

Fondazione Bruno Kessler - Scienze religiose

Fondazione Bruno Kessler – Scienze religiose

Annali
di
studi religiosi

9 / 2008



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

FBK - Centro per le Scienze Religiose

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@fbk.eu

Direttore

Antonio Autiero

ANNALI

di studi religiosi. - 1 (2000)- . - Bologna : EDB, 2000-. - v. ; 25 cm

Annuale. - In testa al front.: Fondazione Bruno Kessler - Scienze religiose. - V. 9:
ISBN 978-88-10-41512-2

1. Religione - Periodici 2. Teologia - Periodici I. Centro per le Scienze Religiose in Trento

200.5

Scheda: FBK - Biblioteca

Composizione e impaginazione: FBK - Editoria

© 2008 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB®

ISBN 978-88-10-41512-2

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2008

INDICE

I. I dialoghi

L'estasi 'profana' di santa Teresa e la ridefinizione dell'arte 'sacra'. Rilievo spirituale di un'esperienza estetica, di <i>Stefanie Knauss</i> e <i>Davide Zordan</i>	p.	9
Buoni nonostante Darwin? L'etica di fronte alla sfida evoluzionistica, di <i>George Levine</i>		29
Le dinamiche del dubbio. Una recensione sulle incerte notti del credere, di <i>Giovanni Pernigotto</i>		45
San Giovanni il Nuovo di Stilo e la biblioteca dei padri basiliani, di <i>Giorgio Metastasio</i> e <i>Fulvio Calabrese</i>		67
Moraltheologie nach AIDS. Skizze einer Herausforderung, von <i>Stephan Goertz</i>		111

II. I nodi

Glanz und Elend des aufrechten Ganges, von <i>Kurt Bayertz</i>		125
La Dottrina sociale della Chiesa: una forma di «teologia pratica»? , di <i>Giorgio Campanini</i>		135
Conoscenza e vita: a proposito del ritorno del pratico in filosofia, di <i>Paolo Costa</i>		143
Prassi dell'annuncio e teorie del linguaggio, di <i>Klaus Müller</i>		155
Teologia pratica: luoghi comuni – questioni aperte, di <i>Sergio Lanza</i>		173

III. Le fonti

Per un cristianesimo contemporaneo davvero eucaristico: fondamenti neo-testamentari e osservazioni ecumeniche, di <i>Ernesto Borghi</i>		215
---	--	-----

I ruoli delle donne nella famiglia monastica in Egitto nella Tarda Antichità: mogli, madri, sorelle e figlie, di <i>Mariachiara Giorda</i>	p. 243
Augustins Konstruktion weiblicher Gottebenbildlichkeit und deren Nutzung durch Frauen der Neuzeit, von <i>Anneliese Felber</i>	261
Il significato dello studio dell'esegesi dei Padri riguardo la donna/le donne nella Scrittura. Il caso dell'esegesi alessandrina, di <i>Emanuela Prinzivalli</i>	267
Gender und prophetisches Reden: Mirjam und Debora in der patristischen Reflexion, von <i>Agnethé Siquans</i>	279
«The Making of a Harlot»: Bibbia e genere nella «Vita di Santa Maria Egiziaca», di <i>Benedetta Zorzi</i>	291

IV. Le rubriche

Quei tanti Gesù. Approcci recenti in cristologia e soteriologia, di <i>Carlo Molari</i>	309
La pericope Gc 2,14-26 e le sue implicazioni nella riflessione teologica, di <i>Federica Miori</i>	339
Note di cristologia, fede e missione, di <i>Silvia Pellegrini</i>	347

Bollettino

Attività convegnistica	359
Progetti	362
Visiting Fellows	368
Indice degli autori	369

I
I DIALOGHI

**L'estasi 'profana' di santa Teresa
e la ridefinizione dell'arte 'sacra'.
Rilievo spirituale di un'esperienza estetica**

di *Stefanie Knauss e Davide Zordan*

The usual distinction between sacred and profane art seems to lose almost all of its meaning when one considers works of art as purely aesthetic objects. And yet, exactly when it is stripped of the obligation to depict and signify a sacrality extrinsic to it, the work of art forcefully reclaims its presence, capable of completely involving anyone enjoying it, offering itself in a perceptible articulation of sense. The aesthetic experience of artistic enjoyment allows us to take conscience of what we are and of our complexity. In this sense it may implicate a truly spiritual experience. This becomes especially clear, for example, in the case of a work which immediately led to a crisis in the opposition between sacred and profane, The Ecstasy of St. Teresa sculpted by Bernini in the middle of the 17th century.

Quando si parla di arte, l'uso del qualificativo 'sacra' è abitualmente motivato da un insieme di considerazioni piuttosto immediate, che riguardano il soggetto della rappresentazione, l'intenzione dell'artista e i canoni fissati dal contesto socio-culturale. Questo genere di determinazioni si comprende immediatamente e non pone particolari problemi, né nel linguaggio corrente né nel lessico della storia e della critica d'arte. Tanto più che, per gran parte della propria storia, l'arte si è sviluppata principalmente come mezzo d'incarnazione dei sentimenti e delle idee religiose.

Quando però consideriamo un'opera d'arte in quanto oggetto estetico, ha ancora senso parlare di arte 'sacra'? Lo studioso di estetica opererà per una risposta negativa, mentre chi si occupa di scienze religiose cercherà probabilmente di salvaguardare la legittimità di un aggettivo dal passato tanto illustre. Al di là delle differenze dei punti di vista, la questione merita attenzione. Posta in altri termini, essa consiste nel chiedersi quali sono, se esistono, le condizioni esteticamente attendibili che ci inducono a considerare 'sacra' l'arte di cui certi oggetti sono l'espressione. La questione chiama in causa contemporaneamente la nostra percezione del fatto artistico e la nostra relazione attuale con le forme della religiosità iscritte nella nostra storia. Inoltre essa ci rimanda alle sorgenti della nostra tradizione di pensiero sull'arte.

Per delimitare un po' il campo di un'indagine così complessa, faremo riferimento in maniera più specifica alle arti visive, anche se il discorso non le riguarda in maniera esclusiva. Questo ci dovrebbe consentire di

proporre alcune considerazioni inedite riguardo al profilo estetico delle opere d'arte comunemente detta 'sacra', alla loro presenza pregnante, sullo sfondo del dibattito sempre vivo sulla natura dell'arte e sulla rilevanza dei suoi oggetti. In un secondo tempo, verificheremo la fondatezza di tali considerazioni nel caso di un'opera d'arte specifica e universalmente nota, *L'estasi di S. Teresa d'Avila* di G.L. Bernini.

La nostra proposta, occorre subito precisarlo, si fonda sulla convinzione che, nonostante il pessimismo postmoderno sulla possibilità di definire l'arte e di stabilire dei criteri di gusto, la nozione di un'esperienza estetica dell'opera d'arte conservi ancora un senso e questo, in qualunque modo lo si voglia intendere, sia indissociabile da una dimensione etica, di valore, nel senso più ampio del termine. Potremmo dire così: il momento in cui un'opera d'arte ci tocca e ci provoca rappresenta uno degli spazi privilegiati dell'esperienza in cui si comunica a noi una coscienza dell'unità sensata della vita umana, nonostante e attraverso tutte le frammentazioni che possiamo sperimentare. Sul piano della riflessione, una tale coscienza sembra incoraggiare lo sviluppo di una teoria del sentire connessa a un'etica della percezione, senza che questo implichi l'istituzione di 'canoni' artistici, ma al contrario assumendo la dissonanza e l'irriconciliazione che si manifestano nell'arte.

1. *L'opera, il contesto e il valore*

La riflessione estetica, intesa come valutazione dei fenomeni artistici, ha condotto a una considerazione critica del concetto di opera d'arte. Tale concetto rinvia a una pratica di apprezzamento articolata e complessa, fondata su presupposti estranei, in buona misura, all'arte stessa. L'estetica contemporanea denuncia, in particolare, l'intenzione comune a tutta la tradizione filosofica occidentale, da Platone a Hegel, e fino a Heidegger, di ricondurre l'arte alla propria visione delle cose, partendo da un'idea filosofica della 'verità dell'arte' che ha spesso prodotto una classificazione delle arti all'interno di un determinato sistema di pensiero. Il fatto di contestare una tale determinazione filosofica dello spazio dell'arte ha favorito un vasto processo di normalizzazione delle produzioni artistiche, divenute ai nostri occhi degli oggetti sociali gestiti da istituzioni culturali quali i musei o la critica. A questa sorta di disincanto viene ad aggiungersi la considerazione della riproducibilità tecnica, che stravolge la nostra percezione delle opere del passato, con il risultato che i concetti classici della teoria estetica (il genio creatore, l'originalità, la trascendenza, il valore di eternità dell'opera) sono rifiutati in blocco, come vettori di un'artificialità ideologica che impedisce una fruizione personale e appropriata.

In una prospettiva fenomenologica appare chiaramente l'impossibilità di comprendere la natura dell'oggetto estetico al di fuori dell'esperienza che se ne fa e dell'attenzione che gli si presta. L'attenzione fonda e precede

il giudizio estetico, in modo tale che, senza l'omaggio di una percezione 'adeguata', l'opera d'arte resta un oggetto ordinario e non conquista lo statuto di oggetto estetico. La stessa cosa vale naturalmente per le opere d'arte (detta) sacra. Possiamo dire, in questo caso, che una percezione inadeguata relega il carattere sacro esclusivamente agli elementi esterni dell'opera – aspetti che sono legati al contesto socio-culturale e non hanno, in sé, alcun rapporto con il suo valore estetico né con la pratica di fruizione?

Ma prima ancora, esiste un tipo di fruizione adeguato, poniamo, a una pala d'altare del XVI secolo? E quale? Quello che fu praticato un tempo dalla folla in preghiera, con la corona del rosario tra le dita in una cattedrale barocca, o quello dei turisti che affollano oggi i musei? Lo spostamento intercorso – dall'altare alla sala museale – manifesta una più ampia mutazione delle condizioni di fruizione che regolano il comportamento di alcuni gruppi, con lo sviluppo di determinate pratiche e la messa a punto di codici linguistici corrispondenti. La fruizione dell'opera, e l'esperienza estetica che in essa si origina, sono profondamente segnate dalle condizioni culturali e politiche che sostengono l'accordo delle sensibilità di una data epoca.

Non è evidentemente possibile fare astrazione della realtà contestuale che caratterizza l'apprezzamento dell'opera, proprio come non è possibile uscire da se stessi per acquisire uno sguardo più distanziato. Questo significa che la famosa pala d'altare era arte sacra per un pubblico d'altri tempi ma non lo è più per noi, che ci imbattiamo in essa in qualche museo? Certo che no, nella misura in cui crediamo che gli enunciati di valutazione estetica dipendano anche dalle caratteristiche dell'oggetto e conservino dei 'valori di verità' che non sono totalmente sottomessi alle condizioni della fruizione.

Per trarsi d'impaccio, ci si potrebbe accontentare di parlare, più modestamente, di opere d'arte a soggetto religioso, e non di arte sacra. Già Titus Burckhardt aveva proposto questa distinzione, che a suo modo di vedere doveva favorire la determinazione della 'forma' o 'essenza' dell'arte sacra. Facendo leva su una metafisica ben strutturata, Burckhardt riconosceva l'esistenza di opere d'arte 'essenzialmente' profane a soggetto sacro, ma negava con decisione, all'opposto, la possibilità di opere d'arte sacra in una forma profana.¹

L'ossessione per la forma da cui partiva la riflessione di Burckhardt è di certo molto distante dalla sensibilità contemporanea, che al contrario sembra più preparata a riconoscere la diversità degli oggetti culturali e la pluralità delle esperienze estetiche. La nostra prospettiva è dunque completamente diversa, anche se l'interpretazione dell'arte sacra come arte a soggetto religioso conserva il suo significato immediato. Dobbiamo dunque accontentarcene? Essa è certamente utile per evitare ogni confu-

¹ Cfr. T. BURCKHARDT, *Principi e metodi dell'arte sacra* (1958), trad. it., Roma 2004.

sione, ma non risolve il problema, semplicemente lo elude. Limitarsi a parlare di arte a soggetto religioso significa rinunciare a misurarsi con il livello dell'esperienza estetica, adottando una classificazione estrinseca e di immediata determinazione. Ciò a cui si riconosce in questo modo un valore religioso, il 'soggetto dell'opera', è esattamente ciò che rimanda oltre l'opera stessa, grazie a una rete di rapporti di significazione determinati storicamente dall'appartenenza a un linguaggio e a un ordine simbolico. Siamo dunque d'accapo.

Il fatto è che il regime classico della rappresentazione pone in essere un rigido faccia a faccia tra l'opera e chi osserva, che funziona secondo il modello della finestra sul mondo naturale, aperta allo sguardo sovrano del fruitore e della fruitrice. Ora, è proprio questa configurazione a escludere in partenza la possibilità che l'opera abbia in sé un qualche valore di sacralità. Essa definisce infatti il ruolo dell'opera come tramite, come varco, come rinvio. Incontriamo qui tutta l'insistenza della tradizione cristiana, soprattutto occidentale, sul valore pedagogico e ancillare dell'immagine, immagine che è sempre pertinente al verbo e ad esso rende testimonianza. Tanto più vuol essere sacra, dunque, tanto meno l'opera deve trattenerne gli sguardi, ma invece indirizzarli altrove, elevarli, sublimarli perfino. Sacro è ciò di cui l'opera 'parla', e che si trova al termine del suo discorso. L'arte non 'conosce' ciò che è sacro, ma ne offre un'illustrazione. Il sacro è la trasparenza della figura, che lo sguardo attraversa senza divergere dalla sua traiettoria verso l'assoluto.

Oggi lo scenario è profondamente mutato. Sospettose nei confronti del retaggio appena descritto, le opere degli artisti si ribellano con decisione e perfino con violenza all'idea di 'avere qualcosa da dire'. La ribellione perdura, con dolorosa coerenza, fino a che l'opera d'arte non rappresenta più nulla, è solo auto-rappresentativa e pretende di affermare in questo modo la propria autenticità. Barnett Newman scrive programmaticamente nel 1948:

«Noi riaffermiamo il desiderio naturale dell'uomo di essere esaltato, di essere coinvolto in una relazione di assolute emozioni. Noi non sentiamo il bisogno di sostegni obsoleti e di leggende antiquate e fuori moda. Stiamo creando immagini la cui realtà è autoevidente e immune da sostegni e grucce evocanti associazioni con immagini sorpassate, sublimi e belle. Stiamo liberando noi stessi dagli impedimenti della memoria, da associazioni, nostalgia, leggenda, mito, o quello che volete ... Invece di erigere *cattedrali* su Cristo, l'uomo o la vita, stiamo costruendole su noi stessi, sui nostri sentimenti. L'immagine che produciamo è quella autoevidente della rivelazione, reale e concreta, che può essere intesa da chiunque guarderà ad essa senza gli occhiali nostalgici della storia».²

² B. NEWMAN, *The Sublime is Now* (1948), citato in J. DE SANNA, *Forma. L'idea degli artisti 1943-1997*, Ancona - Milano 1999, p. 38. Si potrebbero citare molti interventi di artisti della generazione di Newman che vanno nella medesima direzione di quanto qui affermato. Le parole del pittore statunitense sono però particolarmente significative in quanto le sue opere non eludono, ma anzi chiamano in causa espressamente il livello contemplativo e spirituale, a partire non da elementi preesistenti ma dal carattere di evento di ciò che viene dipinto, come forma totale, come dilatazione di una superficie di colore puro e dalla sua forza simbolica.

Sinteticamente, si può dire che l'opera d'arte non è più da intendersi come rimando figurale a una struttura assiologia estrinseca, ma come dotata in se stessa di valore.

Anche in una situazione di questo genere, è innegabile che l'elemento spirituale conservi un posto di rilievo nella produzione artistica. Un posto, però, più difficile da identificare. L'assoluto di cui l'arte ancora testimonia è disseminato in tracce controverse e caotiche, dalle quali non è possibile ricavare una figura distinta e che invitano il fruitore e la fruitrice a mutare la propria postura e la propria sensibilità, a rivedere i loro personali canoni del bello e del sacro.

In termini del tutto generali, due sembrano essere i sentieri tipicamente moderni seguendo i quali l'arte si può imbattere nella spiritualità. Il primo sentiero ripiega verso l'interno dell'individuo, verso il riverbero intimo della percezione in cui le forme si affievoliscono fino a scomparire (Kandinski, Rothko). Il secondo sentiero propone invece un'espansione massima del vedibile e del visto che produce per contrasto una messa al bando del suo contenuto epifanico (Warhol), o che approda a un astratto paradossalmente verosimile ma autonomo rispetto al reale (Burri, Fontana). Queste nuove configurazioni dell'arte non rinviando ad alcuno sfondo sacrale ma assumono in sé, spesso con dolore o sgomento, la dimensione spirituale. Proprio per questo esse possono suscitare esperienze estetiche che interrogano sia gli studiosi dell'arte che quelli delle scienze religiose.

Ma torniamo alla questione di partenza, cioè alla sensatezza della definizione di arte 'sacra'. Alla luce degli itinerari artistici moderni e postmoderni, potremmo giungere a una conclusione concordante e relativista: ciascuno ha il diritto di vedere l'impronta del sacro dove gli pare, purché non pretenda di attribuirgli all'intenzionalità di un'opera o di un artista. A ben vedere, questa conclusione sembrerebbe un corollario della tesi più generale, secondo cui qualsiasi cosa può essere un'opera d'arte, e dunque nulla lo è. Inutile insistere su questa pista, segnata da un relativismo ontologico infruttuoso per la riflessione. Se ogni teoria normativa dell'arte rappresenta un rischio, la pura e semplice rinuncia al dato normativo accorda un potere indefinito alla spontaneità soggettiva (di chi produce opere, di chi ne fruisce e di chi ne fa la critica), indebolendo il profilo comunicativo dell'arte. Meglio correre il rischio, dunque.

2. *Rappresentazione ed espressione nell'esserci dell'opera d'arte*

L'arte moderna ha avuto le sue buone ragioni per mettersi al riparo dal pensiero, per fuggire dalla rappresentazione, dalla referenza riproduttiva, insomma per celebrare la sparizione del proprio oggetto. Ma questa celebrazione deve essere presa per quello che è: una lacerazione, un grido. Il fondo drammatico di questa deriva dell'arte non può essere nascosto, neppure dalle sue ritualizzazioni disinvolve (e assai redditizie). Si tratta pur

sempre di una *via negationis*, ossessionata da ciò che sa di aver perduto anche quando finge di compiacersene. Come certi atei astiosi e dolenti che non hanno ancora finito di fare i conti con Dio e gli rimproverano in fondo la sua invidia, l'arte sa bene che la fuga dal figurativo è la sua conquista ma anche la sua perdizione.

In questo senso, un ritorno prudente verso un'estetica della rappresentazione sembra auspicabile da parte di chi non voglia esimersi dal proporre comunque alcune coordinate valoriali atte a legittimare un giudizio di piacere estetico. È la direzione seguita da tanti sostenitori dell'estetica fenomenologica, ma anche – e la cosa merita di essere segnalata – dell'estetica analitica anglo-americana. Richard Wollheim, per esempio, non esprime dubbi sul fatto che sia la cultura a determinare ciò che si considera rappresentazione e il modo in cui si rappresenta. Ma questo non rende del tutto ragione, secondo lui, delle proprietà rappresentative dell'opera d'arte. Nell'opera, la rappresentazione non è un mero simbolo che sta al posto di qualcosa. È il correlato materiale di un'esperienza percettiva specifica, di un 'vedere rappresentativo' che si distingue sia dal semplice vedere, sia dall'immaginare a partire dalla propria visione. Parlando della pittura, Wollheim descrive l'esperienza percettiva del 'vedere in' (*seeing-in*) come costitutivamente duplice: davanti a un dipinto, chi osserva presta attenzione contemporaneamente e inscindibilmente sia al quadro in quanto superficie pitturata sia al contenuto rappresentazionale dell'immagine. Il *seeing-in* è un'esperienza fenomenologica che si dà immediatamente nella percezione. Essa precede la rappresentazione, la quale invece giunge dal momento in cui si impone, sulle capacità innata del *seeing-in*, uno standard culturalmente determinato.³

L'opera d'arte possiede inoltre qualità espressive, nel senso che il 'vedere rappresentativo' coglie sempre, in essa, il riflesso di un'emozione umana, la quale rientra nel circolo ermeneutico diventando guida percettiva per la fruizione stessa. L'opera può esprimere più o meno chiaramente quel determinato stato d'animo nel quale è stata prodotta, oppure corrispondere a uno stato d'animo nel quale ci troviamo al momento della fruizione.⁴ In un caso come nell'altro, il riferimento a nozioni esterne quali la tradizione culturale, la storia dell'arte o la conoscenza del repertorio dell'artista non rende del tutto ragione dell'espressività dell'opera. Il fatto che un oggetto 'esprima' qualcosa possiede una rilevanza del tutto singolare, e deve essere interpretato in modo pertinente.⁵

³ Cfr. R. WOLLHEIM, *Painting as an Art*, Princeton (NJ) 1988.

⁴ Cfr. R. WOLLHEIM, *Introduzione all'estetica*, trad. it., Milano 1974, pp. 42-45.

⁵ Più precisamente, secondo Wollheim, l'espressività avrebbe a che fare con una componente semantica dell'opera d'arte: se questa esprime qualcosa è perché è dotata di un significato. Le proprietà semantiche del linguaggio sarebbero così l'analogo delle proprietà espressive delle arti visive. La corrispondenza è evidente nel caso della poesia: una persona che ascolta una poesia senza conoscere la lingua nella quale è declamata è più o meno libera di associare ai suoni che sente ciò che essi richiamano solo per lui. La persona che invece conosce la lingua, comprende 'necessariamente' ciò che gli viene comunicato, nel senso che non può separare la ricezione dei suoni dalla comprensione delle parole. Si dirà dunque che la seconda persona, ascoltando, sostituisce una semplice

Si può affermare dunque che l'opera d'arte, in quanto oggetto estetico, rappresenta ed esprime al tempo stesso qualcosa. Espressione e rappresentazione: questo doppio movimento, fondato sulle modalità della percezione prima che sulle teorie dell'arte, appartiene strutturalmente all'opera d'arte e giustifica la ricchezza e la complessità dell'esperienza estetica.

