not concern so much the interpretation of the past, which is a predominantly historical area, but rather the ways in which individuals and groups reinterpret and process the past in the present, that is to say in the only time dimension in which it is possible to remember or to obliterate. Exactly because of the problematic nature of memory, one can identify three different levels: a social (national) memory, a collective memory and an individual memory (Halbwachs, 1968; Nora, 1984). Starting from the evolved relationship between history and memory, the article

aims at discussing memory as a fundamental interpretative category for the understanding of the contemporary city.

Bibliografia

G. Amendola, *Introduzione*, in G. Paolucci, *Libri di pietra. Città e memorie*, Liguori Editore, Napoli 2007.

W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.

C. Boyer, *The city of collective memory*, MIT Press, Cambridge 1994.

A. Burguière, *La notion de mentalités chez Bloch et Febvre: deux conceptions, deux filiations*, in *Revue de synthèse*, troisième série, n. 111-112, juillet-décembre 1983, pp. 332 e ss.

I. Calvino, *Il cavaliere inesistente*, Mondadori, Milano 2000.

I. Calvino, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 1993.

E. Casey, *Remembering. A phenomenological study*, Indiana University Press, Bloomington 1987.

G. Cubitt, *History and memory*, Manchester University Press, Manchester 2007.

G. De Carlo, (1992), *Gli spiriti dell'architettura*, Editori Riuniti, Roma 1992.

F. Ferrarotti, *L'Italia tra storia e memoria. Appartenenza e identità*, Donzelli, Roma 1997.

Gentile E., *Fascismo di pietra*, Laterza, Bari 2010.

V. Haas-D. Jodelet, *La mémoire, ses aspects sociaux et collectifs*, in *Manuel de Psychologie sociale*, a cura di N. Roussiau, Editions In Press, Paris 2000. pp. 121-134.

V. Haas-D. Jodelet, *Pensée et mémoire sociale*, in *Manuel de Psychologie Sociale*, a cura di J.P. Pétard, Bréal, Paris 2007.

M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, tr. it. *La memoria collettiva*, Edizioni Unicopli, Milano 2001.

P. Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano 2000.

T. Judt-T. Snyder, *Novecento. Il secolo degli intellettuali e della politica*, Laterza, Bari 2012.

P. Nora (1984), *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris 1984.

G. Paolucci (2007), *Libri di pietra. Città e memorie*, Liguori Editore, Napoli 2007.

P. Portoghesi, *Architettura e memoria: Teoria, progettazione, dibattito sulla città, arti visive*, Gangemi, Roma 2006.

V.B. Rosoux, *National Identity in France and Germany: From Mutual Exclusion to Negotiation*, in *International Negotiation*, 6, 2001, pp. 175-198.

A. Rossi, *L'architettura della città*, Il Saggiatore, Milano 2018.
Memory and history. Understanding memory as source and subject, a cura di J. Tumblety, Routledge, London New York 2013.