Per il fruitore e la fruitrice, questo significa che la rappresentazione non può ridursi a un avvenimento circoscritto all'interiorità della coscienza, «come uno spettacolo privato», secondo le parole di Mikel Dufrenne.⁶ L'opera non è in noi; siamo noi ad essere presenti di fronte ad essa. La rappresentazione non deve essere una costruzione del soggetto che fa da schermo alla presenza dell'opera, altrimenti diventa impossibile parlare di esperienza estetica nel senso che qui ci interessa. E tuttavia l'esperienza estetica include sempre un momento di riconoscimento che richiama l'antico concetto di *mimesis* – tanto vituperato, ma in fondo così difficile da definire.⁷ Non che l'opera abbia la propria verità nella verosomiglianza: essa non rinvia a qualcosa al di fuori di essa la cui evocazione produrrebbe l'esperienza estetica. Ma, perfino quando apprezziamo un'opera d'arte astratta, una dinamica di riconoscimento è inerente al sentimento estetico che proviamo, se non altro sotto forma di un rigetto di qualunque senso compiuto e come stimolo per l'immaginazione.⁸ Certamente, nell'arte moderna, ciò che chiede riconoscimento non rinvia più all'ordine delle narrazioni significative ma piuttosto ai gesti sparsi e frammentati dell'esistente. Nondimeno il valore estetico di un'opera si sottrae a un convenzionalismo integrale e conserva qualcosa di oggettivo, proprio per le sue qualità espressive e rappresentative. Questo ci consente di riconoscere che il valore specificamente estetico dell'opera si rivela sempre all'intersezione della dimensione oggettuale e della costruzione intenzionale, in un territorio di osmosi tra l'oggettivo e il soggettivo.

Se ora torniamo alla questione di partenza, è facile constatare che l'opera d'arte considerata come oggetto estetico non lascia spazio all'evocazione di un orizzonte sacro al di fuori di se stessa. Un tale orizzonte

associazione con una vera e propria comprensione. Poco importa qui che tale comprensione sia più o meno corretta: essa è comunque in relazione al significato che le parole veicolano nel linguaggio condiviso. Il caso descritto si ripresenta similmente nelle arti visive e nella loro fruizione. Solo che in quest'ambito il fruitore e la fruitrice non possiedono un linguaggio specifico che funzioni come un codice, una chiave per decifrare l'opera (un codice simile non esiste); possiedono eventualmente una sorta di conoscenza implicita e una sensibilità educata che vengono loro dall'amore per l'arte. Cfr. R. WOLLHEIM, *Introduzione all'estetica*, in particolare pp. 58-61.

⁶ M. DUFRENNE, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, II, Paris 1953, p. 423. Nello stesso testo si legge anche: «è l'opera che esprime, ma l'opera è anzitutto ciò che essa rappresenta. Per questo l'unità dell'espressione dipende anche dagli oggetti rappresentati ...»; *ibidem*, I, p. 244.

⁷ Si veda per questo la meticolosa ricerca di H. KOLLER, *Die Mimesis in der Antike*, Bern 1954 e l'originale applicazione che ne fa H.G. GADAMER nel saggio *Kunst und Nachahmung* (1967), trad. it. *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, Genova 1986, pp. 88-100.

⁸ Secondo Kendall Walton anche un quadro astratto è rappresentazione in quanto è in grado di offrire dei supporti all'attività immaginativa. Questo perché l'immaginare informa la stessa esperienza visiva di un'immagine. Cfr. K. WALTON, *Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts*, Cambridge (MA) - London 1990.

ha rappresentato per lungo tempo come una sorta di velo che ha impedito la percezione dell'oggetto estetico in quanto tale. L'opera d'arte percepita come oggetto estetico non è né simbolo né evocazione, ma piuttosto una connessione di rappresentazioni che suscita un sentimento di piacere estetico per il fatto stesso della sua manifestazione sensibile. La secolarizzazione ha fatto il suo corso e noi possiamo ammirare le antiche icone bizantine o il polittico dell'Agnello mistico di Van Eyck senza necessariamente aderire alla fede che li ha fatti esistere, così come guardiamo certi ritratti di Botticelli o di Memling senza evocarne il modello – di cui spesso l'identità ci è sconosciuta, e tuttavia una tale ignoranza non è d'intralcio al nostro apprezzamento. Un tale difetto di evocazione, punto d'approdo della nostra storia culturale, è esattamente ciò che rende possibile l'apprezzamento estetico dell'opera dispensandola dalla necessità assoluta di riprodurre e significare. Dufrenne insiste molto su questo punto:

«Mentre la percezione ordinaria cerca il senso al di là di ciò che è dato, l'oggetto estetico comunica il senso soltanto a condizione che, invece di attraversare ciò che è dato, la percezione si fermi su di lui; non tollera che essa si distacchi».⁹

La sacralità dell'arte, se esiste, laddove esiste, consiste precisamente in questo rovesciamento della percezione ordinaria che conduce la nostra attenzione sull'esser-ci autentico dell'oggetto, sulla sua presenza in cui il significato è immanente al significante e per questo risveglia in noi una partecipazione affettiva.

L'analisi fin qui condotta ha fatto emergere, come ci si attendeva, la non ammissibilità del determinativo di arte 'sacra' nel contesto di una riflessione estetica. Ha però messo paradossalmente in evidenza il carattere quasi sacrale (o pseudo-sacrale) dell'opera d'arte in quanto oggetto estetico, offerto al nostro sguardo più laico e attento al suo puro manifestarsi, in una presenza che non si lascia ridurre ai condizionamenti culturali o ideologici. Questo guadagno teorico della riflessione estetica, che la moderna pratica artistica ha dapprima provocato e poi sostenuto, consente di tornare retroattivamente sui manufatti della storia dell'arte e interrogarsi nuovamente sull'esperienza estetica che in essi si offre.

3. *Un'esperienza estetica: «L'estasi di santa Teresa» di G.L. Bernini*

La riflessione teorica finora svolta si presta a un approfondimento nel confronto con un'opera d'arte specifica, il gruppo scultoreo *L'estasi di santa Teresa d'Avila* (1647-1652) di Gian Lorenzo Bernini (fig. 1). Due punti in particolare saranno trattati. Il primo è l'osservazione che la presenza dell'opera richiede l'attenzione del fruitore e della fruitrice e che, attraverso un processo di identificazione e immersione, tale presenza permette

⁹ M. DUFRENNE, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, I, p. 171.



Fig. 1. Gian Lorenzo BERNINI, *L'estasi di santa Teresa d'Avila* (1647-1652); Roma, chiesa di Santa Maria della Vittoria, cappella del transetto.

un'esperienza del valore dell'opera senza riferimento a significati esterni ad essa. Il secondo punto riguarda l'eventualità e l'utilità di distinguere tra arte 'sacra', arte a soggetto religioso e arte 'profana'. Si vedrà come il capolavoro del Bernini trascenda queste categorie, e nel trascenderle apra una nuova prospettiva su ciò che può – o deve – caratterizzare un'esperienza estetica-spirituale.

In che modo la scultura di Bernini richiede questa osservazione attenta, concentrata sull'opera e non fuori di essa, e in che modo l'artista favorisce il coinvolgimento spettatoriale nell'estasi di Teresa d'Avila? L'opera, realizzata in marmo e bronzo dorato, si trova in una cappella del transetto della chiesa di Santa Maria della Vittoria a Roma, al posto della pala d'altare. Bernini però non si limita a collocare la scultura nello spazio conveniente della cappella; egli crea un'opera d'arte 'totale' in cui l'architettura, la scultura, la commemorazione della famiglia del committente (il cardinale Federico Cornaro) e varie tematiche religiose vengono unificate e guadagnano il loro significato proprio dal rapporto tra esse e con il pubblico.¹⁰ In questo modo l'estasi di Teresa, più che mostrata, viene messa in scena, invitando coloro che si avvicinano alla cappella a partecipare a questo spettacolo.

Bernini aveva acquisito una certa esperienza in campo teatrale, ricoprendo attivamente diversi ruoli, e mette a frutto le sue competenze nella concezione della cappella Cornaro: Teresa è rappresentata in estasi, quasi distesa su una nuvola posta sopra l'altare, con un angelo davanti a lei che si prepara a trasverberare il suo corpo con una lancia, mentre sulle pareti a destra e a sinistra dell'altare sono ricavate due aperture ad arco con le figure a mezzobusto di otto uomini della famiglia Cornaro, quattro per parte, intenti a dibattere e/o riflettere attorno a tematiche a noi sconosciute (fig. 2). Essi sono ritratti come se si affacciassero da un palco in teatro e in questo modo, anche se non sembrano occuparsi troppo di quello che accade a Teresa (solo uno degli otto guarda nella direzione dell'altare, mentre gli altri adocchiano un libro o parlano tra di loro¹¹), Bernini tematizza l'aspetto teatrale e spettacolare della sua opera e il processo della sua fruizione, come anche, attraverso il diverso orientamento degli sguardi dei personaggi, le relazioni spaziali all'interno della cappella.¹²

¹⁰ Cfr. I. LAVIN, *Bernini e l'unità delle arti visive*, trad. it., Roma 1980, p. 157.

¹¹ Secondo Tom Hayes questo distacco sarebbe un segno del fatto che, essendo maschi, essi non possono identificarsi con la *jouissance* di Teresa senza pericolo di perdere la loro posizione di potere, cioè senza perdere il fallo. Cfr. T. HAYES, *A Jouissance Beyond the Phallus: Juno, Saint Teresa, Bernini, Lacan*, in «American Imago», 56 (1999), 4, pp. 331–355, qui p. 352. Anche se si potrebbe discutere il riferimento al fallo, il rilievo di Hayes permette di interpretare l'atteggiamento di questi uomini come un rapporto 'in negativo' con l'opera d'arte, e, per contrasto, il fatto che un rapporto di fruizione intenso può avere un effetto così profondo da sconvolgere tutte le concezioni e i principi dell'individuo, conducendolo fino a vedere il mondo, e il proprio ruolo nel mondo, in una luce nuova – ciò che appare come una caratteristica possibile di un'esperienza spirituale.

¹² Cfr. I. LAVIN, *Bernini e l'unità delle arti visive*, p. 112; T. Hayes, dal canto suo, afferma che la cappella è concepita come un «theater of divine jouissance». Cfr. T. HAYES, *A Jouissance Beyond the Phallus*, p. 349.

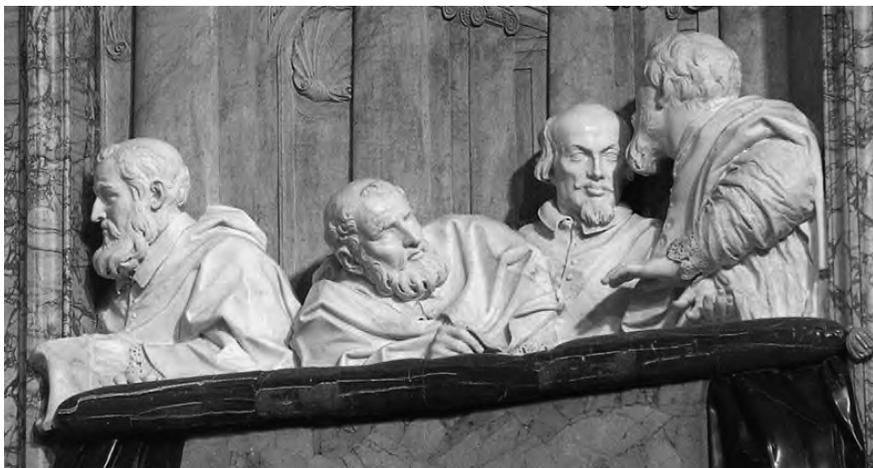


Fig. 2. Gian Lorenzo BERNINI, i mezzibusti di quattro esponenti della famiglia Cornaro; Roma, chiesa di Santa Maria della Vittoria, parete di destra della cappella.

Per questo la sua Teresa non è un'opera isolata e inaccessibile, ma viene messa intenzionalmente in relazione con il pubblico – sia quello marmoreo che quello in carne ed ossa.

Altri aspetti intervengono a favorire l'interazione tra opera e spettatori/spettatrici. Nella concezione del Bernini la cappella rappresentava uno spazio intimo, un po' separato dalla chiesa ma pur sempre in rapporto con il luogo circostante. Bernini apre un oculo sopra la statua di Teresa, in modo da illuminare la cappella e far scendere sulla statua una luce che sembra scorrere lungo i raggi dorati del gruppo bronzeo-marmoreo. In questo modo, come afferma Lavin, si crea nella cappella un'atmosfera «a mezza via fra il nulla e la realtà»,¹³ creando l'impressione che le figure siano come sospese sulle nuvole e bagnandole in una luce simultaneamente vaga, misteriosa e mistica. Oltre a creare un'atmosfera intima nella cappella, quest'uso sfumato della luce richiedeva da parte di fruitori e fruitrici un'osservazione attenta, per distinguere bene i dettagli della scultura e, attraverso l'attenzione necessariamente prolungata, creava un coinvolgimento con la statua e la vicenda rappresentata fino alla possibile identificazione con ciò che la santa aveva provato nella sua visione o estasi, descritta nel testo autobiografico a cui Bernini si era ispirato.¹⁴ Attraverso questo 'sguardo prolungato' con cui si seguono le linee scultoree in un modo quasi tattile, richiesto dalla scarsità di luce ma anche dalla massa di dettagli da

¹³ I. LAVIN, *Bernini e l'unità delle arti visive*, p. 113.

¹⁴ Susanne Warma sostiene che l'esperienza descritta da Teresa nell'autobiografia sia, al contrario di quanto afferma il titolo scelto da Bernini, una visione. Questo in base alla distinzione tra estasi e visione proposta dalla santa stessa. La studiosa ritiene che Bernini abbia volutamente combinato alcuni elementi dell'estasi (come la posizione sdraiata) con altri propri della visione, per rafforzare l'effetto della scultura sul pubblico. Cfr. S. WARMA, *Ecstasy and Vision: Two Concepts Connected with Bernini's Teresa*, in «The Art Bulletin», 66 (1984), 3, pp. 508-511, qui p. 511.

esplorare, si può attuare la percezione «stra-ordinaria» cui si riferisce M. Dufrenne nel testo sopra citato, una percezione che si ferma sull'oggetto d'arte senza staccarsene e gli permette così di comunicare all'individuo il suo senso.¹⁵ Questo tipo di identificazione è resa più difficile oggi, a causa dell'illuminazione artificiale diretta che sottrae alla scultura il suo mistero e rende quasi superfluo lo sguardo lungo e attento che, in passato, consentiva di immergersi nell'aura dell'opera.¹⁶ Anche se una percezione estetica dell'opera non diventa impossibile ai nostri giorni, come dimostrano le reazioni emotive sempre forti che la statua suscita – ne accenneremo in seguito –, le condizioni esteriori dell'apprezzamento possono alterare profondamente i parametri dell'esperienza estetica, non solo nel caso, precedentemente ipotizzato, del trasferimento di un'opera in un museo, ma anche in seguito a modificazioni in apparenza meno drastiche, com'è l'utilizzo della luce elettrica nella cappella Cornaro.

Se passiamo dalla concezione generale della cappella e del gruppo scultoreo agli aspetti più specifici, troviamo altri elementi che dimostrano fino a che punto Bernini avesse pensato la fruizione dell'opera come un'immersione in essa,¹⁷ e come la sua intenzione risulti efficace. Un primo elemento è quello dinamico, effetto della composizione di linee diagonali e verticali che vivacizzano la scultura (mentre mancano del tutto le linee orizzontali e con esse il senso di stabilità) e della sospensione del gruppo in un equilibrio precario, con la massa voluminosa delle vesti di Teresa sorprendentemente bilanciata dalla mano esile dell'angelo che tiene la lancia. Questi aspetti compositivi fanno sì che le figure appaiano come sollevate sulle nuvole e apparentemente prive di un appoggio. C'è inoltre una forte tensione che attraversa il corpo di Teresa, come uno spasmo che la solleva,¹⁸ in corrispondenza al tocco sottile dell'angelo sulle sue vesti. Così la santa si trova in una tensione dinamica tra la gravità del suo corpo che la trascina in basso, e il tocco divino che, con gesto familiare, la trattiene e quasi la solleva verso l'alto. Come sottolinea Lavin: «È il gesto del cherubino che innalza la trasverberazione dal piano fisico a quello metafisico».¹⁹

Il senso di movimento viene sottolineato anche dal drappeggio delle vesti. Mentre quelle dell'angelo accompagnano con realismo il movimento all'indietro del braccio, che si accinge a ripetere la trasverberazione del corpo di Teresa, le vesti della veggente non hanno nessun legame con il suo corpo,²⁰ sembrano mosse dalle sue emozioni, o da un soffio divino.

¹⁵ Cfr. anche le osservazioni di David Freedberg sull'intenzionalità della fruizione, che stabilisce un rapporto immediato tra individuo e opera e può condurre a un tipo di intimità in cui si acuisce la relazione tra il vedere e il desiderio (D. FREEDBERG, *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico*, trad. it., Torino 1993, pp. 487 e 499-501).

¹⁶ «Aura è ciò che libera la reazione delle esigenze della convenzione»; *ibidem*, p. 631.

¹⁷ Cfr. T. HAYES, *A Jouissance Beyond the Phallus*, p. 340.

¹⁸ Cfr. S. WARMA, *Ecstasy and Vision*, p. 511.

¹⁹ I. LAVIN, *Bernini e l'unità delle arti visive*, p. 121.

²⁰ Hayes osserva che, nonostante l'abbigliamento pesante e voluminoso, il corpo di Teresa è fatto per essere guardato, e il suo nascondimento stimola maggiormente la nostra curiosità e motiva il

Esse avvolgono il suo corpo come un fuoco,²¹ enfatizzando il divampare delle sue emozioni e dell'esperienza mistica, che Teresa descrive precisamente come l'esperienza di essere infiammata:

«In questa visione piacque al Signore che lo [l'angelo] vedessi così: non era grande, ma piccolo e molto bello ... Gli vedevo nelle mani un lungo dardo d'oro, che sulla punta di ferro mi sembrava avesse un po' di fuoco. Pareva che me lo configgesse a più riprese nel cuore, così profondamente che mi giungeva fino alle viscere, e quando lo estraeva sembrava portarselo via, lasciandomi tutta infiammata di grande amore di Dio».²²

La composizione dell'opera e il drappeggio restituiscono un senso dinamico che potrebbe essere quello di una scena teatrale (il movimento dell'angelo colto tra una prima e una seconda trasverberazione, quello di Teresa tra il cadere all'indietro e l'essere sollevata), con due figure che, nonostante la loro consistenza marmorea, sembrano animate e pronte a muoversi davvero. La dinamica teatrale e l'animazione dell'opera permettono al fruitore e alla fruitrice di seguire ciò che accade nella rappresentazione e di entrare nel processo della vicenda prendendovi parte: «La novità fu nella concezione berniniana del processo di salvezza non in termini simbolici ma come una sorta di *happening* esistenziale, che avviene qui e adesso», realizzandosi attraverso l'esperienza di Teresa e quella di chi osserva.²³ Anche se la parola 'salvezza' può non avere molto peso per certi fruitori e fruitrici che pure vedono la statua e ne sono commossi – e forse questo è già un segno di salvezza –, l'osservazione di Lavin riguardo l'aspetto drammatico e teatrale della composizione e i suoi effetti ci sembra corretta e importante, per comprendere a quali condizioni l'esperienza estetica lascia all'opera la sua autonomia, senza privarla di significato per chi ne fruisce.

L'altro aspetto dell'opera atto a coinvolgere spettatori e spettatrici è stato sottolineato molto spesso dalla letteratura critica e non solo, ed è probabilmente quello che la rende così accessibile anche oggi. Si tratta dell'emozionalità del volto di Teresa (fig. 3). Esistono ormai numerosi studi cognitivi che mostrano l'effetto delle emozioni espresse sul volto di un personaggio rappresentato.²⁴ È proprio questa espressività a permettere l'identificazione con il personaggio e, di più, con le sue emozioni. Il caso

nostro sguardo (T. HAYES, *A Jouissance Beyond the Phallus*, p. 338). Secondo Mario Perniola le vesti di Teresa non nascondono il corpo, ma, al contrario, diventano il suo corpo (M. PERNIOLA, *Transiti: Filosofia e perversione*, Roma 1998, p. 90).

²¹ Cfr. I. LAVIN, *Bernini e l'unità delle arti visive*, pp. 121-122.

²² TERESA D'AVILA, *Libro della vita*, 29,13, in TERESA D'AVILA, *Opere complete*, trad. it., Milano 1998, p. 329.

²³ I. LAVIN, *Bernini e l'unità delle arti visive*, pp. 151-152.

²⁴ Si veda in proposito, con riferimento specifico al cinema e alla sua capacità di enfatizzare maggiormente il volto e le emozioni con l'uso del primo piano, C. PLANTINGA, *The Scene of Empathy and the Human Face on Film*, in C. PLANTINGA - G.M. SMITH (edd), *Passionate Views, Film, Cognition, and Emotion*, Baltimore (MD) 1999, pp. 239-255.



Fig. 3. Gian Lorenzo BERNINI, *L'estasi di santa Teresa d'Avila*, particolare del volto.

di Teresa è lampante. Come dimostra Lavin confrontando la scultura di cui ci occupiamo con altre rappresentazioni dell'estasi di Teresa, Bernini è stato il primo a rappresentare Teresa mettendo in evidenza emozioni così forti.²⁵ Questo modo di rappresentarla rende la santa non solo una persona quasi vivente, molto umana e ben individualizzata, ma permette anche il coinvolgimento del pubblico con ciò che lei sperimenta.

Abbiamo parlato prima del momento di riconoscimento inerente all'esperienza estetica. In proposito possiamo richiamare ancora Wollheim, che si chiede come possa un oggetto puramente materiale, qual è un'opera d'arte, esprimere qualcosa. Come già detto, se è lecito attribuire emozioni umane a un oggetto estetico, è in virtù di una precisa corrispondenza, in quanto esse rispecchiano certi nostri stato d'animo o in quanto ne sono causate.²⁶ Cosa significa questo nel caso della scultura di Bernini? Quale

²⁵ Cfr. I. LAVIN, *Bernini e l'unità delle arti visive*, p. 123. Notiamo però che si può riscontrare una emozionalità simile – seppur meno accentuata – nel volto di Teresa dipinto da Guido Cagnacci per la pala d'altare *La Madonna con bambino e i santi Andrea Corsini, Teresa d'Avila, Maddalena de' Pazzi* (1640 o forse anche precedente), che si trova in una cappella della Chiesa di San Giovanni Battista a Rimini.

²⁶ «Quando conferiamo un significato espressivo a un oggetto naturale o artificiale, tendiamo a guardarlo come se fosse un corpo: tendiamo cioè a riconoscergli un aspetto particolare che ha una marcata analogia con un aspetto tipico del corpo umano che, in esso, è costantemente congiunto con uno stato interiore»; R. WOLLHEIM, *Introduzione all'estetica*, p. 45. Si muove apparentemente nella stessa direzione anche Maurizio Ferraris, il quale, nella sua recente proposta di una teoria normativa

è lo stato interiore, l'emozione che riconosciamo qui e che ci tocca nelle dimensioni profonde della nostra esistenza? Dato il titolo e il tema – l'estasi mistica di una santa – è difficile pensare di riconoscere tale esperienza come uguale e corrispondente a una nostra esperienza. Fin dall'epoca di Teresa (il Cinquecento), la mistica è stata considerata per lo più come qualcosa di sospetto, di diverso, perfino di contraddittorio rispetto alla razionalità, dunque un'esperienza irrazionale e femminile/femminizzata e, anche per questo, inferiore.²⁷ Oggi si parla talmente poco delle esperienze mistiche, che forse non si è nemmeno in grado di riconoscerle quando si offrono. Perciò è improbabile riconoscere nell'emozione di Teresa l'espressione di un'unione mistica che abbiamo provato anche noi. E tuttavia la posizione supina di Teresa, con la testa indietro, gli occhi socchiusi e le labbra aperte come per un sospiro o gemito, mentre si offre alla trasverberazione dell'angelo o ai raggi della luce (di Dio), ci fa pensare a un piacere di natura decisamente sessuale che abbiamo provato (con probabilità certo maggiore rispetto a un'esperienza mistica) o che abbiamo visto espresso nelle metafore visive della pubblicità o anche della pornografia. Il meno che possiamo dire è che sembra un'esperienza così intensa e piacevole che vorremmo provarla anche noi, e il nostro desiderio diventa uno stimolo in più per l'immersione nell'opera. Riconoscendo l'emozione profonda di Teresa, possiamo identificarci con essa, e, attraverso questa identificazione, entriamo a far parte dell'opera d'arte, non solo come fruitori/fruitori, ma come chi attiva una partecipazione personale e reale che trascende la distinzione tra rappresentazione e presenza.

Il secondo punto che vorremmo approfondire, attraverso il capolavoro di Bernini e la storia delle sue fruizioni, riguarda ciò che caratterizza precisamente l'arte 'sacra', non nel senso tradizionale, cioè come rappresentazione di contenuti religiosi, ma nel nostro senso di un'opera che suscita un'esperienza profonda e significativa a motivo della sua presenza. Osserviamo a questo proposito come la Teresa scolpita da Bernini sia stata interpretata in modi spesso contraddittori: come santa e come prostituta, come opera sacra e volgare. La ricerca di David Freedberg sulle reazioni emozionali nei confronti di un'opera d'arte mostra che, normalmente, una reazione sensuale (o, in modo meno eufemistico, sessuale) sembra escludere la possibilità di un'esperienza religiosa, sebbene, in verità, una reazione di eccitamento sessuale non sia rara nei confronti di oggetti d'arte 'sacra', come dimostrano vari atti di censura o di distruzione di immagini.²⁸

dell'arte, considera l'opera d'arte come una quasi-persona in grado di suscitare sentimenti: «le opere – afferma – sono cose che fingono di essere persone»; M. FERRARIS, *La fidanzata automatica*, Milano 2007, p. 193. Si noti tuttavia la diversità di accento: per Ferraris la finzionalità è tutta dalla parte dell'opera, è, diciamo, il trucco da lei escogitato, mentre per Wollheim ciò che è decisivo è una capacità di corrispondenza emotiva da parte di chi osserva.

²⁷ Per un'analisi della mistica come il represso/l'altro della razionalità e il suo valore positivo per una ridefinizione della razionalità nel periodo postmoderno: cfr. G. JANTZEN, *Power, Gender and Ecstasy: Mysticism in Post/Modernity*, in «Literature & Theology», 11 (1997), 4, pp. 385-402.

²⁸ Cfr. D. FREEDBERG, *Il potere delle immagini*, p. 540.

Questo desiderio di separare nettamente sessualità e religiosità è evidente anche nelle reazioni all'estasi teresiana del Bernini. Fin dall'inizio, i fruitori (per diversi secoli solo le reazioni maschili ci sono pervenute) hanno provato di fronte alla scultura una sollecitazione della sensualità che essi stessi percepivano come una contraddizione, e perfino una blasfemia, rispetto al contenuto sacro della rappresentazione. Un contemporaneo scrive, per esempio, che Bernini «tirò poi quella Vergine purissima in terra ... non solo prostrata ... ma prostituita».²⁹ Fascino e repulsione si intrecciano inestricabilmente in questo tipo di reazioni.³⁰ Di questo passo, la rappresentazione dell'esperienza mistica di Teresa ha finito per essere percepita, nonostante la presenza dell'angelo (o si tratta invece di Amore?) e della luce irraggiante di Dio, come una rappresentazione dal significato espressamente sessuale, confermata dall'uso delle stesse metafore nella pornografia, per rappresentare il non-rappresentabile orgasmo femminile³¹ e come prodotto dell'immaginazione maschile dell'abbandono sessuale delle donne agli uomini.³² Siccome però la connessione tra sessualità e religiosità fa paura,³³ la statua viene disapprovata come volgare e profana, come una corruzione dell'integrità della santa e delle sensibilità del pubblico.

La santa Teresa del Bernini non è dunque arte sacra? O è forse un esempio della tipologizzazione introdotta da Burekhardt, quando parla di opere d'arte sacra essenzialmente profane? Come già detto, la semplice distinzione tra arte a soggetto sacro e arte profana non ha significato al livello dell'esperienza estetica. La Teresa scolpita da Bernini, come pure gli scritti stessi della santa di Avila, mettono in crisi (una crisi produttiva) e trascendono l'opposizione binaria tra sacro e profano, tra religiosità e sessualità, mostrando che l'esperienza di Teresa fu di fatto un'esperienza dell'amore di Dio, cioè un'esperienza che possiamo dire erotica in quanto caratterizzata dalla relazionalità, dalla passione (nella sua duplice accezione), dal desiderio di esistere completamente in e per l'altro/a, in e per l'Altro. Ciò che è spirituale non si identifica dunque necessariamente con l'incorporeo, né con l'invisibile. Anzi, in regime cristiano, questa scissione è una deriva da superare assolutamente, affinché possa darsi 'grazia' o

²⁹ Anonimo, citato in I. LAVIN, *Bernini e l'unità delle arti visive*, p. 133.

³⁰ Ciò che inquieta e ha sempre inquietato nell'opera di Bernini è forse proprio il fatto di rendere così acuti e coincidenti due ordini diversi di ambivalenza, che hanno accompagnato la storia cristiana. Uno riguarda l'immagine (sospesa tra l'icona e l'idolo), l'altro riguarda la donna (in bilico tra santa e prostituta). Notiamo che, secondo Régis Debray i due livelli non sarebbero poi così distinti, dal momento che da sempre «l'amore-odio per la donna (strega e ancella, credula e credente, diabolica e divina) viene trasferito sull'idolo» (R. DEBRAY, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Paris 1992, p. 106).

³¹ Si veda ad esempio l'interpretazione di J. Lacan, per il quale Teresa viene rappresentata, ovviamente, in un momento di orgasmo (per una discussione dell'interpretazione di Lacan e la risposta di Luce Irigaray, cfr. G. JANTZEN, *Power, Gender and Ecstasy*, pp. 386-388).

³² Cfr. T. HAYES, *A Jouissance Beyond the Phallus*, p. 338.

³³ Cfr. D. JASPER, *The Erotic and the Mystical in Postmodernity*, in «Theology & Sexuality», 11 (2005), 2, pp. 71-76, qui p. 74.

'salvezza'.³⁴ Ma più in generale, un tale dualismo finisce per invalidare ogni esperienza estetica.

Bernini certamente non è stato il primo a notare la connessione tra l'erotico e l'esperienza di una unione mistica, né a proporla una rappresentazione. Numerosi sono i mistici e le mistiche che, nelle loro descrizioni delle esperienze di unione, utilizzano il linguaggio erotico dell'amor cortese e del Cantico dei Cantici, facendo riferimento alla dimensione fisica dell'esperienza: così Giuliana di Norwich, Mechtild di Magdeburgo, Ruperto di Deutz oltre alla stessa Teresa. Si può discutere se l'uso di questo linguaggio sia metaforico o dovuto a un'effettiva dimensione erotica della mistica di unione, non è lecito tuttavia sostenere la metaforicità del linguaggio erotico in un contesto religioso in base alla ben nota separazione di sacro e profano, e dunque a un sospetto nei confronti della sessualità che inibisca un'autentica interpretazione degli scritti mistici. Una volta che si supera questa paura del potere delle emozioni e sensazioni, si può vedere la connessione tra l'erotico e il religioso, e capire che la percezione di un conflitto tra il soggetto sacro della scultura del Bernini (o di altre opere d'arte) e le reazioni 'carnali'³⁵ che essa suscita è il risultato di un bisogno di separare chiaramente il religioso/sacro e il profano, un bisogno, però, che non viene mai soddisfatto per il semplice fatto che – anche se non ci piace ammetterlo – ogni esperienza religiosa è necessariamente, per la nostra condizione umana, un'esperienza incarnata.

Perciò sentire in sé l'effetto sensuale/sexuale che l'opera trasmette e riconoscere le sensazioni della santa nell'atto di fruizione non è necessariamente la negazione di un'esperienza religiosa, e nemmeno il suo svilimento. Al contrario, l'arte 'profanata' da Bernini diventa ancora, ma in un senso nuovo, arte 'sacra', in quanto tematizza e soprattutto fa sentire l'unità di corpo e spirito dell'essere umano sessuato, lascia percepire il fondamento sensibile-corporeo che è proprio di ogni esperienza estetica e anche di un'esperienza religiosa integrale. Come si è detto all'inizio di questo saggio, l'esperienza estetica che si dà nell'arte trasmette la coscienza dell'unità sensata della vita umana. Ora, quest'unità non può che essere quella di un essere incarnato.

³⁴ R. Debray coglie con grande efficacia questo aspetto, nel contesto della sua riflessione sullo statuto dell'immagine nella vicenda storica della società occidentale: «Il cristianesimo, rivoluzione nella Rivelazione, spezza il connubio immemorabile [tra lo spirituale e l'invisibile]. Ecco allora che la materia sprigiona le energie divine invece di bloccarle. Lungi dal doversene sbarazzare, la liberazione dell'anima passa per il corpo, sua antica prigioniera, e per quei corpi del corpo che sono le immagini santificanti e vivificanti del Salvatore. Ciò che è esteriore, è anche interiore. Scombussolamento del 'corpo spirituale'. Redenzione del vergognoso: il ventre è ciò che serve a cantare, la gola a parlare, e il soffio di Dio passa attraverso la mia bocca. Non c'è più incompatibilità tra il godimento sensibile e l'ascesi salvifica. La gloria non è necessariamente effimera [*n'est pas glorieuse*], si può accedere all'invisibile con i nostri occhi di carne, la salvezza si gioca qui nella storia»; R. DEBRAY, *Vie et mort de l'image*, p. 111.

³⁵ Parlare di 'reazioni' implica una varietà di sensazioni, che vanno dal ricordo di un'esperienza simile a quella che vediamo rappresentata sul volto di Teresa fino all'impressione sensuale/sexuale che si prova immediatamente di fronte alla scultura.

4. *Conclusion: ciò che l'opera sa di noi*

La fruizione attenta e partecipe del gruppo scultoreo dell'estasi di santa Teresa è un'esperienza estetica che può implicare a buon diritto un'esperienza spirituale, la quale però non viene ad aggiungersi esternamente all'esperienza estetica, ma la completa nell'ambito che le è proprio, senza cioè separarsi dall'opera, secondo l'esortazione di M. Dufrenne. Ciò che caratterizza una tale esperienza estetica/spirituale è il riconoscimento di sé attraverso la partecipazione a ciò che l'opera rappresenta ed esprime, partecipazione che non si limita a un'operazione intellettuale, ma coinvolge tutto l'essere umano, nelle sue dimensioni corporee, emotive, psichiche e spirituali. Non da ultimo, l'esperienza incarnata della fruizione estetica fa riferimento al fatto dell'incarnazione dell'amore di Dio in Gesù, che, per la fede cristiana, si lascia 'sentire' e 'gustare' nell'esistenza umana.

L'analisi del capolavoro di Bernini e dell'esperienza della sua fruizione ci ha consentito così di verificare l'ipotesi precedentemente fissata: l'arte 'sacra' come categoria oggettuale tradizionalmente antitetica rispetto all'arte 'profana' non ha un rilievo specifico nell'ottica di un'esperienza estetica, mentre può acquistare un significato nuovo dal momento in cui si coglie l'esserci dell'opera d'arte, la sua presenza comunicativa che è sempre un invito a entrare nella sua orbita, mettendosi in questione. Si tratta beninteso di una possibilità e non di una necessità: non si vuole proporre alcun ritorno a una enfatica 'sacralità dell'arte', ma solo evidenziare uno svolgimento possibile, individuale e coerente con la struttura dell'esperienza estetica.

Ma allora ciò che è segnato dal carattere di questa sacralità non è tanto l'arte di cui l'opera è manifestazione, quanto l'esperienza estetica stessa, nel suo porsi come evento unico che coinvolge intimamente il fruitore e la fruitrice a partire da ciò che l'opera comunica con la sua presenza (espressione e rappresentazione). L'esperienza estetica che si dà nella fruizione artistica implica il riconoscimento della possibilità di un 'sapere' estetico, di un 'giudizio dei sensi' che afferra l'articolarsi percepibile del senso. Per questo tra l'esperienza estetica e l'esperienza spirituale non c'è salto, e la seconda, quando sopravviene e quando è autentica, non è mai estrinseca alla prima. Il coinvolgimento spirituale davanti a un'opera d'arte è radicato nell'esserci dell'opera e negli atti della nostra sensibilità.

Proviamo a dirlo in un altro modo, per concludere. Quando ci avviciniamo a un'opera d'arte, noi conosciamo già di essa un certo numero di cose, che inevitabilmente entrano nel gioco del nostro apprezzamento. A volte ce ne serviamo per proteggerci, come uno schermo, ma non è questo il punto. Il punto è che anche l'opera conosce qualcosa di noi, ed è qualcosa di cui spesso noi stessi non siamo ben coscienti. Beninteso, l'opera a rigor di termini non 'sa' nulla, ma nella sua presenza pienamente espressiva e rappresentativa riesce a coinvolgerci in un modo che ci mette a nudo di fronte a noi stessi, che frantuma false sicurezze e fortifica fragili

speranze. Disporsi a una percezione 'adeguata'³⁶ dell'oggetto estetico, con uno sguardo educato e un'attenzione vigile, significa lasciare un varco affinché l'opera d'arte possa al tempo stesso emozionarci e parlarci, svelando ciò che sa di noi. È un sapere prezioso, il suo, degno talvolta di essere esplorato con l'attenzione e il riguardo che meritano le cose sacre.

³⁶ Parlare di una percezione 'adeguata', come abbiamo fatto fin qui con una certa cautela (di cui fanno fede le virgolette), si mostra alla fine una scelta felice, soprattutto per il rinvio implicito all'idea di un necessario 'adeguamento' tra l'opera e il soggetto della fruizione, di un accordo di sensibilità dal quale scaturisce ogni senso percepito.

Buoni nonostante Darwin? L'etica di fronte alla sfida evuzionistica

di *George Levine*

One of the crucial points around which the polemics regarding Darwin have been revolving ever since the 19th century, regards the possibility of living a completely secular life; that is of understanding the functioning of nature in every minimal detail without losing the sense for the value of things, without losing faith in the possibility of an ethical life, and, lastly, without losing love for life itself. Taking Max Weber's famous thesis regarding the «Entzauberung der Welt» as a starting point, the author challenges the idea that the Darwinian discoveries necessarily entail the expulsion of morality and meaning from the world.

Lo scorso anno è uscito il mio libro *Darwin Loves You: Natural Selection and the Re-enchantment of the World*, il cui titolo potrebbe essere tradotto così: «Darwin ti ama. La selezione naturale e il re-encantamento del mondo».¹ Nel libro ho parlato di Darwin come di un modello che può aiutarci a capire come sia possibile vivere una vita completamente secolare, fiduciosi nella possibilità di comprendere il funzionamento della natura nei suoi minimi dettagli senza perdere il senso del valore delle cose, senza perdere la fiducia nella possibilità di una vita etica e, infine, senza perdere l'amore stesso per la vita. La mia tesi, in sostanza, è questa: l'etica e il senso del valore e della bellezza non dipendono da una fonte sovranaturale e per sperimentare l'incanto del mondo non è necessario invocare un dio o uno spirito che vada oltre la natura. Il termine incanto o, più correttamente, «incantamento» deriva da Max Weber (che a sua volta l'aveva ripreso da Schiller) e in effetti il principale obiettivo del libro era contestare la sua idea che uno sforzo di intellettualizzazione e razionalizzazione del mondo comporti necessariamente la perdita dell'incantamento. Quella perdita dipenderebbe non dal possesso, di fatto impossibile, di una conoscenza razionale globale del mondo, ma, per citare lo stesso Weber, dalla «coscienza o convinzione che, in linea di principio, se solo uno lo volesse, la *potrebbe* ottenere in qualsiasi momento».² La perdita, cioè, è

Si pubblica qui, nella traduzione italiana curata da Paolo Costa, il testo della conferenza tenuta dall'autore il 21 settembre 2007, presso l'Aula Magna del Museo Tridentino di Scienze Naturali, in occasione della presentazione del volume di P. COSTA, *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, Bologna 2007.

¹ G. LEVINE, *Darwin Loves You: Natural Selection and the Re-enchantment of the World*, Princeton (NJ) 2006.

² M. WEBER, *La scienza come professione* (1917), in M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it., Torino 1948, p. 20.

caratterizzata da una nuova fede nella capacità della ragione e dell'intelletto di spiegare tutto ciò che in precedenza appariva misterioso e dalla simultanea espulsione di tutti quegli aspetti di fede e mistero da cui sembrava dipendere il significato del mondo.

Secondo Weber, per sostenere un senso d'incantamento era necessario compiere un «sacrificio dell'intelletto», cioè ricadere nelle «antiche chiese» e nelle loro antiche mitologie.³ L'«integrità intellettuale», tuttavia, imponeva di prendere atto che «i valori supremi e sublimi si sono ritirati dalla vita pubblica per rifugiarsi nel regno extramondano della vita mistica o nella fraternità dei rapporti immediati e diretti tra i singoli».⁴ Nella prospettiva weberiana non è ammessa la possibilità di procedere dalla conoscenza prodotta dalla scienza ai valori che, attraverso la religione, sembravano avere dato senso alla vita. Ho sostenuto nel libro, e vorrei ribadire questa mia convinzione anche oggi, che tale possibilità esiste, sebbene non mi sfuggano le insidie e le difficoltà di un simile ragionamento. Personalmente vorrei evitare il «sacrificio dell'intelletto» descritto da Weber, ma non vorrei nemmeno rinunciare alla convinzione profonda che la vita abbia una sua forma d'incantamento e sia assolutamente degna di essere vissuta.

Il problema a cui mi sono trovato di fronte, e che ho in parte eluso sviluppando il mio ragionamento in ultima istanza antiweberiano, è la difficoltà di spiegare o teorizzare il passaggio dalla convincente spiegazione darwiniana del modo in cui la natura produce nuove specie alla tesi che ho appena avanzato, che sia cioè comunque possibile considerare il mondo pieno di significato e valore e, implicitamente, difendere degli ideali e delle norme etiche, senza invocare un qualche fondamento extrascientifico – senza, cioè, basare il valore e l'etica su un presupposto trascendente. La tesi mi lascia ancora un po' perplesso – non che abbia intenzione di rinnegarla, ma vorrei riuscire a compiere il passaggio dall'«essere» della teoria descrittiva ed esplicativa di Darwin, al «dover essere» delle mie deduzioni da quella teoria. Nel libro mi era parso sufficiente mostrare che per Darwin non esisteva un'incompatibilità di principio tra il senso del valore della vita e l'impegno in favore della migliore spiegazione razionale delle modalità di funzionamento della vita. Oggi, cercherò di compiere questo passo in parte attraverso una narrazione, sebbene alle sue spalle vi sia sempre la teoria darwiniana.

Il problema sembra effettivamente filosofico e dipende in una certa misura proprio da quella distinzione tra «essere» e «dover essere» che è stata discussa più o meno in ogni epoca storica, e certamente ha infiammato il dibattito nell'epoca moderna sin dai tempi di Hume. L'opinione più diffusa è stata ed è che da delle affermazioni di fatto non sia possibile ricavare degli enunciati etici. Io stesso l'ho condivisa e, in larga misura, continuo a condividerla. A maggior ragione, allora, non posso non chiedermi come

³ *Ibidem*, pp. 40, 42.

⁴ *Ibidem*, p. 41.

si possa giustificare la tesi secondo cui Darwin, nei suoi scritti scientifici, sia riuscito a riempire il mondo di significato e valore, avvalorando così una relazione etica col mondo.

Vorrei cominciare la mia disamina di questo problema, gettando uno sguardo al modo in cui esso è stato affrontato dai contemporanei vittoriani di Darwin, al cui studio ho dedicato la maggior parte della mia vita di studioso. Per molti aspetti la letteratura dell'epoca conferma la correttezza della tesi di Weber secondo cui il mondo moderno è di fatto un mondo disincantato. Tra i vittoriani la dicotomia tra fatto e valore aveva una grande presa e perciò, malgrado la presenza di un'influente avanguardia intellettuale che difendeva le tesi della scienza e si opponeva all'autorità della chiesa e della religione, per la maggioranza era difficile credere che l'etica potesse sopravvivere in assenza di un'autorità trascendente che la sostenesse, o che fosse possibile giungere a un senso del valore delle cose, o della vita stessa, partendo dai fatti descritti dalla scienza. Weber, in maniera sprezzante, suggerisce che «chi non è in grado di affrontare virilmente questo destino della nostra epoca» dovrebbe tornare in silenzio a «una incondizionata devozione religiosa», ma questo ovviamente comporterebbe un «sacrificio dell'intelletto».⁵ Osservare il mondo con chiarezza significa viverlo come un mondo «disincantato». Non esistono «forze misteriose e incalcolabili».

Tra i vittoriani, tuttavia, e non solo tra di loro, la situazione non era poi così chiara e una «codardia» di questo tipo (se vogliamo adottare per un attimo il punto di vista weberiano) era comune, ed è ancor più diffusa nell'America contemporanea. Secondo Weber le opzioni erano solo tre: 1) la codardia del rifugio nella religione; 2) la perdita d'integrità intellettuale nel tentativo di mantenere un senso di mistero e meraviglia in un mondo in cui tutto è calcolabile; oppure 3) la virilità di perseguire la verità disincantante offerta dalla scienza. Non esistevano altre posizioni possibili. Sarebbe più corretto aggiungere che nell'Inghilterra vittoriana e, anche se un po' meno, nell'intero continente europeo, la «codardia» era il modello prevalente, perché la modernità non solo non aveva comportato la morte della religione, ma di fatto, durante tutto l'Ottocento, che in Inghilterra fu un periodo di modernizzazione furiosa, la religione e la religiosità continuarono a essere molto presenti. L'autorità della scienza, la razionalizzazione della vita e dell'esperienza, la regolazione delle nostre vite sociali ordinarie non avevano spazzato via la religione, e anzi, all'apparenza, avevano incoraggiato quanti si erano rifiutati di accettare la scienza come la forma predominante di conoscenza a dedicarsi a un'attività religiosa ancora più intensa.

Le scelte assolute previste da Weber sono inadeguate non solo rispetto al contesto storico, ma anche alle nostre stesse possibilità intellettuali. Esiste sempre una posizione intermedia che, senza scadere nel compromesso,

⁵ *Ibidem*, p. 42.

non comporta alcun «sacrificio intellettuale» della fiducia nei metodi e nei risultati della scienza, resta fedele a una concezione pienamente naturalistica della natura e della vita e prevede un senso d'incantamento. Non riesco ad accettare l'idea che la ricerca di questa posizione intermedia equivalga a una condanna della mia persona e del mio progetto come privi d'integrità intellettuale. Davvero la convinzione che il mondo sia traboccante di valore e ricco d'incanto, anche dopo che la scienza ha fatto del suo meglio per spiegarlo, implica una ricaduta nelle antiche mentalità e credenze religiose? La mia risposta a questo interrogativo è un 'no' appassionato e, almeno me lo auguro, intellettualmente fondato, sebbene non possa negare che l'integrità intellettuale esige un confronto con l'antico problema filosofico che ho appena menzionato. È possibile considerare i fatti come realtà cariche di valore e dotate di una forza morale implicita, anche in assenza di una fondazione metafisica?

Come ho detto, la maggioranza sta dalla parte di Weber e ritiene impossibile una soluzione del genere. Certamente, nel XIX secolo, quando la crisi della modernità stava raggiungendo il suo apice, ben pochi la ritenevano una via percorribile e i più optarono per un ritorno alla religione tradizionale. Al di là delle questioni epistemologiche o ontologiche, i grandi interrogativi etici sono stati posti dalle religioni e anche dai grandi filosofi, prima di tutto Platone. Weber menziona la questione probabilmente più decisiva quando, citando Tolstoj, si chiede: «Che dobbiamo fare? E come dobbiamo regolare la nostra vita?». ⁶ Secondo Weber, a dispetto della sua strenua fiducia nella scienza, non spettava alla scienza rispondere a questo tipo di domande. D'altro canto, il saggio in cui Weber si è posto questi interrogativi e ha formulato la sua teoria del disincantamento verteva proprio sul tema della responsabilità del maestro, la responsabilità cioè di insegnare come stanno le cose, senza assumere però l'atteggiamento del profeta o del visionario che ritiene di avere il diritto di spiegare ai suoi studenti come dovrebbero regolare le proprie vite. Un simile comportamento viene stigmatizzato eticamente come una fuga dal «dovere dell'integrità intellettuale». I docenti devono rimanere «obiettivi», senza confondere il proprio lavoro d'insegnanti con il compito di spiegare agli allievi «come regolare le loro vite». Quest'ultima è soltanto una falsa profezia destinata a «dar vita solo a sette fanatiche, mai però a un'autentica comunità». ⁷

La posizione intermedia che ho in mente non si traduce per forza nel tentativo d'insegnare agli studenti come dovrebbero regolare le proprie vite. In ogni caso, non vi è nulla di falsamente profetico nell'insegnare agli studenti che l'ideale dell'indagine obiettiva del mondo non è incompatibile con una relazione emotivamente intensa ed eticamente ricca con la realtà. Tradizionalmente, l'obiettività è stata associata al «disinteresse», cioè a un atteggiamento spassionato. Ma chiunque abbia lavorato con degli scienziati, o li conosca bene, può quasi certamente concordare con me sul

⁶ *Ibidem*, p. 38.

⁷ *Ibidem*, p. 42.

fatto che è molto difficile realizzare la propria vocazione scientifica senza un coinvolgimento emotivo intenso col proprio oggetto di studio. Questo è vero sia per gli scienziati sia per gli studiosi di letteratura o storia. Se le norme scientifiche contemporanee non ammettono un'espressione esplicita della passione nel lavoro scientifico, non escludono però che dietro gli enunciati e le formule vi sia un entusiasmo per le idee e i fatti. E, nondimeno, un impegno appassionato con il mondo naturale può benissimo rimanere «obiettivo», in uno qualsiasi dei suoi importanti sensi.

Le regole dell'impersonalità non erano affatto così pervasive e rigide tra i vittoriani, in particolare tra i primi vittoriani, e ciò ha reso Darwin per molti aspetti il modello perfetto per il mio ragionamento. Come ho cercato di mostrare nel libro, l'entusiasmo per i fenomeni naturali è una componente essenziale della prosa delle *Origini delle specie*. Anche gli sforzi dei grandi artisti e intellettuali vittoriani di ripensare il mondo alla luce dei quesiti radicali sulle verità religiose mi sono stati di grande aiuto, *in primis* come conferma della serietà e difficoltà del problema, talvolta come modelli di tematizzazione della questione, altre volte solo come indicatori storici sulla via di una riformulazione del nesso tra «essere» e «dover-essere» nella prospettiva dell'identificazione di quella posizione intermedia che consenta di considerare «incantato» un mondo che cerchiamo quotidianamente di demistificare. Mi ha aiutato molto constatare come parecchi vittoriani reagirono alla crisi della fede in modi che anticipano completamente e almeno in parte confermano la tesi weberiana, ma anche riconoscere gli sforzi apparentemente vani di molti intellettuali vittoriani, in particolare dei positivisti comtiani, che non riuscirono ad affermare l'autorità della scienza collegandola ai supremi ideali etici.

Nel prosieguo, vorrei esaminare rapidamente tre reazioni esemplari dei vittoriani alla crisi descritta qualche decennio dopo da Max Weber. Queste differenti risposte a quella che potremmo definire la prima forte ondata dello scetticismo religioso ottocentesco sono accomunate dall'assunto weberiano secondo cui l'etica può poggiare solo su un fondamento trascendente, ossia religioso. Fu proprio questa ostinata serietà dei vittoriani nella ricerca di qualcosa che potesse restituire significato al mondo che provocò in seguito il rifiuto spesso canzonatorio dei modernisti. Io, al contrario, intendo prendere sul serio quelle risposte proprio perché, pur restando intrappolate nella dicotomia di fatto e valore, ci aiutano a delimitare con maggiore o minore successo quell'area intermedia che reputo essenziale per stabilire una relazione salutare con la vita e l'etica. I vittoriani hanno cercato con tutte le loro forze di venire a capo dei problemi che Weber descriverà come insormontabili. Per tutti questi autori, la scienza rappresentava un problema morale cruciale, quale che fosse il loro atteggiamento verso di essa. A loro avviso, nessuna comprensione naturalistica del mondo era in grado di spiegare o giustificare l'etica, e apparentemente questa idea non dipendeva dalle convinzioni personali dell'autore, fossero esse radicalmente secolari o devotamente religiose. La scienza può insegnarci come funziona

il mondo materiale, ma non può fungere da base per una «profezia», per usare l'espressione sprezzante di Weber: non può cioè avvalorare l'impegno a favore di un particolare stile di vita.

Per Matthew Arnold, la cui prima passione era la poesia, ma che divenne il più importante critico culturale dell'epoca vittoriana, la scienza rappresentava una realtà ineludibile, anche se sgradevole. Arnold esitava tra le credenze e le norme etiche tradizionali e il nuovo ordine scientifico in una società che egli considerava vittima di un individualismo radicale incurante delle norme etiche tradizionali. In una delle sue migliori poesie, *Stanzas from the Grande Chartreuse*, parlò del sentirsi sospeso «tra due mondi, uno morto, l'altro incapace di nascere».⁸ Mentre nel suo famoso saggio *Literature and Science* espone a grandi linee il ragionamento weberiano, ricollegandosi alle idee di Darwin circa le origini dell'umanità:

«Nella maggior parte degli uomini finirà per sorgere, allorché avranno debitamente assimilato l'idea che il loro antenato era 'un quadrupede peloso, provvisto di coda, probabilmente avvezzo a vivere sugli alberi',⁹ finirà per sorgere – dicevo – un desiderio irresistibile di associare questa affermazione al nostro senso della condotta, al nostro senso della bellezza. Ma esso non verrà appagato dagli uomini di scienza, che non fingeranno nemmeno di farsene carico. Essi ci forniranno altre conoscenze, altri fatti concernenti altri animali e i loro antenati, oppure le piante, le pietre o le stelle. E magari ci condurranno alla fine a quelle grandi 'concezioni generali dell'universo che ci sono imposte', come sostiene il professor Huxley, 'dal progresso della fisica'. Ma, di fatto, non ci daranno altro che *conoscenza*. Una conoscenza dissociata dal nostro senso della condotta, dal nostro senso della bellezza, e priva dell'emozione che quel legame suscita; dissociata e, perciò, per la maggioranza dell'umanità, dopo un po', insoddisfacente, tediosa».¹⁰

«Non ci daranno altro che conoscenza». Non potrebbe esserci una conferma più chiara della tesi weberiana. La «conoscenza» non è sufficiente per riuscire a raggiungere o apprendere il valore estetico e morale. E la conoscenza a cui Arnold sta pensando è proprio la conoscenza che, secondo Weber, ha prodotto il disincantamento moderno. Ecco, perciò, una formulazione perfetta del divario tra «essere» e «dover essere». Anche secondo Arnold, dunque, ricercare una guida etica in questa conoscenza equivaleva a un sacrificio della propria «integrità intellettuale».

Arnold desiderava trovare un modo per appagare il nostro senso della condotta che anch'egli – un sostenitore devoto della validità della nuova scienza – riteneva potesse essere sanzionato e reso possibile solo dalla religione. Si sforzò perciò di mantenersi fedele alla religione, malgrado la sua sfiducia nelle forme di religiosità allora dominanti. In termini weberiani questa scelta potrebbe essere definita «codarda», ma Arnold non era disposto a considerare la religione autentica come qualcosa di contrario alle scoperte della scienza. Di fatto, egli divenne uno dei primi sostenitori

⁸ K. ALLOTT (ed), *The Poems of Matthew Arnold*, London 1965, p. 288.

⁹ C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, trad. it., Roma 1999, cap. 21, p. 245.

¹⁰ M. ARNOLD, *Literature and Science*, in R.H. SUPER (ed), *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*, X, Ann Arbor (MI) 1974, p. 64.

di quella posizione intermedia che personalmente ho cercato di sviluppare servendomi proprio di quel Darwin che, secondo Arnold, non appagava la nostra sensibilità estetica ed etica. La sua ricerca di una posizione intermedia non passò attraverso Darwin proprio perché, a suo modo di vedere, Darwin poteva offrire solo «conoscenza». L'etica aveva bisogno della sanzione religiosa e per questo in una serie di libri interessantissimi – in particolare *Literature and Dogma*, *St. Paul and Protestantism*, e *God and the Bible* – Arnold cercò di ridefinire la religione in modo tale che divenisse un sinonimo perfetto di etica. Molte persone religiose, tuttavia, ebbero l'impressione che in questo modo non la stesse ridefinendo, ma la stesse semplicemente eliminando.

Sebbene non fosse particolarmente popolare né tra gli intellettuali laici né tra quelli religiosi, la posizione di Arnold ci fornisce un esempio caratteristico dello sforzo dei vittoriani per evitare la catastrofe del disincantamento che sembrava una conseguenza inevitabile della demistificazione della religione, nel rispetto delle sanzioni morali tradizionali che sembravano dipendere dalla religione. Egli respinge l'idea di un «Dio personale» e, sebbene insista sull'importanza di leggerla e comprenderla, rifiuta un'interpretazione letterale della Bibbia, che a suo avviso va considerato un testo poetico e retorico anziché scientifico. Così, mentre, da un lato, insiste sul fatto che le affermazioni della Bibbia e della religione devono essere «verificabili» (e invoca il linguaggio illuministico della scienza moderna), dall'altro sostiene che la Bibbia dice il vero – ma solo a condizione che i suoi termini vengano interpretati correttamente. Perciò, al posto di una definizione letterale di un Dio umanoide, Arnold sostiene che nella Bibbia «Dio» significa in verità «l'Eterno non noi stessi, che favorisce la rettitudine».¹¹ Diviso tra i due mondi, Arnold vuole la sua scienza, ma desidera ancora di più i valori etici tradizionali. La religione gli serve, allora, come la sanzione necessaria per l'etica e come freno sociale contro la trasformazione selvaggia della società che il capitalismo stava realizzando attorno a lui, una trasformazione che gli sembrava trascurare le norme etiche che promuovono lo sviluppo di una comunità florida. In effetti, Arnold negoziò il passaggio dal descrittivo all'etico riaffermando una sanzione religiosa ambiguamente trascendente della moralità.

Se prendiamo invece il caso di George Eliot, che nella giovinezza aderì con passione all'evangelicalismo per poi perdere la fede dopo il suo incontro con la critica biblica moderna, la religione in una qualsiasi delle sue forme moderne non era per lei più un'opzione percorribile. La Eliot trovò un modo per appagare la sua passione religiosa grazie alla visione secolare intensamente religiosa elaborata da Feuerbach nell'*Essenza del cristianesimo*, di cui fece una traduzione inglese. Ma una volta posta di fronte a quello che, in termini filosofici astratti, sembrò anche a lei un divario incolmabile tra conoscenza ed etica, tra i fatti e le prescrizioni

¹¹ M. ARNOLD, *Literature and Dogma*, in R.H. SUPER, *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*, VI, p. 196.

morali, si schierò a favore dell'etica senza spiegazioni. Esiste un aneddoto famoso in proposito. Si narra infatti di un suo colloquio con un amico incentrato sulle tre parole che secondo lei erano servite a lungo nella civiltà occidentale come ispirazione e incitamento all'azione:

«Dio, immortalità, dovere», riguardo alle quali «affermò con terribile serietà quanto la *prima* fosse inconcepibile, la *seconda* incredibile, e nondimeno quanto perentoria e assoluta fosse la *terza*».¹²

L'«e nondimeno» rivela la sua consapevolezza della radicalità della sfida a cui stava sottoponendo l'assunto quasi universale della necessità di una sanzione religiosa dell'etica. Ma senza quella sanzione in cui avrebbe potuto credere solo a prezzo della propria integrità intellettuale, le restava solo la ricaduta nella sua caparbia affermazione «irrazionale».

Da un punto di vista filosofico, quantomeno, una mossa del genere non può che apparire insostenibile, e pochi, anche tra gli intellettuali, erano disposti a seguirla nell'affermazione della priorità assoluta del «dovere» a prescindere dalla sanzione religiosa. Si tratta però di una posizione che, in termini weberiani, si potrebbe definire «virile», in quanto accetta le spiegazioni naturalistiche fornite dalla scienza, ma non si aspetta che esse offrano anche una guida etica. Quella guida dev'essere semplicemente voluta, essendo essenziale per la vita. Anche se George Eliot smise di credere nella realtà del Dio cristiano sin dalla giovinezza, i suoi romanzi sono pieni di personaggi il cui stile di vita è imperniato sulla fede. Pur essendo personalmente in grado di sopportare gli effetti demoralizzanti della nuova scienza, molti dei suoi personaggi trovano nella fede religiosa un sostegno per vivere eticamente e con gioia nel mondo. Forse la più colta e brillante, e molto probabilmente la più severa ed esigente tra gli intellettuali vittoriani, George Eliot, a differenza di Arnold, non cercò di ridefinire la religione, ma era altrettanto consapevole delle enormi difficoltà connesse alla ricerca di un fondamento non religioso dell'etica. Il suo lavoro di scrittrice, concepito specificamente in vista di una rappresentazione accurata della realtà, fornisce le sanzioni implicite che la natura non può offrire; o forse la natura selvaggia da lei immaginata non era poi così selvaggia, dopo tutto.

In Feuerbach, la Eliot ritrovò un umanesimo religiosamente intenso, che considerava i grandi valori del cristianesimo come proiezioni in un contesto metafisico di ideali interamente umani. Dal canto suo, ella cercò anzitutto di dare una forma narrativa a questi contenuti morali ed emotivi, anche se le sue traduzioni, i suoi saggi e i suoi appunti rivelano un confronto filosoficamente intenso con tali temi. Ma è la narrazione a fare la differenza. Là le idee prendono corpo, e là le idee si dimostrano inadeguate alle realtà umane. Nei suoi romanzi, si può ritrovare a livello narrativo qualcosa di simile alla mossa compiuta da Arnold col ragio-

¹² F.W.H. MYERS, *Essays – Modern*, London 1885, p. 269.

namento astratto. L'esperienza stessa è la prova della rilevanza morale delle cose, quali che siano i problemi filosofici connessi alla transizione dall'etica alla scienza. Nei suoi romanzi la Eliot cerca di dimostrare che il mondo naturale stesso racchiude quegli elementi di ciò che lei stessa definì «Nemesi», la quale in ultima istanza conferma e sanziona la legge morale attraverso la legge naturale.

Tuttavia, l'opinione predominante era meno favorevole alla «natura» e meno disposta a immaginare l'esistenza di un'effettiva connessione tra la realtà concreta delle cose e gli ideali etici precedentemente sostenuti anche dal cristianesimo. Per farsi un'idea della serietà con cui il problema veniva affrontato basta pensare al titolo di un libro di W.H. Mallock, uscito nel 1879, *Is Life Worth Living?* (La vita merita di essere vissuta?). Alcuni anni dopo, anche William James scelse lo stesso titolo per un saggio che a sua volta si basava sull'idea che per sentire il valore della vita è necessario un fondamento religioso, soprattutto se si pensa a quelle persone la cui vita quotidiana è così infelice da spingerle a porsi la domanda formulata da Mallock. Coloro che Mallock bollava come «positivisti» – termine con cui indicava gli scienziati o quanti non credono nelle spiegazioni che trascendono il «naturale» e allo stesso tempo sostengono che la scienza può dischiudere una via verso l'etica – recitano la parte dei cattivi nel suo ragionamento. La loro idea che la moralità possa sopravvivere anche senza la religione suscita in lui le reazioni più feroci e sprezzanti. I positivisti che si comportano moralmente – e lui non nega che ve ne siano molti – non fanno altro che importare surrettiziamente i valori religiosi proprio mentre negano la religione.

L'esempio più eclatante del modo in cui Mallock separa completamente il secolare dal virtuoso compare quando egli si lamenta del fatto che per i positivisti il significato «non va ricercato in un futuro migliore o più vasto, dove l'ingiustizia verrà tramutata in giustizia, l'affanno in riposo e la cecità in una visione chiara, dato che un simile futuro non esiste. Va ricercato piuttosto nella vita stessa, in questa vita terrena, questa vita tra la culla e la tomba».¹³ Allora, il problema non è solo che la descrizione scientifica di ciò che è non può condurre ad alcuna prescrizione morale, ma che la vita stessa, una volta privata del suo fondamento trascendente, perde qualsiasi significato. I positivisti, secondo Mallock, «hanno sottratto alla vita tutto ciò che i sapienti di ogni epoca hanno pensato che potesse redimere dalla vanità».

Abbiamo qui una delle formulazioni più chiare della condizione di disincantamento e del suo legame, come avrebbe sostenuto successivamente Weber, con la perdita della religione. Secondo Mallock, un mondo privo di religione si trova in una condizione di radicale disincantamento, di assenza di significato, e la vita tra la culla e la tomba, il semplice fatto di esistere, di per sé non può avere alcun valore. Ma la cosa che più mi

¹³ W.H. MALLOCK, *Is Life Worth Living?*, London 1879, p. 9.

colpisce nella sua frase è il modo in cui mette a nudo l'odio e la sfiducia per le cose di questo mondo che sono in ultima istanza insiti nell'idea dualistica che non sia possibile colmare il divario tra scienza e valore. Tutte le cose di questo mondo sono semplicemente vane a meno che non esista un altro mondo. Perciò, teologicamente parlando, la divisione tra «essere» e «dover essere» potrebbe anche essere interpretata come la versione filosofica astratta di un'umanissima sfiducia nel mondo.

In termini secolari, la divisione tra fatto e valore, «essere» e «dover essere», normalmente assume una forma diversa. Si traduce, cioè, nell'idea che non possa esistere un discorso razionale sul «valore», essendo quest'ultimo qualcosa d'interamente soggettivo, l'espressione di meri desideri umani piuttosto che di proprietà reali delle cose. In ogni caso, questa variante tradizionale della dicotomia, discussa e contestata recentemente da Hilary Putnam,¹⁴ è a ben vedere solo un'altra versione della divisione più profondamente esistenziale. In altri termini, l'impossibilità di credere che il valore inerisca alle cose di questo mondo ha per conseguenza ancora l'idea che, senza origini trascendenti, la vita tra la culla e la tomba non possa essere altro che vanità. La ricaduta nella soggettività è la versione secolare della ricaduta in Dio. È la riedizione della tesi feuerbachiana secondo cui il cristianesimo consiste nella proiezione metafisica degli ideali umani, e anticipa il ragionamento weberiano secondo cui con la razionalizzazione e il trionfo della scienza il mondo perderebbe tutto il suo significato e il suo valore.

La tesi principale del mio libro è che il mondo non perse il suo valore per Darwin, il quale potrebbe essere perciò considerato come una prova vivente del fatto che la conoscenza più dettagliata del mondo naturale non è incompatibile con un senso del valore del mondo naturale. All'apparenza, Darwin sembra proprio uno studioso che ha compiuto il passaggio dall'«essere» al «dover-essere» nell'ambito di questa «vita tra la culla e la tomba». Il suo mondo si offre infatti al lettore come un mondo non solo di fatti, ma di valori, sebbene il processo naturale da lui descritto nella sua spiegazione dell'origine delle specie sia da qualsiasi punto di vista molto duro e disumano. D'altro canto, una caratteristica costante del lavoro degli scienziati sembra essere proprio la valutazione implicita di ciò che descrivono, malgrado il loro impegno weberiano a escludere ogni giudizio di «valore» dai loro ragionamenti e a mantenersi il più obiettivi possibile. Dal loro punto di vista, la vita tra la culla e la tomba è compatibile con l'attenzione più scrupolosa e l'analisi e verifica più rigorose e razionali. Il fatto di rimuovere da questa vita tutto ciò che non è stato creato umanamente o naturalmente, tutto ciò che non può essere compreso naturalmente – sentito, toccato, annusato, visto – non la priva di valore.

In un certo senso tutto il mio libro *Darwin Loves You* è stato scritto proprio per replicare alla frase di Mallock che ho appena citato. Ma

¹⁴ H. PUTNAM, *Fatto/valore: fine di una dicotomia*, trad. it., Roma 2004.

mentre desideravo insistere sul valore supremo di questa vita tra la culla e la tomba, volevo anche sottolineare quanto sia importante – e questo è sicuramente un grande pregio degli scritti di William James – riconoscere la profondità del bisogno umano di andare oltre il Sé, un bisogno che si esprime spesso attraverso domande sul senso della vita. Si potrebbe ridurre tutto il problema alla questione di ciò che dà «valore» alle realtà materiali di questo mondo e, filosoficamente, all'enigma del passaggio dall'affermazione di un fatto alla realizzazione di una relazione etica con la vita e di un sistema di norme etiche.

In alcuni scritti recenti, Hilary Putnam ha denunciato l'illegittimità della dicotomia tra fatto e valore. In particolare, egli ha cercato di mostrare che, per usare le sue stesse parole, «se è possibile fare scienza senza supporre di avere bisogno di una fondazione metafisica, è altrettanto possibile vivere una vita etica senza ritenere necessaria una fondazione metafisica».¹⁵ Secondo lui, la «vita etica» ha bisogno solo di «buona volontà, intelligenza e rispetto per quelle che possono essere considerate come buone ragioni e difficoltà restando all'interno del punto di vista etico».¹⁶ Il valore è una condizione della vita non meno di qualsiasi fatto descrittivo. In effetti, come Putnam ha sostenuto riallacciandosi a molti altri pensatori, pressoché tutti i fatti sono carichi di valore: «le valutazioni sono incessanti e inseparabili da tutte le nostre attività, comprese quelle 'scientifiche'».¹⁷ Anche l'esercizio descrittivo più semplice è infarcito di giudizi di valore, magari solo perché si tratta di decidere se valga poi davvero la pena di impegnarsi in una descrizione. La scelta è la condizione di qualsiasi azione volontaria, anche se le scelte sono spesso irriflessive.

Sebbene sia indubbiamente sempre legittimo chiedersi da dove derivi il punto di vista etico, l'etica può fiorire anche senza bisogno di riferirsi a origini o fonti trascendenti. Così come, senza necessariamente attaccare i fondamenti metafisici, la scienza ha risolto progressivamente molti dei problemi che da sempre erano stati ritenuti misteriosi o di natura divina (fino al punto che, con Darwin, persino il comportamento umano è stato sottoposto a una spiegazione naturalistica), alla stessa stregua, se si accetta l'analisi della dicotomia tra fatto e valore proposta da Putnam, è facile rendersi conto che non serve invocare il trascendente per sostenere e praticare l'etica.

Sin dai miei primi lavori mi sono interessato all'opera di Darwin perché mi era parso subito chiaro che il suo linguaggio – ancora sufficientemente non specialistico per poter essere compreso anche da un profano – era infarcito di valore, e che per quanto Darwin si sforzasse di essere «obiettivo», non aveva mai sentito la necessità di omettere dai suoi scritti i segni dell'entusiasmo che le sue osservazioni e i suoi esperimenti gli suscitavano. Darwin, inoltre, è famoso per aver proposto nell'*Origine*

¹⁵ *Ibidem*, p. 106.

¹⁶ *Ibidem*, p. 107.

¹⁷ *Ibidem*, p. 115.

dell'uomo, l'argomento basilare per la spiegazione naturalistica di quella sfera che tradizionalmente era stata considerata un monopolio della religione. Né la teoria della selezione naturale, né l'idea che le facoltà spirituali dell'uomo fossero una conseguenza naturale della selezione naturale, «disincantarono» Darwin. In una lettera alla moglie scritta un anno prima della pubblicazione dell'*Origine delle specie*, Darwin scriveva:

«Il tempo è davvero delizioso. Ieri, dopo averti scritto, ho passeggiato un po' oltre la radura per un'ora e mezza, e mi sono divertito – il verde intenso eppure oscuro degli imponenti abeti scozzesi, il marrone degli amenti delle vecchie betulle, con i loro fusti bianchi, e un contorno di larici col loro verde distante, il tutto contribuiva a creare una vista sin troppo graziosa – alla fine mi sono addormentato sull'erba e mi sono svegliato con un coro di uccelli che canticchiavano intorno a me, con gli scoiattoli che saltellavano sugli alberi, e alcuni picchi che ridevano. Insomma, era una scena rurale quanto mai piacevole, e non mi è passato nemmeno per l'anticamera del cervello di chiedermi come si fossero formate tutte quelle bestie e uccelli».¹⁸

Sebbene Darwin non sia certamente famoso per i suoi passaggi lirici, e non è mia intenzione sostenere qui che questo tipo di scrittura fosse il suo forte, il brano citato può servire però per mostrare come la relazione di Darwin con il mondo naturale non fosse stata affatto turbata dalle sue idee circa le sue origini. Era solito dire, infatti, che la sua discendenza dai primati lo faceva sentire «migliore», e davanti alla natura era ancora capace di provare quel tipo di piaceri di cui si parla in questa lettera, senza curarsi delle origini.

Chiaramente, però, per avvalorare la mia difesa di una fondazione non trascendente dell'etica, è necessario fare un passo oltre la semplice assunzione di Darwin come modello. E il posto giusto verso cui dirigersi è proprio quello che ho ampiamente cercato di evitare nel mio libro, cioè la teoria stessa di Darwin. Infatti, sebbene sia opinione comune che una delle conseguenze della teoria darwiniana sia l'estromissione della moralità dalla natura, in quanto patina superficiale sovrapposta a una natura umana sostanzialmente egoistica, fu Thomas Huxley e non Darwin a sostenere questa tesi e a ipotizzare l'esistenza di una discontinuità radicale tra evoluzione ed etica. Come ha sostenuto Frans de Waal, di quel tipo di discontinuità non si trova invece traccia in Darwin. Mentre fu Huxley a sostenere nel saggio *Evoluzione ed etica* che la forza del cosmo era destinata alla fine a prevalere sugli sforzi umani di opporsi alla brutalità della natura, Darwin spiegò lo sviluppo della moralità alla luce della teoria della selezione naturale, nella convinzione, perciò, che la moralità umana fosse insita nella natura umana e fosse un prodotto diretto delle forze evolutive. Un'idea perfettamente darwiniana, a mio avviso.

Tutti i teorici dell'evoluzione concordano sull'esistenza in natura di manifestazioni (all'apparenza) autentiche di altruismo (non solo reciproco),

¹⁸ Lettera a Emma Darwin del 28 aprile 1858, in F.H. BURKHARDT - S. SMITH (edd), *The Correspondence of Charles Darwin*, VII: 1858-1859, Cambridge 1991, p. 84.

ma nei tentativi che sono stati fatti per spiegarle ha in larga misura prevalso la visione huxleyana. La posizione di Huxley, infatti, non era forte solo al suo tempo, ma è diventata fondamentale anche nella teoria evuzionistica contemporanea, ed è sfociata in concezioni come quella del «gene egoista» e in quella che de Waal ha definito la «teoria della patina», l'idea cioè che la moralità sia solo una sottile patina culturale sovrapposta a una natura umana fundamentalmente egoista e amorale. Alfred Russell Wallace, il cospiratore della «selezione naturale» e probabilmente il più darwiniano tra tutti gli scienziati dell'epoca, ruppe con Darwin proprio per questo motivo: non riusciva a credere che, sebbene tutti gli altri aspetti del mondo organico, compreso il corpo umano, fossero stati plasmati dalla selezione naturale, la mente e la moralità umane potessero essere il frutto di qualcosa di non sovrannaturale. Anche per lui, dunque, l'etica richiedeva un qualche tipo di fondazione religiosa. Nella teoria evuzionistica contemporanea, gli scienziati non invocano Dio, ma attribuiscono le qualità morali alle forze culturali che dipendono dallo straordinario sviluppo del cervello umano, pur essendo spiegabili tramite varie formule che dimostrano che, tutto sommato, la natura umana è ancora fundamentalmente egoista.

De Waal ci ricorda quello che qualsiasi lettore attento di Darwin dovrebbe sapere, cioè che «Darwin credeva fermamente che la sua teoria fosse in grado di rendere ragione delle origini della moralità e [a differenza di Huxley] non vedeva alcun conflitto tra la spietatezza del processo evolutivo e la gentilezza di alcuni dei suoi prodotti».¹⁹ Il fondamento delle qualità morali umane va ricercato, secondo Darwin, «negli istinti sociali, tra i quali vanno inclusi i legami familiari. Questi istinti sono di natura molto complessa ... ma gli elementi più importanti sono l'amore e quella particolare emozione che è la simpatia».²⁰ Sarebbe impossibile cercare di riassumere ora la discussione scientifica circa le possibilità di un altruismo autentico (non solo reciproco) tra gli umani (e gli altri animali). De Waal non crede che «abbiamo bisogno della selezione di gruppo» per poter stabilire con certezza la non incompatibilità tra l'altruismo autentico e la natura umana così come si è venuta sviluppando mediante la selezione naturale. Per lungo tempo l'idea della «selezione di gruppo», che la teoria di Darwin non escludeva completamente, è stata guardata con sospetto. In ogni caso, de Waal crede che le teorie della «kin selection» e dell'«altruismo reciproco» siano sufficienti per avvalorare quella «non incompatibilità».²¹

Più recentemente, tuttavia, altri biologi evuzionisti come David Wilson, hanno proposto argomenti sempre più raffinati e convincenti a favore dell'esistenza di alcune forme di selezione di gruppo, e così facendo hanno fornito una quantomeno verosimile fondazione non trascendente,

¹⁹ F. DE WAAL, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton (NJ), 2006, p. 14.

²⁰ C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, cap. 21, p. 246.

²¹ F. DE WAAL, *Primates and Philosophers*, p. 16.

ma scientificamente sostenibile dell'etica umana. Darwin sapeva bene che per convincere i suoi lettori del fatto che la selezione naturale era attiva ovunque in natura doveva superare una difficoltà principale: mostrare cioè che anche le qualità umane più «spirituali», le qualità che ci distinguono più chiaramente dagli altri animali, come il linguaggio, l'etica e l'estetica, sono dei prodotti naturali e non l'effetto di un intervento divino. De Waal, Wilson e altri studiosi stanno cercando di provare quello che Darwin ha affermato, ovvero che gli istinti sociali, il fatto di trarre piacere dalla compagnia degli altri, di segnalarsi reciprocamente i pericoli, di difendersi e aiutarsi gli uni con gli altri in molti modi «sono altamente vantaggiosi per la specie» e perciò «sono stati con tutta probabilità acquisiti mediante la selezione naturale».

L'individualismo radicale di gran parte dell'ideologia (e anche della pratica) moderna ha contribuito a diffondere l'idea che l'egoismo sia il carattere morale dominante degli esseri umani, facendo leva sull'assunto che la vita sia molto più sostenibile in unità individuali. Tuttavia, gli sviluppi della teoria evoluzionistica postdarwiniana hanno dimostrato che l'immagine dell'isolamento individuale come condizione «naturale» è altrettanto mitica quanto qualsiasi altra religione. Wilson ha affrontato questo problema dal punto di vista dello sviluppo evolutivo nel suo recente libro *Evolution for Everyone*, dove mostra che persino gli individui possono essere considerati come «gruppi a pieno diritto». ²² A ogni livello della scala organica, dal più piccolo batterio ai mammiferi più complessi (come gli umani), gli organismi sono in effetti «organizzati», complessi d'individui che, come sostiene Wilson, sono riusciti a «risolvere il problema dei conflitti interni al gruppo» in modo da sostenersi come individui unificati. L'autore parla degli umani come «la più recente transizione dell'evoluzione dai gruppi di organismi ai gruppi come organismi» (si pensi solo alla natura organica di una colonia di formiche in cui nessun individuo determina la modalità di funzionamento della colonia, mentre ogni individuo funziona come parte dell'unità più ampia).

So bene di parlare senza l'autorità degli scienziati, per i quali alcuni di questi temi sono ancora controversi e bisognosi d'indagine, ma credo proprio che esista già una quantità sufficiente di onorevole lavoro scientifico in grado di confermare l'intuizione originaria di Darwin e mostrare che la moralità umana e la disposizione umana all'etica sono assolutamente «naturali», sono cioè il risultato di processi evolutivi e non l'opera di un pianificatore intelligente trascendente. In aggiunta a ciò – e qui ai «fatti» si sostituisce una speculazione un po' ardita basata sull'esperienza personale e sull'osservazione del comportamento e delle convinzioni di altre persone – la scoperta di tali origini naturali non è affatto una minaccia per la meraviglia e l'entusiasmo suscitati dalle conquiste umane, né produce alcuna forma di disincantamento, anche se questo è proprio uno degli esempi favoriti di

²² D.S. WILSON, *Evolution for Everyone*, New York 2007.

Weber, per il quale la certezza che le origini della moralità siano spiegabili naturalisticamente, pur in assenza dei dettagli precisi di questa spiegazione, appartiene a quella intellettualizzazione e razionalizzazione del mondo che culmina nel disincantamento. Darwin, al contrario, si sentiva nobilitato dalla scoperta della sua discendenza dai primati. E le spiegazioni offerte da Wilson al problema dello sviluppo della moralità (in sintonia con le sue convinzioni evuzionistiche), così come le osservazioni di de Waal circa il comportamento dei primati, sono davvero elettrizzanti.

Dopo aver soddisfatto, almeno spero, l'esigenza di capire come l'etica sarebbe potuta emergere da qualcosa di diverso da una fonte trascendente, dissentendo dal ragionamento di Mallock secondo cui non vi sarebbe nulla dotato di valore intrinseco nella vita «tra la culla e la tomba», devo tornare infine, anche se solo brevemente, sulla questione della distinzione tra «essere» e «dover essere». Se è vero che la moralità è insita nella natura umana allo stesso titolo dell'autoconservazione, se è anzi un aspetto distintivo di tale spinta all'autoconservazione, tutto ciò fa supporre che l'intelletto sia sempre stato qualcosa di intrinsecamente prezioso e che anche il mondo naturale che esso osserva e manipola sia dotato di valore. Secondo Darwin la fonte dell'autentica moralità negli uomini va cercata proprio nello sviluppo dell'intelletto, che è diventata l'arma più potente di cui l'umanità dispone nella sua lotta per la sopravvivenza in quanto specie. E ciò significa anche che l'intelletto è sempre stato tutto fuorché spassionato e distaccato, sebbene abbia col tempo scoperto la grande utilità del distacco e dell'impassibilità. Nessuna osservazione, nel racconto progressivo (*developing*) dell'evoluzione mediante selezione naturale, avrebbe potuto essere completamente priva di valore.

Il che non significa che io desideri negare totalmente l'importante distinzione tra affermazioni descrittive e prescrittive. Voglio però sostenere che la distinzione non può mai essere assoluta. L'esperienza, per citare l'efficace riepilogo della visione pragmatista proposto da Putnam, «giunge a noi intrisa di valori. Durante l'infanzia facciamo esperienza del cibo, delle bevande, dell'affetto e del calore come qualcosa di 'buono' e del dolore, delle privazioni e della solitudine come qualcosa di 'cattivo'». ²³ Ma così come nessun organismo è un «individuo», ma soltanto un gruppo d'individui organizzato con successo, nessuna valutazione è mai qualcosa di unico, ma dipende sempre da un ampio aggregato di convinzioni e valutazioni contestuali, e dipende sempre da un grande complesso di criteri piuttosto che da un singolo criterio di valore. Ogni fatto giunge a noi, come ebbe a scrivere William Whewell all'inizio del XIX secolo, avvolto da una maschera teorica. Ciò non rende il fatto meno «reale», ma lo rende comunque notevolmente più complesso di quanto non potrebbe sembrare, sempre associato a un elemento dell'io percipiente, ovvero sia sempre rivestito di un interesse umano.

²³ H. PUTNAM, *Fatto/valore*, p. 115.

I fatti registrati da Darwin nei suoi numerosi libri non sono mai solamente fatti. Il mondo che Darwin ci rivela non è morto e indifferente, ma carico di significato. Una volta spiegata alla luce della teoria evuzionistica, la dimensione etica appare una caratteristica essenziale della natura umana all'interno di un grande insieme di qualità tra le quali essa trova posto. L'etica non può essere slegata dalla nostra riflessione sull'opera della selezione naturale; né può essere completamente disgiunta dalla nostra relazione con gli stessi scritti di Darwin, il quale ha effettivamente compiuto il passaggio dalla conoscenza prodotta dalla scienza ai valori che danno significato alla vita. Così facendo, Darwin ci ha lasciato una teoria che non estromette il valore, ma lo incorpora nella vita. Ovviamente, sebbene abbia talvolta esortato i suoi lettori a comportarsi in un certo modo – ma questo capita solo nell'*Origine dell'uomo* – la forza etica della sua teoria e dei suoi scritti non risiede in tali sollecitazioni, ma nella sua riverente e sobriamente intelligente relazione con la natura, e nella sua scoperta di un fondamento non religioso del valore umano. Non solo un fondamento, ma un riconoscimento che la dimensione etica è essenziale per la fioritura umana.

Kropotkin non trovò nell'*Origine delle specie* una formula per spiegare la «lotta senza quartiere» e il trionfo dell'egoismo, un'idea che attribuiva soprattutto a Huxley, bensì la prova che la natura si fonda sul principio del «mutuo appoggio». Non dobbiamo essere anarchici alla stessa stregua del gentile Kropotkin per riconoscere che il valore è effettivamente insito nel nostro mondo, che la teoria della «patina», per usare ancora l'espressione di de Waal, sottovaluta completamente il fatto che, secondo Darwin, i processi della selezione naturale sono in larga misura compatibili, come dice de Waal, con gli atti di gentilezza. E, infine, dobbiamo riconoscere che, a lungo andare, l'atto di conoscenza è anche un atto di sentimento (un'idea, tra l'altro, difesa con vigore da George Eliot), e che l'etica non è una patina stesa su una natura «rossa, di zanne e di artigli», ma una condizione per la fioritura umana e per la nascita di quella civiltà che ha conferito all'umanità, nel bene e nel male, il potere sul resto del regno animale.

In conclusione, nel sostenere che Darwin stesso provava una forma d'incantamento verso il mondo e che anche il mondo descritto oggettivamente può essere una fonte di stupore e valore, ho effettivamente messo in dubbio un'ovvietà filosofica molto antica, secondo la quale sarebbe impossibile passare dai fatti ai valori e all'etica, non vi sarebbe cioè il modo di fondare le norme morali sulla forza dei meri fatti, risalendo così dall'«essere» al «dover-essere». Confutare questa «ovvietà», come ho detto, è molto difficile. Così, anche se spero di essere riuscito a dimostrare che Darwin può fungere da modello di una relazione non disincantata con una natura che non è di per sé progettata e compiutamente etica, non sono però riuscito nel libro ad avvalorare del tutto la possibilità di derivare un'etica dai fatti scoperti da Darwin.

Le dinamiche del dubbio.

Una recensione sulle incerte notti del credere

di Giovanni Pernigotto

This paper may be defined as a review of the dynamics of human doubting. It documents the relationship between doubt and religious experience in the particular environment of Christian belief. What is the significance of a believer's doubt? What relationship establishes itself between doubt and faith, between doubt and truth? The philosophical-theological approach avails itself of the critical literary analysis of a novel by the French author Eric-Emmanuel Schmitt «The Gospel According to Pilate».

Il dubbio è un visitatore scomodo, eppure spesso presente sulla scena dell'esistenza umana. Sia che si tratti delle piccole scelte quotidiane, sia delle grandi decisioni di vita, il nostro ospite fa capolino, mettendo in discussione sicurezze e dati di fatto, e ci costringe a fare i conti con lui.

Sul dubbio si è scritto molto, in passato e anche di recente.¹ Trattati filosofici e psicologici, saggi esegetici e romanzi, poesie e canzoni hanno cercato di descrivere le dinamiche del dubbio, offrendone una vasta gamma di interpretazioni.

Qui cercheremo di illustrare una sorta di recensione del legame tra dubbio ed esperienza religiosa, nell'ambito particolare del credere cristiano.

¹ Solo come esempio cfr. G. CAROFIGLIO, *L'arte del dubbio*, Palermo 2007 (racconti in ambito giudiziario); G. ZAGREBELSKY, *La virtù del dubbio. Intervista su etica e diritto*, Roma - Bari 2007; G. ZAGREBELSKY, *Contro l'etica della verità*, Roma - Bari 2008 (entrambi i testi trattano di etica e diritto nell'odierna società pluralista). Da un punto di vista teologico, il tema è affrontato secondo tagli molto diversi: cfr. R. REPOLE, *Il pensiero umile. In ascolto della Rivelazione*, Roma 2007 (soprattutto il primo capitolo); F. BARBERO, *Il dono dello smarrimento*, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2007. Per quanto concerne la spiritualità cristiana, cfr. ABBÉ PIERRE - F. LENOIR, *Mon Dieu ... pourquoi? Petites méditations sur la foi chrétienne et le sens de la vie*, Paris 2005 (trad. it. *Mio Dio ... perché? Piccole meditazioni sulla fede cristiana e il senso della vita*, Milano 2006); B. KOLODIEJCHUK (ed), *Mother Teresa. Come be my light*, New York 2007 (trad. it. *Madre Teresa. Sii la mia luce*, Milano 2008). In quest'ultima opera si affronta il tema della «notte oscura» della fede, sperimentata dalla religiosa di Calcutta per decenni. Nella nostra indagine, pur utilizzando la metafora della notte, non intendiamo affatto identificare il dubbio con la notte oscura «tecnicamente» intesa. L'argomento è delicato e meriterebbe una trattazione a parte. Solo ci permettiamo di sollevare una perplessità non certo sul percorso spirituale di questi testimoni, bensì circa l'utilizzo appunto «tecnicistico» di tale terminologia. Il termine «notte oscura» non è di facile classificazione, e il vissuto spirituale veicolato da tale espressione in realtà necessita di volta in volta di una approfondita interpretazione. Come per le dinamiche del dubbio, così le dinamiche della notte oscura non sono conoscibili una volta per tutte. Utilizzare il termine come se tutti i dettagli dell'esperienza da esso evocata fossero ormai schedati e catalogati, non solo appare problematico sul piano di una corretta ermeneutica dei testi, ma soprattutto rischia di essere riduttivo nei confronti del mistero di una testimonianza di fede.

Qual è, nello specifico, il senso del dubitare del credente? Che rapporto si instaura tra dubbio e fede, tra dubbio e verità?

Più che un lavoro esegetico-teologico, intendiamo istruire una sorta di recensione letteraria sul dubbio, tramite la lettura critica di un romanzo dello scrittore francese Eric-Emmanuel Schmitt, *Il vangelo secondo Pilato*.² Ovviamente si tratta di un racconto, non di un trattato di teologia. Eppure in esso sembra evidente la presenza di un filo coerente, sotterraneo. L'autore, rispettando i canoni della descrizione narrativa, ci offre un genere letterario apertore di significati.³ Il racconto veicola una verità, narra un'esperienza che potremmo chiamare «religiosa» o «spirituale». Con questi termini intendiamo descrivere la dinamica umana della ricerca di un senso. L'uomo è – a nostro avviso – un essere religioso nella misura in cui vive un'esperienza di superamento dei propri confini. Una definizione assai ampia, ma che ci permette una riflessione di largo respiro.

Entrando in tema, ricordiamo brevemente l'etimologia della parola che più ci interessa: dubbio deriva dal latino *dubium*, e questo da *duo*, due. Insa nel lemma vi è quindi l'idea di duplicità, di doppio. Di fronte a due possibilità, al bivio della scelta, ci si può trovare in dubbio, appunto perché la strada non è una sola. La Bibbia stessa riferisce la medesima situazione nei confronti addirittura della parola divina: «Una parola ha detto Dio. Due ne ho udite» (Sal 62,12).

Come interpretare, da un punto di vista del credente, tale duplicità? Come possono esserci due parole udite, dal momento che la parola vera, quella che porta salvezza, la sola pronunciata dall'alto, è appunto una sola? Può esistere il «dubbio credente»? E se sì, cosa dobbiamo intendere con questa espressione, che in prima battuta suona come un ossimoro, essendo – apparentemente – la combinazione di due opposti? La vulgata dottrinale più comune, infatti, considera il dubbio – nell'ambito della fede cristiana, almeno – come escluso dall'atto del credere: l'atto di fede in quanto tale escluderebbe l'atto del dubitare. O l'uno o l'altro, *tertium non datur*.

Se così fosse, la nostra ricerca sarebbe già conclusa. E così l'interpretazione del salmo. Infatti la sua decifrazione sarebbe la seguente: una parola – e solo una – è quella vera, quella detta da Dio. Se ve n'è un'altra, allora essa non è da Dio, proviene da altra fonte, e quindi può essere falsa, o menzognera, può essere addirittura malvagia e idolatrica.

Tale soluzione non va sottovalutata. Non si può dimenticare come l'unicità di Dio e la non ambiguità della sua parola siano elementi essen-

² E.-E. SCHMITT, *L'Évangile selon Pilate*, Paris 2000 (trad. it. *Il vangelo secondo Pilato*, Cinisello Balsamo [Milano] 2007²).

³ Sul suo sito web l'autore sostiene di aver svelato con questo testo narrativo il suo modo di «vedere le cose», quasi proponendo un «quinto vangelo» che ognuno, professando il suo credo o non professandone alcuno, ha il diritto e la facoltà di poter scrivere: «I am not propounding any truth, still less the truth, historical or theological; I am simply offering my way of seeing things. When you talk about paintings, music, books or films you automatically rearrange events, highlight this, omit that. In the same way, believers and unbelievers alike all invent a fifth Gospel».

ziali della tradizione biblica. Questa stessa tradizione, però, non è univoca in tal senso. Testi cosiddetti sapienziali come il libro di Giobbe, Qohelet, Proverbi danno ospitalità a una lettura più complessa, non monodica.

E questa interpretazione polifonica trova una forte consonanza nel testo di Schmitt, che ora vediamo più da vicino.

1. *Una premessa ermeneutica*

Il romanzo di Schmitt usa uno stile narrativo duplice. Il libro è infatti diviso nettamente in due parti. Nella prima – che porta il titolo *Prologo: confessione di un condannato a morte la sera del suo arresto* – il lettore assiste al lungo e vibrante monologo di Jeshua (Gesù di Nazareth). Consapevole della sua fine imminente, Jeshua ripercorre l'intera sua esistenza, ponendosi il quesito circa il senso di ciò che è accaduto (la sua missione) e di ciò che sta per accadere (il tradimento che lo porterà alla croce). Nella seconda parte – qui inizia il vero e proprio romanzo *Il vangelo secondo Pilato* – il governatore romano della Giudea scrive un lungo epistolario a suo fratello Tito, narrandogli le vicende del «caso Jeshua».

L'annotazione del duplice registro narrativo è importante ai fini dell'interpretazione. Se è vero, infatti, che molteplici sono i collegamenti tra le due parti, rimane altrettanto solida la differenza di impostazione delle stesse. Il monologo di Jeshua è appunto una confessione solitaria, il resoconto di una storia passata che si coagula nell'ora ultima, quella del Getzemani. Tale confessione diviene alla fine una specie di testamento da affidare – forse – a nessun altro se non al Padre. Vi è una perenne linea di drammaticità nelle pagine del monologo, solo a tratti addolcita da episodi gioiosi e leggeri. Il tono in realtà è quasi sempre intenso e tragico, e il tema della morte – prima altrui, adesso di Jeshua stesso – riaffiora continuo e prepotente.

Nella seconda parte troviamo un ben diverso *climax*. La partenza è quella di un diario di bordo: con stile quasi cronachistico, Pilato offre al fratello le annotazioni a caldo circa i fatti che interessano il governo di una terra che egli non sopporta.⁴

Solo a seguito degli eventi imprevedibili riguardanti il «mago di Nazareth», che coinvolgono Pilato via via sempre più direttamente e personalmente, il tono delle lettere muta, divenendo sempre meno epistolare e sempre più confidenziale, fino a raggiungere – come per Jeshua – il genere «confessione» e testimonianza.

⁴ Non è l'unica occasione in cui Schmitt utilizza lo stratagemma epistolare per affrontare temi legati alle domande della fede. L'esempio più calzante si trova in una breve opera successiva, senza dubbio una delle più riuscite: cfr. E.-E. SCHMITT, *Oscar e la dame in rose*, Paris 2002 (trad. it. *Oscar e la dama in rosa*, Milano 2004). Qui il destinatario delle lettere – scritte da un ragazzino malato di cancro – è nientedimeno Dio stesso.

Fatta questa distinzione, entriamo nel vivo dell'analisi. Lo facciamo descrivendo alcune coordinate del dubbio presenti nel romanzo, capaci di offrire, spesso tramite un linguaggio metaforico e simbolico, spunti per rispondere alla domanda iniziale circa il valore del dubbio nell'esperienza credente.

2. *La notte, tempo del dubbio*

Nell'esperienza religiosa il dubbio spesso viene rappresentato con la metafora dell'oscurità: se la verità a cui il credente aderisce è la sua luce, il dubbio di fede rappresenta la zona d'ombra. Da notare come la metafora valga ovviamente anche al di fuori di un contesto religioso: a «brancolare nel buio» può essere anche un investigatore che non sa quale pista seguire, e a trovarsi nella notte dei dubbi può essere chiunque, un amante nei confronti dell'amato, o un medico alle prese con una diagnosi non chiara.

In ogni caso, il dubbio diviene esperienza simbolicamente notturna, a fronte dell'opposta esperienza di luminosa verità, espressa dall'immagine dell'aurora o del pieno giorno.

Eppure vi sono modi diversi di vivere il dubbio e le sue notti.

3. *Le notti di Jeshua*

Le svolte decisive nella vita di Jeshua sono sempre precedute da notti di rivelazioni. E questo fin da bambino:

«Ho vissuto un'infanzia piena di sogni. A Nazareth, ogni notte, mi libravo in volo al di sopra delle colline e dei campi. Nell'ora in cui tutti dormivano, io varcavo la porta silenziosa, allargavo le braccia e prendevo lo slancio perché il mio corpo si sollevasse».⁵

Questo volo notturno è preludio a una prima scommessa, che si rivela però fallimentare per il bambino Jeshua: di fronte a una arrampicata difficile, preso da paura, non riesce più a librarsi e a volare. È il doloroso passaggio dall'età dei sogni a quella della realtà:

«Ero permeato dal dubbio, che aveva reso di piombo le mie spalle. Avevo mai volato veramente? ... No, non avevo tutti i poteri, non ero a conoscenza di tutto. E forse non ero neppure immortale. In una parola, non ero Dio».⁶

Inizia da qui il periodo degli interrogativi, della ricerca del proprio destino, e dei dubbi. Ma non sono ancora dubbi di fede, bensì sull'esi-

⁵ E.-E. SCHMITT, *Il vangelo secondo Pilato*, p. 10.

⁶ *Ibidem*, pp. 11-12.

stenza, sul senso della morte, sul significato della rigida Legge ebraica. Jeshua «dalle mille domande» non è mai sazio di sapere, di interrogare, di provocare i suoi genitori, il rabbino del villaggio, le persone che incontra. E così cresce, lasciandosi a sua volta interpellare dai drammi e dalle ingiustizie, giungendo addirittura a istruire una sorta di processo a Dio, autore di quella Legge che condanna senza misericordia.⁷ Il giovane Jeshua è un inquieto e collerico vaso di Pandora, emotivamente reattivo e critico nei confronti dei canoni impostigli dalle circostanze e dalle convenzioni esterne.

Ma dove incontra, allora, il senso profondo della sua persona e una riconciliazione – se non una pacificazione – con i dubbi relativi alla propria identità? Non nel lavoro di falegname, non nel matrimonio – che rifiuta, preferendo una forma di amore universale – e nemmeno nell'intraprendere la carriera di rabbino secondo le aspirazioni – e le modalità tradizionali – suggeritegli da altri.

La pratica dell'ascolto degli altri lo induce a interrogarsi maggiormente su se stesso. Ciò lo porta prima all'incontro con il Battista e poi nel deserto, dove finalmente, in una notte memorabile, avviene la svolta:

«Si trattò di una caduta immobile. Mi ero seduto sulla sommità di un promontorio spoglio ... ed ecco che, improvvisamente, senza che mi muovessi, ho cominciato a cadere ... Cadevo ... Precipitavo dentro me stesso ... poi ebbi la sensazione di rallentare. Stavo cambiando consistenza ... lentamente, si consumò la trasformazione. Ero io e non ero più io ... Approdai in un oceano di luce. Là faceva caldo. Là capivo tutto. Là avevo una fiducia assoluta ... provavo una sensazione nuova, terribile, gigantesca, unica, inesauribile: il senso che tutto fosse giustificato ... Quante ore erano passate? *La notte si stendeva placida davanti a me*».⁸

Questo cadere nel suo «pozzo interiore» diviene per Jeshua un viaggio spirituale quotidiano. Consapevole di avervi trovato non se stesso, ma Dio, conosciuto con chiarezza come suo Padre, egli trascorre trentanove giorni in quella regione desertica.⁹ Ma alla vigilia del suo ritorno tra gli uomini, il dubbio torna inaspettato e prepotente, dubbio che riguarda proprio la certezza appena sperimentata:

⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 16-17.

⁸ *Ibidem*, pp. 38-39.

⁹ In questa descrizione l'autore sembra attingere a una sua esperienza personale, che egli paragona a un incontro mistico, come di recente ha ricordato in un'intervista: «Sono partito ponendomi due regole: meditazione e preghiera. Andavo a cercare nel profondo di me, per trovare ciò che è più grande di me, sbarazzandomi del mio ego e delle preoccupazioni umane: un'esperienza vicina a quella di sant'Agostino. C'erano giorni nei quali non riuscivo ad arrivare a questa profondità, perciò non scrivevo, altri nei quali trovavo la strada e raggiungevo luoghi talmente intimi da scoprire che non erano più miei. Luoghi di me, più grandi di me. Mi sento molto vicino a santa Teresa d'Avila e in generale a tutti i mistici perché io sono un convertito ... in una notte del 1989 ebbi un'esperienza mistica nel deserto del Sahara che mi cambiò totalmente. Diventai credente in un Dio sconosciuto in quanto non avevo una formazione religiosa. Cristiano lo divenni più tardi ... La mistica è sempre stata la mia porta ... Nel deserto ebbi l'impressione che la mia fede fosse solo un rivolo d'acqua, ma qualche anno dopo è diventata un fiume forte, grande e nutrito»; cfr. C. ZANOTTI, *Eric Emmanuel Schmitt. L'eroe filosofico? È un bambino che ride*, in «Messaggero di Sant'Antonio», 1249 (2008), pp. 20-23.

«Dovevo trascorrere nel deserto una quarantesima notte. Quella fu la notte di tutte le inversioni. Ciò che mi sembrava chiaro, mi diventava oscuro. Là dove avevo visto il bene, scorgevo il male ... Come avevo potuto credere di essere in rapporto con Dio? Non era una forma di pazzia? ... Non era illusione, la mia? Non ho mai ricevuto risposta a queste mie domande. Il mattino del quarantesimo giorno, semplicemente, ho scommesso».¹⁰

E la scommessa corrisponde a un atto di fede non soltanto in Dio, ma anche in se stesso, nell'affidabilità dell'esperienza spirituale vissuta.

Il monologo continua. Colui che sta per essere consegnato da Jehuda, il suo discepolo prediletto, racconta di discepoli fiduciosi e ottusi, di segni e di presunti prodigi, di fede e di guarigioni, delle prime difficoltà con i capi giudei, della fatica di parlare e di agire in nome di quel Padre dell'amore universale di cui Jeshua è il primo figlio e testimone.

Eppure le domande, e soprattutto i dubbi, non mancano mai sulla sua tavola. Il racconto del giovane di Nazareth è un intreccio incessante di inquietudine e affidamento, di dubbi – propri – e di rassicurazioni – soprattutto da parte del discepolo Jehuda.

Travagliato all'interno e spesso incompreso all'esterno,¹¹ Jeshua vorrebbe non compiere più prodigi, ma non può esimersi dal «risvegliare» il figlio di una vedova.¹² Stupefatto lui per primo, muto di fronte a tale avvenimento, e spinto dalle affermazioni di Jehuda, tese a confermarli la sua messianicità, Jeshua vive un'altra notte di oscurità e di dubbio, la sua personale lotta con l'angelo:

«Ricaddi nel mutismo ... Riluttavo ... Rifiutavo! Rifiutavo quel destino! Avevo l'impressione di battermi a duello con Dio. Voleva impormi la sua vittoria. Mi disarmava. Mi toglieva i dubbi. Perché io diventassi il suo campione, doveva convincermi ... potevo negare i suoi segni. Potevo evitare di svegliarmi, restare nella confusione delle mie domande. Mi sono ribellato senza intenerirmi.

Poi venne il mattino a ripulire il cielo ... Riaprendo gli occhi, avevo accettato che Dio mi amasse tanto».¹³

E Jeshua conferma la scommessa già fatta nel deserto, fidandosi di Dio, accettando di essere colui «che tutto Israele attende».¹⁴

La confessione si conclude dove era iniziata, nell'orto del Getzemani. Lì si consuma l'ultima notte del Nazareno. In realtà, l'intero monologo è percorso da brevi intermezzi che riannodano il filo narrativo: questo consiste nello sguardo retrospettivo di Jeshua, il cui punto di vista è proprio la notte della consegna, del tradimento, della verifica circa la bontà o meno della scommessa su se stesso, sul suo destino, sulla fiducia in suo Padre.

¹⁰ E.-E. SCHMITT, *Il vangelo secondo Pilato*, p. 40.

¹¹ La notte è lo scenario anche del riavvicinamento tra Jeshua e sua madre, dopo un lungo periodo di incomprendimento; cfr. *ibidem*, pp. 44-46, 63, 65.

¹² Cfr. *ibidem*, pp. 56-57.

¹³ *Ibidem*, p. 58.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 59.

Jeshua si trova in quel giardino, ancora con tutti i suoi dubbi, come schierati per l'ultima battaglia, aspettando «una morte che mi fa paura».¹⁵ Le domande più disparate affollano la sua mente, inquietandolo:

«Mi troverei in questo giardino a sperare e a traspirare la mia morte se il mio papà fosse ancora in vita? Avrei osato?».¹⁶

E – come la notte – la realtà della morte spunta di continuo nel suo narrare, è forse la presenza più reale ed incombente, è *il* dubbio dominante. La morte di suo padre Giuseppe, delle adultere lapidate in nome della Legge, del figlio dell'amico Mosè, dell'amico Lazzaro, provocano Jeshua in profondità. E la sua risposta, dopo la collera, il rifiuto, la fuga, la lotta, è sempre una scommessa, fiduciosa ma non facile, nei confronti della vita. Una risposta che non nasce da una verità acquisita una volta per sempre, ma dal continuo rituffarsi nel pozzo interiore, dove lentamente scopre il legame tra amore e morte:

«Mio padre morì ... soprattutto piangevo per non avergli detto che l'amavo».¹⁷

Il tuo primogenito è morto? Amalo ancora di più. E soprattutto ama gli altri, quelli che ti restano, e che lo sappiano, da te! In fretta! È la sola cosa che ci insegna la morte: amare è urgente».¹⁸

Tutte quelle morti – e i corrispettivi tentativi di superarla – si coagulano nella morte di Jeshua, anticipata nella notte del Getzemani con un misto di paura, dubbio, affidamento. Una morte addirittura desiderata,¹⁹ agognata come compimento di un percorso e della scommessa fondamentale:

«Ecco. Scruto la notte ... Tra qualche ora conoscerò l'esito della mia scommessa. Tra qualche ora si saprà se sono davvero il testimone di mio Padre o se non ero altro che un pazzo».²⁰

In modo che potremmo definire pascaliano, Jeshua esprime con tali parole il dubbio di fondo, che né l'itinerario e le «prove» precedenti, né una qualche improbabile conferma dal cielo, possono sciogliere anticipatamente.

Sembra che sia la fede degli altri, dei discepoli, soprattutto di Jehuda, a sostenere Jeshua nella sua fatica di credente:

«La mano di Jehuda, posata sulla mia spalla, mi fece trasalire. Irradiava fiducia ... Dio mio, perché non ho la stessa fede di Jehuda? Avrò sempre dei dubbi? Mai nessuna delle tue risposte, Dio mio, soddisfa le mie domande. I tuoi segni non soffocano la mia paura».²¹

¹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 10.

¹⁶ *Ibidem*, p. 25.

¹⁷ *Ibidem*, p. 15.

¹⁸ *Ibidem*, p. 27.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 40-41.

²⁰ *Ibidem*, p. 76.

²¹ *Ibidem*, p. 72.

Ma alla fine Jeshua, nel giardino, resta solo. E sa che proprio il discepolo prediletto lo sta per consegnare. Non a caso, all'uscita del traditore dal cenacolo, lo stesso testo neotestamentario offre attraverso la metafora dell'oscurità la percezione dell'accerchiamento da parte delle potenze del male: «Preso il boccone, egli subito uscì. Ed era notte» (Gv 13,30). Il fallimento sembra evidente, la forza maligna delle tenebre sembra prevalere sulla testimonianza dell'amore. Il monologo si conclude in modo serrato, lasciando trasparire tutta l'angoscia del protagonista:

«Che il dolore non mi faccia dubitare! Coraggio, terrò duro, resisterò ... Ma come sono lento nel credere! ... eppure, devo avere fiducia ... ho paura. Dubito. Vorrei salvarmi. Dio mio, perché mi hai abbandonato?». ²²

Così si conclude la prima parte del testo, ma – come vedremo – non sarà l'ultima volta in cui Jeshua prende la parola nel romanzo.

4. *Le notti di Pilato*

Apparentemente, lo scenario cambia in modo radicale. Pilato sembra un uomo delle attività giornaliere, che preferisce operare nella razionalità, in piena luce. Il suo «vangelo» si apre proprio sulla metaforica descrizione del contrasto tra Roma-luce e Gerusalemme-ombra:

«Odio Gerusalemme ... Persino il sole, sopra questi bastioni, è traditore. Pare impossibile che lo stesso sole, sfolgorante su Roma, a Gerusalemme sia torvo. Il sole di Roma proietta luce, quello di Gerusalemme ombra. Fornisce angoli per complottare, corridoi dove i ladri possono fuggire, templi dove i Romani non possono mettere piede». ²³

Vi è qui già tutto Pilato, e *in nuce* vi troviamo simbolicamente anticipato pure l'intero itinerario che l'alto funzionario sarà chiamato di volta in volta a subire, a rifiutare, forse a scegliere. Da una parte la chiarezza solare del Pilato lucido ed efficiente governatore, abile ragionatore, sospettoso calcolatore di ogni mossa dell'eventuale nemico. Dall'altra, l'ombra di una realtà che si frappone a questa presunta sicurezza senza macchia e senza paura, una realtà misteriosa che ogni volta spiazza le mosse di Pilato, costringendolo a rivedere la sua tattica.

Pilato, quindi, è di certo un uomo che preferisce il giorno alla notte, la vigilanza alacre al riposo. Eppure questa è solo una parte della verità di Pilato: infatti, alla fine della prima lettera «al suo caro Tito», il fratello che vive a Roma, troviamo un appunto sorprendente, che ci indirizza su un'altra pista:

²² *Ibidem*, p. 76.

²³ *Ibidem*, p. 79. Sembra evidente – in modo particolare nella descrizione della figura di Pilato, ma non solo – un certo debito dell'autore nei confronti de *Il Maestro e Margherita* di Bulgakov.

«Là, nella mia fortezza, a volte riesco persino a dimenticare quell'inquietudine che non mi dà tregua da quando ho messo piede in Palestina. Il giorno sta nascendo nell'istante in cui pongo fine a questa mia lettera. Fratello carissimo, la domenica comincia; farò preparare i bagagli e, come al solito, avrò passato la notte scrivendoti. La Giudea mi ha da tempo fatto perdere il sonno. Ma queste nottate insonni, mio caro, hanno reso possibile la nostra corrispondenza epistolare».²⁴

Tre particolari, dunque: Pilato è un uomo inquieto, e di questo egli attribuisce la causa al suo cattivo rapporto con la terra giudaica (ma siamo ancora alla superficie del problema); non dorme più; riempie le sue veglie scrivendo. Qui sembra quasi presentarsi come un'altra persona, o con una personalità totalmente diversa dall'attivo amministratore della Giudea. Ed effettivamente si tratta di una duplice personalità, se non proprio di uno sdoppiamento, tra due elementi presenti allo stesso tempo in Pilato: la ragione e quella strana inquietudine, non proprio razionale. Due fattori il cui conflitto, fino a quel punto latente, esplose con il sorgere di quella domenica mattina, con l'avvento del «caso Jeshua». E questa duplicità, di per sé già fonte di dubbio, emerge via via sempre più prepotentemente nelle lettere.

Proprio mentre progetta di fare i bagagli e di «fuggire» nella ben più romana fortezza di Cesarea, il suo centurione giunge ad annunciargli che «il corpo è scomparso».²⁵ E questo è il primo smacco di una lunga serie per questo cavaliere della logica e dell'azione.

Le sue lettere proseguono raccontando, sempre nelle ore notturne, i suoi tentativi di ritrovare il corpo del «mago di Nazareth» e i responsabili del suo trafugamento. Su questo punto, all'inizio le notti di Pilato non sembrano attraversate da dubbi. Le potremmo definire le notti dei suoi ragionamenti. Egli pare capace di vagliare criticamente ogni dettaglio dell'inchiesta in corso, giudicando evidentemente come assurdo tutto ciò che non rientra nel sistema delle sue deduzioni. La realtà per lui è logica, spesso deludente, ma mai del tutto sorprendente:

«La realtà, io la conosco; peggio ancora, la sospetto. Mi attendo sempre che sia peggiore di quanto sembri ... di conseguenza io non abbandono la realtà, io la bracco ... sbaglio molto raramente».²⁶

Eppure stavolta la realtà inizia a tradire la ragionevolezza di Ponzio Pilato. Di certo egli non si arrende di fronte a questo iniziale imprevisto, e mette in atto tutte le strategie, elabora le più diverse ipotesi, istruisce il processo a più di un possibile colpevole, interroga, arresta, punisce. In tutto questo, egli si sforza di mantenersi coerente ed equilibrato. Nella fase iniziale il motivo di tanta sollecitudine è esclusivamente di ordine pubblico: Pilato intende evitare l'evidente strumentalizzazione politica – in senso anti-romano, fino a temere una rivolta di vaste dimensioni – di un eventuale

²⁴ E.-E. SCHMITT, *Il vangelo secondo Pilato*, p. 81.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 96.

mito che qualcuno sta creando ad arte attorno a una diceria, quella che riguarda il ritorno in vita del Galileo da lui fatto crocifiggere.

Man mano che l'operazione del ritrovamento non gli riesce, la sua insistente ricerca assume altri interessi. E di questi il principale diviene, a un certo punto, il tentativo di rifiutare fermamente una realtà che non gli aggrada, che lo scuote, che lo mette in crisi. Pilato non è più così sicuro. Le sue notti sono visitate da dubbi e inquietudini. Certo, egli più volte tenta di ipotizzare soluzioni, di attribuire la responsabilità dell'accaduto prima ai discepoli, poi a Giuseppe d'Arimatea, poi a Caifa, quindi a Erode. E i colpi di scena non mancano, in un'altalena di pensieri ed emozioni, a cui il compassato governatore non è affatto abituato: «Queste ultime ore sono state sconcertanti. La realtà si oppone alla mia logica».²⁷ Le sicurezze di Pilato, però, non vacillerebbero facilmente, se non vi fosse una svolta cruciale, che incide più di ogni altra su di lui, non tanto sul piano razionale, ma su quello degli affetti. Sua moglie Claudia, donna intelligente e raffinata, lei stessa guarita in precedenza da Jeshua, e che invano aveva tentato – con l'aiuto del marito – di salvare la vita del Nazareno, confida a Pilato di aver ricevuto la visita di Jeshua, vivo, che le annuncia il suo ritorno dai morti. Di fronte all'unica testimonianza che la sua ragione non può mettere in dubbio,²⁸ Pilato inizia un confronto serrato con le sue domande, prima inascoltate:

«Faccio fatica a pensare. I fatti sono più forti di ogni logica ... In questi ultimi giorni, come avrai letto, ho moltiplicato le sottigliezze di ragionamento per mantenere la fiducia ... nel ragionamento. E ogni volta sono stato smentito».²⁹

In più, Claudia parte in direzione della Galilea sulle tracce di Jeshua, lasciando al marito solo un breve messaggio. Anche a causa di questa separazione, le notti di Pilato si popolano di interrogativi. Egli finalmente avverte la duplicità del suo mondo interiore, il conflitto tra ragione e sogno, tra le sue certezze inossidabili e lo sgusciante enigma che la realtà gli ha posto di fronte:

«Mi sono sdoppiato. La mia forza, i muscoli e il buon senso restano qui, alla fortezza Antonia, mentre la mia metà sognatrice, la mia metà sensibile, immaginifica, quella metà che potrebbe cedere agli inganni dell'irrazionale, accompagna Claudia lungo i sentieri pietrosi della Galilea».³⁰

La sua inquietudine è al massimo, la situazione gli sfugge. Non è più sotto il suo controllo, sotto il suo potere: «Il calare della notte non mi placa ... Il silenzio mi schiaccia; tace; dorme sui suoi segreti; me li dissimula».³¹

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 174.

²⁹ *Ibidem*, p. 173.

³⁰ *Ibidem*, p. 181.

³¹ *Ibidem*, p. 180.

Questo stato di incertezza sembra risolversi all'improvviso attraverso un'altra soluzione: la morte di Jeshua sarebbe stata in realtà solo una simulazione! Pilato sembra tornare quello di un tempo: «Ho trovato! ... la logica ha vinto ... tutto ciò che c'era di soprannaturale è scomparso. I fatti non si oppongono più alla ragione».³²

Ma nuovamente la vittoria dura poco. I soldati incaricati di scovare il Nazareno e colui che lo ha abilmente nascosto – Giuseppe d'Arimatea – setacciano tutta la regione. In attesa del loro ritorno, l'impazienza di Pilato cresce, diventando infine delusione: la corteo ritorna con il solo Giuseppe, e nessuna traccia di Jeshua. La notizia è solo il preludio della capitolazione definitiva: Giuseppe conduce il governatore nella tomba dove era stato deposto il corpo del Nazareno e, per dimostrare a Pilato che Jeshua era davvero morto, chiede che la pietra venga di nuovo rotolata, in modo che i due vengano chiusi dentro. L'aria asfissiante fa il resto:

«Allora, hai capito?». Avevo capito. Le spezie e gli aromi depositati nella tomba per renderla asettica e profumare il defunto, quel mirto e quell'aloe, creavano un'atmosfera soffocante, irrespirabile, mortifera. Jeshua, moribondo o in buona salute, non avrebbe mai potuto sopravvivere in quella camera avvelenata».³³

A Pilato, non ancora del tutto convinto, Giuseppe dà però un'ulteriore prova, un messaggio di Claudia, la quale rivela al marito di essere stata una delle quattro donne presenti di fronte a Jeshua crocifisso e testimoni della sua morte:

«Dal momento che ho avvolto nel sudario il suo corpo rigido e raggelato, posso assicurarti che Jeshua quella sera era proprio morto. Io stessa ho pianto a lungo per la disperazione. Ero sciocca. Non credevo sufficientemente in lui. Ora, in me, si è fatta luce. Raggiungimi presto sulla via di Nazareth. Ti amo. La tua Claudia».³⁴

A questo punto Pilato si sente «un uomo ferito», non nel corpo, ma nelle sue convinzioni.³⁵ Per due giorni si chiude in un «mutismo» indifferente.³⁶ Poi, scosso dalle provocazioni del suo antico maestro, Craterio il cinico, contro cui si scaglia con violenza verbale e con inaspettata reazione emotiva, finalmente si decide a partire, alla ricerca di Claudia e di Jeshua. Il dubbio ha vinto sulla prudenza e sulla certezza statica. Il dubbio lo ha snidato dalla sua tana sicura e forte, quella della sua ragione calcolatrice, e lo ha costretto a iniziare il cammino.

Sembra quasi – con questo esodo personale – che le notti di Pilato lentamente si dileguino, lasciando il posto a un'aurora piena di promesse, ma non ancora di risposte. Il panorama cambia così radicalmente, anche se molto gradualmente. E questo peregrinare diviene il simbolo di una

³² *Ibidem*, p. 182.

³³ *Ibidem*, p. 206.

³⁴ *Ibidem*, p. 207.

³⁵ Cfr. *ibidem*, p. 200.

³⁶ Cfr. *ibidem*, p. 207.

nuova ricerca che ora, non più incatenato alla sua precedente, rassicurante pretesa di sapere, Pilato può intraprendere. È Maddalena a confermarli, dopo avergli lavato i piedi da donna libera, anch'essa sulle tracce di Jeshua, che «questo viaggio non lo facciamo soltanto sulle strade, ma, in primo luogo, nel fondo di noi stessi».³⁷ In realtà, come un tempo Jeshua nel suo pellegrinaggio nel deserto, anche Pilato sta andando in cerca della verità di se stesso, e – come per Jeshua – tale indagine può forse avere un esito positivo nella misura in cui egli sperimenta, a suo modo, la caduta, ovvero la perdita delle proprie antiche, illusorie stabilità. In questa trasformazione, anche le lettere al fratello Tito cambiano di tono, diventano più essenziali, come gli impone la nuova condizione di viaggiatore e di pellegrino: «sono, ormai, soltanto un uomo che cammina in mezzo ad altri uomini in cammino».³⁸ E nel cammino aumentano i «non so», diminuiscono le sicurezze e le spavalderie di prima.

Finalmente, dopo molti giorni di viaggio, Pilato intuisce che la meta non è lontana. Approssimandosi al Tabor, lui e la piccola folla di cercatori che con lui ha percorso molte miglia giungono alle pendici del monte.

Ma è troppo tardi, il protagonista non assiste all'evento – l'autore combina insieme l'episodio della trasfigurazione con quello dell'ascensione – solo vede sulla cima un grande bagliore, che improvvisamente, in un contesto meteorologico di tipo epifanico ed apocalittico – va a unire il cielo alla terra.³⁹ La testimonianza dei discepoli è unanime: Jeshua ha lasciato il mondo, e ha affidato la sua missione ai suoi seguaci.

Toccato da queste parole, scosso da questi eventi, e dal silenzio che ne segue, Pilato infine incontra Claudia, che ha un'ultima notizia da dargli: lei aspetta un bambino, il loro figlio. Notizia davvero inaspettata, visto che in precedenza erano convinti di non poter avere bambini. Ma vi è un'altra buona notizia, un «vangelo» altrettanto importante per Pilato, di cui la nascita del suo primogenito sarà certo uno dei segni visibili e viventi. Questa nuova rivelazione, che implica la presa in carico di un radicale cambiamento – «voglio rinnovarmi»⁴⁰ – è il cuore del romanzo e, a parer nostro, anche della dinamica del dubbio. Per questo merita una descrizione a parte.

5. *Il dubbio, maieutica dell'incontro*

L'ultima lettera di Pilato a Tito è una specie di confessione e di ricapitolazione. Il cammino compiuto, l'itinerario tra domande, dubbi e peregrinazioni, dove ha condotto l'uomo Pilato? A dubitare di che cosa? A credere in che cosa?

³⁷ Cfr. *ibidem*, p. 214.

³⁸ *Ibidem*, p. 211.

³⁹ Cfr. *ibidem*, p. 220.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, p. 225.

Le domande continuano: «Non posso vivere costantemente all'altitudine del monte Tabor. Dopo tutto, che cosa ho visto? Niente. Che cosa ho capito? Niente».⁴¹

Il mancato incontro con Jeshua sul Tabor costringe Pilato a riandare con la memoria all'unico momento in cui ebbe modo di interloquire con il Nazareno.⁴² Pilato non sa nemmeno se considerarlo, quello, un vero e proprio incontro. Eppure lì – senza allora rendersene conto – vi era stato il concepimento del nuovo Pilato. Il nuovo nato – il Pilato di oggi – aveva iniziato a esistere proprio in quella notte di tradimento, accuse e ambiguità. E il dubbio era stato la sua levatrice, l'ostetrica della sua nuova verità, della sua rinnovata identità. Il dubbio si era mascherato, entrando di soppiatto, nella fortezza Antonia, eludendo la vigile sorveglianza del governatore. Sotto le disadorne sembianze di un prigioniero, che egli stava per giudicare, il dubbio si era intrufolato in casa sua, e poi nel suo animo. Eppure la domanda, per prima, quasi per caso, era sbocciata sulle labbra di Pilato stesso (e non era forse lui l'interrogante, l'inquisitore?).

«Che cos'è la verità?». L'eco della domanda risuona nella grande sala. Pilato ha già tutte le risposte, a riguardo. Ma certo non si aspetta che la sua domanda colpisca al cuore lo straniero che ha di fronte. Jeshua trema. Il dubbio di aver sbagliato tutto, che già lo aveva tormentato nella sua notte al Getzemani, gli rimbalza nel profondo. Però ... avendo già detto il suo *amen*, avendo già attraversato la soglia di quel dubbio, avendo già compiuto la sua scommessa, Jeshua riesce a rilanciare, ponendo a sua volta la domanda non al governatore, non al giudice, ma all'uomo che ha davanti:

«Appunto: che cos'è la verità?». Ora è Pilato a tremare. Non può nascondersi:

«... cominciavo ad avere paura. No, non possedevo certo la verità, solo il potere, il potere aberrante di decidere cosa è bene e cosa è male, il potere esorbitante di vita e di morte. Sì, quell'oscuro potere».⁴³

Questa parola di Jeshua è seme che feconda l'esistenza di Pilato. La domanda in Pilato si fa dilemma, scavando attorno ai sostegni che puntellano le sue sicurezze. Pilato non sa cosa e come rispondere. Cade nel mutismo, *pars destruens* delle sue certezze.⁴⁴

⁴¹ *Ibidem*, pp. 225-226.

⁴² Cfr. *ibidem*, pp. 226-229.

⁴³ *Ibidem*, p. 228.

⁴⁴ In fondo questo 'mutismo' era già stato sperimentato da Jeshua stesso (cfr. *ibidem*, p. 58). Risuona qui l'eco di un altro confronto, reso celebre dalla penna di Martin Buber, in uno dei suoi racconti intitolato *Forse*, che riportiamo per intero: «Uno degli illuministi, uomo assai dotto, che aveva sentito parlare del Rabbi di Berditschew, lo andò a trovare per disputare anche con lui, come soleva, e confutare i suoi argomenti arretrati a favore della verità della propria fede. Quando entrò nella stanza dello zaddik, vide che camminava su e giù con un libro in mano, immerso in una fervida meditazione. Il Rabbi non badò a colui che entrava. Finalmente si fermò, gli gettò una rapida occhiata e disse: 'Ma forse è vero'. Il dotto raccolse invano tutta la sua sicurezza, ma gli tremavano i ginocchi; così terribile a vedersi era lo zaddik, così terribili a udirsi le sue semplici parole. Ma Rabbi Levi Isacco

A questo punto il dialogo, iniziato come una sfida tra attori sulla scena, cambia. Il mutismo lascia spazio a un silenzio pieno di interrogativi. È un silenzio vivente, parlante, costruttivo. Pilato si chiede cosa valga veramente, quale sia il senso delle cose. E, soprattutto, si sveglia alla verità meno sospettabile: l'assurdità del potere. Non solo del potere politico, o del potere che viene dal possesso delle ricchezze. Ma anche del potere in generale, e soprattutto quella forma particolare di potere, che viene dal sapere. Forse la forma più inavvertita, sotterranea, apparentemente innocua, ma per questo la più subdola. E ritorna la lezione che anche Jeshua aveva imparato fin da bambino, e che è qui a testimoniare:

«Ma che cos'è un uomo? È semplicemente qualcuno che non può. Che non può sapere tutto. Che non può fare tutto. Che non può fare a meno di morire».⁴⁵

Ecco dunque svelato il segreto del dubbio: se accolto come guida e maestro, esso è in grado di rompere gli schemi della verità vista come possesso, irrigidita come proprietà non tramandabile, affermata come oggetto manipolabile.

L'incontro con Jeshua, l'inchiesta che ne segue, e il cammino da Gerusalemme al Tabor, consegnano a Pilato il dono di un rinnovamento inconsueto, per certi versi nemmeno da lui troppo desiderato, ma non più annullabile, pena il ritorno alla schiavitù del potere. Una volta perduto il controllo, può permettersi il lusso di avere fiducia. Ma la strada non è ancora finita.

Il Pilato che prende congedo nell'ultima epistola è infatti un uomo a metà del guado tra la libertà ricevuta e la nostalgia per l'uomo vecchio. In questo, egli è il simbolo del vero credente, che non è certo l'uomo privo di dubbi, bensì colui che crede anche grazie e in mezzo al suo dubitare.

È sì un uomo più libero dai «morsi profondi» del potere e del sapere,⁴⁶ si sente meno «arrogante e un po' più ignorante»,⁴⁷ ha perso per strada la sua «antica idea di essere unico», avvicinandosi agli altri.⁴⁸ Ma non è venuto meno il suo interrogarsi. Il confronto con Claudia lo aiuta e lo sollecita, senza mai esonerarlo dalla responsabile libertà di aderire o meno al messaggio e alla persona di Jeshua. Il che – e anche questa è una buona notizia – non si dà mai una volta per sempre:

si voltò interamente verso di lui e con grande calma gli disse: 'Figlio mio, i grandi della Torà, con i quali hai disputato, hanno sprecato con te le loro parole; dopo averli lasciati, ne hai riso. Essi non hanno potuto farti toccare con mano Dio e il suo regno, e anch'io non lo posso. Ma, figlio mio, pensaci, forse è vero'. L'illuminista raccolse tutte le sue forze per replicare; ma quel terribile *forse*, risuonando di continuo ai suoi orecchi, spezzò la sua resistenza»; M. BUBER, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich 1949 (trad. it. *I racconti dei Chassidim*, Parma 1992, p. 206). Oltre all'energia di quel «forse», colpisce nella figura del Rabbi pure l'umiltà di non possedere una potenza veritativa inconfutabile. Egli ha da offrire solo la proposta di una libera adesione.

⁴⁵ E.-E. SCHMITT, *Il vangelo secondo Pilato*, p. 13.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 229.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, p. 212.

«Che cosa ne ho guadagnato? Mi lamento spesso con Claudia: prima ero un romano che sapeva; ora sono un romano che dubita. E mia moglie ride e batte le mani come se facessi per lei un numero da giocoliere. ‘Dubitare e credere sono la stessa cosa, Pilato. Solo l’indifferenza è atea’». ⁴⁹

Paradossalmente il dubbio si pone a garanzia dell’autentico atto di credere. Implica la libertà di prendere posizione, di non lasciare alla ragione l’unica voce in capitolo nella scelta. Il dubbio e le sue notti danno spazio alle altre dinamiche, senza le quali un uomo non sarebbe umano, prime fra tutte l’amore. Il dubbio lascia spazio di azione alle altre dimensioni della persona, offrendo alla ragione motivazioni che la ragione non può darsi da sola. Claudia sostiene che:

«Jeshua ha reso l’uomo libero. Lasciandoci la possibilità di credere o di non credere, tiene conto di questa libertà. Si può essere obbligati ad aderire? Si può essere forzati ad amare? ... Con la sua storia ci ha fornito il segno, ma ci lascia liberi di interpretarlo. Ci ama troppo per prevaricare. Ed è proprio perché ci ama che ci permette di dubitare. Questa parte di scelta che ci lascia è l’altro nome del suo mistero». ⁵⁰

6. *Le coordinate del dubbio: una sintesi*

Volendo dare una sintetica carrellata di alcune coordinate che emergono dalla narrazione e dall’analisi finora svolta, ci limitiamo a queste parole guida, tutte correlate al tema del dubbio.

a. Tempo e attesa

Il tempo è un fattore determinante per stabilire la dinamica – e la diversa tipologia – del dubbio. Nel romanzo, ciò si vede nella già evidenziata differenza dei generi letterari. La confessione dell’ultima veglia al Getzemani mostra un Jeshua alla fine del suo dubitare: la scelta è già consumata, egli sta cercando il coraggio per portarla avanti. Il dubbio è radicale, conclusivo, coagulato attorno alla percezione dell’assenza di Dio. Nell’ora decisiva, il tempo è come sospeso. Jeshua sta di fronte al dubbio fondamentale, che può durare un istante e sembrare una vita intera. La percezione del tempo cambia radicalmente: Jeshua vorrebbe affrettare il momento della morte, anticipando la conclusione di questa interminabile agonia.

Il dubbio di Pilato è una creatura che cresce con lui. Si tratta di un sentimento che si dilunga per giorni e notti, e che trova spazio via via crescente nel suo epistolario. L’altalena umorale – che sconvolge i piani e i ragionamenti del giovane governatore – causata da vittorie e da sconfitte, è un logorio da trincea, non l’istante decisivo dell’assalto finale. Per Pilato

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 229-231.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 232.

lo *shock* non finisce, la sorpresa non si risolve, la perplessità si estende per un tempo indefinito.⁵¹ Nel suo caso la qualità del dubitare è diversa, e il dubbio gioca un ruolo prima di destabilizzatore, poi di guida e di pedagogo. Diversa quindi è pure la tipologia dell'attesa, così come la prospettiva nei confronti del passato e del futuro. Jeshua è un condannato a morte che scommette su un futuro radicalmente rinnovato; Pilato invece troverà futuro in una nuova vita, la sua con Claudia e il figlio che aspetta.

In definitiva: Jeshua vive nel tempo il suo scoprirsi unico e la sua vocazione all'amore universale; in una parola, il suo è il tempo che va trasformandosi in eternità. La sua confessione nell'orto degli Ulivi dura un istante dilatato all'infinito, è un'icona scritta sui confini della storia, capace di congiungere nell'attimo della sua contemplazione *krònos* e *kairos*, umanità e divinità, incarnazione ed escatologia, frammenti di quotidiano e destino ultimo. Viceversa, Pilato, che nel suo credersi superiore – per nascita, cittadinanza e ruolo – non ha ancora colto il senso della sua vita, tramite la scuola dell'esperienza e il lungo tirocinio del tempo viene detronizzato da questo seggio di fasulla unicità, per riscoprire il valore della ferialità, la comunanza con gli altri uomini e donne, la bellezza e la concretezza di un amore particolare e ugualmente pieno, non più costretto a mascherarsi dietro le vestigia del potere.⁵²

b. Duplicità: dalla doppiezza all'alterità

Il tema del dubbio si intreccia a quello del doppio. In un certo senso, i due protagonisti sono lo specchio l'uno dell'altro, vivendo per alcuni tratti una vita parallela (anche nell'inversione, come appena detto). Entrambi sono alla ricerca della loro personalità e della loro missione, benché all'inizio solo Jeshua pare conscio di ciò, mentre Pilato sembra subire una lunga operazione di destrutturazione, operata proprio dal caso del mago di Nazareth. Prima di accennare a questa relazione, vi sono però altri doppi da svelare.

Per Jeshua questi corrispondono alle tre figure che – con lui – dominano la scena: sua madre (rappresentante del mondo familiare), Jehuda (un ambivalente discepolo prediletto, simbolo della certezza senza dubbi e senza tentennamenti ma anche, nel momento della prova, dell'abbandono insensato e del tradimento), il Padre (il Doppio per eccellenza, la presenza vera, amorevole e avvolgente, scoperta nel pozzo interiore, ma anche l'oscurità e l'Assenza suprema, nella percezione della solitudine totale).

Per Pilato, i suoi doppi sono la moglie Claudia (l'irrazionalità e l'amore); l'antico maestro Craterio (il cinismo e la sfrontatezza); e soprattutto il fratello Tito:

⁵¹ Cfr. *ibidem*, pp. 165-166.

⁵² Sul tema del tempo e delle sue diverse qualità rimane attuale lo studio di L. LOMBARDI VALLAURI, *Voti religiosi e percezione del tempo*, Reggio Emilia 1988.

«Mi sono reso conto che le mie lettere erano indirizzate soprattutto a me stesso ... parlavo a te perché sei tu, logicamente, ma anche perché sei mio fratello, la mia immagine dipinta, il mio volto rimasto tra le mura, il mio doppio e la mia verità su un affresco romano».⁵³

Ma torniamo alla relazione principale, quella tra Jeshua e Pilato. Pur nella diversità del loro percorso, della loro origine e delle loro molteplici differenze, vi sono dei sorprendenti punti di convergenza e di somiglianza. Questi elementi compaiono proprio quando vi è un accostarsi – fisico e soprattutto simbolico – delle loro esistenze.

Come infatti Jeshua si stende nel sepolcro accanto a Lazzaro morto da quattro giorni, «fratello maggiore nella morte»,⁵⁴ così Pilato, entrato nella tomba vuota del Nazareno, si immagina di essere Jeshua, morto, nel riposo dopo le torture e l'agonia della crocifissione.⁵⁵ Prima della risurrezione, è quindi il tema della morte a legare i due personaggi, quasi affratellandoli.

Questo sentimento sembra rafforzarsi – come si è visto – nel loro incontro prima della condanna. Da ostili diventano complici nel e del dubbio, e poi ascoltatori del silenzio. Quasi come compagni, accomunati dalla scoperta della menzogna del potere e della libertà dalle sue spire, più che fratelli paiono gemelli di una nuova vita. Finalmente, concluso il gioco degli specchi e dei rimandi, Pilato può vivere la sua nuova realtà, non più in competizione con i suoi doppi, ma in spirito di riconciliazione con se stesso.

Da questo punto di vista la vicenda interiore di Pilato si potrebbe descrivere come il progressivo passaggio da una duplicità vissuta come doppiezza a una duplicità vissuta come alterità. L'atteggiamento della doppiezza è rappresentato dall'invidia, ben presente nel racconto.

È invidioso Giuseppe d'Arimatea nei confronti di coloro a cui Jeshua è apparso.⁵⁶ Lo è Fabiano – il bel seduttore,⁵⁷ cugino di Claudia – dell'amore che lei ha per Pilato.⁵⁸ L'invidia visita anche quest'ultimo: nei confronti della sensibilità e della fede di sua moglie, di chi non è costretto come lui al peso delle sue responsabilità e delle sue inquietudini, infine di chi ha potuto vedere di persona Jeshua sul Tabor. E da questo sentimento non è immune lo stesso Nazareno. Egli vorrebbe possedere le sicurezze di Jehuda; e sembra sognare un ipotetico altro se stesso – un doppio, appunto – che forse avrebbe potuto vivere un destino diverso, meno difficile.⁵⁹

Ma cos'è l'invidia? Essa può rivelarsi nella sua forma più odiosa, quella di chi fissa la gioia altrui con sguardo bieco e rabbioso, oppure in quella meno negativa, che consiste nel dispiacere di non essere come gli

⁵³ E.-E. SCHMITT, *Il vangelo secondo Pilato*, pp. 224-225.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, p. 71.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, p. 93.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*, p. 199.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 112-113.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 196-197.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 9-10.

altri, o di non possedere i loro beni o le loro qualità.⁶⁰ In entrambi i casi, l'essenza dell'invidia sta nell'incapacità di vedere la realtà per ciò che è veramente.⁶¹ Preoccupato di guardare l'altro, l'invidioso non sa cogliere non solo il bene altrui, ma neppure il proprio. La duplicità dell'altro diviene rivalità, e ciò per la doppiezza del vedere. Solo un ripristino della capacità di osservare può riportare la duplicità nei suoi giusti parametri, quelli dell'alterità dell'altro riconosciuta per se stessa.

Tale ristabilimento, quasi una guarigione della vista, avviene tramite l'ascolto e tramite il cammino: «Vado dove mi portano i miei passi. Spero che i miei piedi siano più intelligenti di me».⁶² La fede stessa esige questo ascoltare e questo peregrinare, perché la visione, anche la più sfolgorante, può non bastare:

«Ma a cosa vorrebbe che credessi? Io non ho visto niente. Lei ha visto. Certamente anche altri hanno visto, Fabiano per esempio, eppure non hanno creduto. Il fatto è che Fabiano non ha neppure ascoltato. Bisogna quindi credere e ascoltare».⁶³

L'opposto dell'invidia, la quale è figlia della doppiezza e madre della menzogna, si chiama umiltà, che in fondo è l'altro nome della verità. L'umile è colui che riconosce la realtà, che dà il giusto posto alle cose, uscendo così da complessi di superiorità o di sottomissione.

E questa verità umile riporta l'uomo a se stesso. Non ha più bisogno di giocare a essere qualcun altro, non ha più l'urgenza di fuggire nel suo doppio. Non è più «obbligato» a rivendicare il posto dell'altro, nemmeno quello di Dio.⁶⁴ L'alterità, finalmente ascoltata e conosciuta come compagna nel viaggio, riporta l'uomo a casa, lo riporta a se stesso, all'unità di sé nella relazione libera con gli altri.

Ritrovata questa unità, sempre tendenziale e mai scontata, Pilato è la figura dell'uomo che, nato a nuova realtà, abbandona l'infanzia ed entra nell'età adulta. Ciò significa che ora è pronto ad assumersi la responsabilità di essere padre. Finalmente, uscito dagli schemi del mimetismo, sbarazzatosi della maschera del potere, ha speranza di non considerare l'altro – nemmeno il bimbo che Claudia gli sta per dare – come un suo doppio, come il frutto di una duplicazione, di una clonazione, bensì come un essere vivente libero e gratuito.

⁶⁰ Vi può essere così un'invidia che corrisponde ad ammirazione per l'altro, e che non implica un atteggiamento di ostilità o di competizione nei suoi confronti.

⁶¹ Invidiare, dal latino *in-video*, (vedo *sopra*, o vedo *contro*) generalmente significa guardare con sfavore, malevolmente. L'oggetto del verbo *video* è posto sotto una luce negativa. Noi preferiamo, però, un'altra interpretazione, certo più libera: accentuando l'azione rispetto all'oggetto del vedere, mettiamo in primo piano il fatto stesso di non vedere. In discussione non vi è tanto l'altro, oggetto del vedere malevolo, ma la bontà stessa del vedere. L'invidia è causata da una svista, da una difficoltà insita in colui che guarda. La realtà è travisata e distorta da un difetto del soggetto, e dai pregiudizi della sua conoscenza.

⁶² E.-E. SCHMITT, *Il vangelo secondo Pilato*, p. 214.

⁶³ *Ibidem*, p. 231. Sul tema del binomio ascolto-visione cfr. R. MANCINI, *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, Napoli 1995.

⁶⁴ Cfr. E.-E. SCHMITT, *Il vangelo secondo Pilato*, pp. 12-13.

Questa duplice nascita è per Pilato la buona notizia, il suo vangelo, il simbolo di un nuovo modo di essere, come per Jeshua lo è la risurrezione dai morti e l'annuncio di una nuova qualità di vita e di relazione. Il Nazareno vince la sua scommessa non nel suo essere potente o sapiente – «Jeshua non è un sapiente»,⁶⁵ dice al governatore il discepolo Giovanni – ma semplicemente rivendicando pienamente il suo essere Figlio amato.

E così il rimando è di nuovo al Doppio per eccellenza: sia per Pilato che per Jeshua questi rimane Dio, sperimentato come mistero. E pure a Dio occorre concedere di essere se stesso, e ugualmente di essere l'insondabile sorgente dell'unità della persona umana. Così Jeshua, parlando della sua esperienza nel deserto:

«Dentro di me c'è qualcosa di più di me stesso. C'è in me un tutto che non è me e che tuttavia non mi è estraneo. C'è in me un tutto che mi oltrepassa ... un tutto incomprensibile che rende possibile ogni comprensione, un'unità da cui derivò, un Padre di cui sono il Figlio».⁶⁶

Egli resta l'Altro che sempre sfugge, mai possedibile, non oggettivabile, sempre gratuità e libertà nel suo concedersi e sottrarsi agli uomini e alla loro intelligenza.

c. Verità, fiducia, testimonianza

Vi è un modo di concepire l'idea di verità confondendola con quella di certezza razionale. Per tale concezione il dubbio è semplicemente eretico.

Vi è invece un'altra modalità, che vede il dubbio come ostetrico della verità. Quest'ultima è esperita come relazione vivente, non puramente razionale, tra due poli personali. Il dubbio l'aiuta a nascere, sempre di nuovo, sempre ogni giorno. In questo senso – come l'amore – la verità relazionale è dinamica, non statica, è armonica, non monolitica. Il dubbio è la sua energia, che la scuote, la mette in moto, la conduce in porto per poi ripartire di nuovo. Verità e dubbio si educano reciprocamente alla scuola della fiducia. Il dubbio, in tal modo, può giustamente configurarsi come *forma fidei*, come figura della ricerca diuturna da parte del credente. Dire credente non significa attribuire un'etichetta inamovibile a una persona. Non è una categoria, ma una forma di cammino, appunto come il credente Pilato, pellegrino e seguace di una verità che, una volta intravista, si trasfigura e ascende altrove.

La verità ha bisogno di fiducia. Senza di essa, la verità può diventare una lama tagliente, un giudizio senza pietà. Una verità cinica. E pure il dubbio ha bisogno della fiducia, che è il contrario del sospetto e dell'agnosticismo. Il dubbio senza fiducia, infatti, è ambigua insensatezza, che porta alla disperazione.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, p. 168.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 39.

La fiducia, in ultima analisi, è l'antidoto alla paura del vivere e del ricercare. Essa sa sconfiggere il mortifero binomio potenza-impotenza, frutto di una dottrina preoccupata solo della propria autodifesa (si pensi alla polemica di Jeshua con l'interpretazione farisaica della Legge).⁶⁷

In tal modo il dubbio, facendo uscire il credente dalle strette della necessità, lo conduce a perdere le logiche angoscienti del potere e del sapere, lo guida all'umiltà. Questo è il «vangelo» del dubbio, che non può essere dimostrato, ma solo vissuto. E la forma più umile, non-violenta, di fiducia, è la testimonianza.

Chi, come Pilato, non incontra di persona il Risorto, può scegliere se credere alla testimonianza di chi lo ha incontrato.

La fede nasce dall'ascolto, non dalla visione. Paradossalmente, quindi, si può ipotizzare un'ultima provocazione, e sostenere che la prima generazione, quella dei credenti-testimoni, in questo senso è meno credente, meno libera di credere, della seconda ondata, quella dei credenti-testimoniati.

Ecco perché, a portare – forse – il vangelo di Jeshua, è più adatto e titolato Pilato dei discepoli, di Claudia, della Maddalena. Di fronte al mondo e di fronte ai potenti:

«Per il momento svolgo le mie funzioni ... Ma presto, non appena sarà nato nostro figlio, rientreremo a Roma. Voglio raccontare di persona a Tiberio che cosa è successo qui».⁶⁸

Il testimone di seconda mano, di seconda voce, è quello che maggiormente ha familiarità con la sua guida, il dubbio maieutico. Il vangelo è soprattutto una domanda, un'interrogazione di libertà, una fonte d'acqua che sgorga, e chissà mai se qualcuno vorrà dissetarvisi. Dissetarsi con una domanda ... non a caso qualcuno ha scritto parole illuminanti a proposito:

«L'uomo si definisce per ciò che lo inquieta e non per ciò che lo rassicura. Quand'è che capirai che vivevi e cercavi nell'errore, perché Dio significa movimento e non spiegazione?».⁶⁹

E così, dunque, si conclude il romanzo, con una domanda – forse solo apparentemente retorica – che, ribadendo la nuova identità di Pilato, lascia aperto il suo destino a un nuovo percorso, a una nuova missione:

«Io dunque non sarò mai cristiano, Claudia. Perché non ho visto niente, tutto mi è sfuggito, sono arrivato troppo tardi. Se volessi credere, dovrei in primo luogo credere alla testimonianza degli altri». 'Allora sei forse tu, Pilato, il primo cristiano?'».⁷⁰

⁶⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 14, 17, 20, 49-52.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 225.

⁶⁹ E. WIESEL, *L'Ebreo errante*, Firenze 1994, p. 104.

⁷⁰ E.-E. SCHMITT, *Il vangelo secondo Pilato*, p. 234.

7. *Conclusion*

Se la verità della fede è luce che risplende, il dubbio è l'ombra che la valorizza. Come ha scritto qualcuno: una fede senza dubbi è una dubbia fede. Jeshua esprime e confessa il suo essere credente non perché privo di dubbi, ma proprio perché attraversato dalla domanda, dalla paura, dall'inquietudine. Il problema, in ultima analisi, è la definizione di fede. Che ovviamente non è certezza, né verità oggettivamente intesa, bensì relazione di fiducia in Dio. Se è vero che, come dice la lettera agli Ebrei, «la fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono» (Eb 11,1), allora il dubbio è il guardiano indomito di una tale fede. Una fede che non sa oltrepassare se stessa, è morta, sarebbe come una luce che abbaglia e acceca. La parola di Dio – ma talvolta anche la parola umanissima di un romanzo – è descritta invece come il lume che rischiarà i credenti, tali in quanto camminatori, oltrepassatori del già visto, se non addirittura del non visto. Il dubbio, nella sua dinamica destabilizzatrice e ugualmente orientativa, è una bussola per non perdersi negli eccessi delle ideologie e nei meandri dello scetticismo.⁷¹

Le dinamiche del dubbio, in definitiva, si congiungono a quelle della fede. Sposalizio misterioso, evocato più volte nei testi biblici. Potremmo citare Abramo, Mosè, i profeti. Preferiamo l'umile e però forte voce di un anonimo personaggio del vangelo di Marco (cfr. Mc 9,14-29). L'unica sua qualifica – che lo vede stranamente simile al nostro Pilato – è quella di essere un padre. Padre di un figlio epilettico. Secondo l'antico legame tra malattia e spiritualità, questo figlio non è solo infermo, è pure «posseduto da uno spirito muto». Di nuovo il mutismo immobilizzante, ostacolo al cammino e alla crescita: «... quando lo afferra ... egli schiuma, digrigna i denti e si irrigidisce» (Mc 9,18). Di fronte a Gesù che lo provoca nel suo credere, questo padre pronuncia una parola di inaudita sintesi, compiendo l'atto di fede più umile: «Credo, aiutami nella mia incredulità» (Mc 9,24).

Non possiamo che riconoscere la valenza creatrice di tale affermazione, la sua energia performativa, addirittura assimilabile alla parola dello Spirito: essa realizza ciò che dice. La parola poverissima – dubbiosa e insieme credente – di un padre senza nome, dà forma al reale per il fatto stesso di venir pronunciata con fiducia. Il dubbio, riconosciuto umilmente, diviene efficace invocazione d'aiuto.

Questa parola crea e guarisce, ma pure protegge ciò che ha messo al mondo. Il dubbio non è affatto nemico del credere, ne è anzi la fedele sentinella sulle sue mura: e come sentinella esso sempre spinge a doman-

⁷¹ «Al di là delle apparenze, il dubbio non è affatto il contrario della verità. In un certo senso, ne è la ri-affermazione, è un omaggio alla verità. È incontestabile che solo chi crede nella verità può dubitare, anzi: dubitarne ... Il dubbio, infatti al contrario del radicale scetticismo, presuppone l'afferrabilità delle cose umane, ma, insieme, l'insicurezza di averle afferrate veramente ... la profondità delle cose, pur se sondabile, è però inesauribile»; G. ZAGREBELSKY, *Contro l'etica della verità*, p. VII.

dare, non rifuggendo una risposta, ma offrendo ospitalità e accoglienza. Le incerte notti del credere sono quindi custodite, e con esse l'umile cammino della fede, spesso percorso più da domande che da certezze:

«Mi gridano da Seir:
Sentinella, quanto resta della notte?
Sentinella, quanto resta della notte?
La sentinella risponde:
Viene il mattino, e poi anche la notte
se volete domandare, domandate,
convertitevi, venite! (Is 21,11-12)».

San Giovanni il Nuovo di Stilo e la biblioteca dei padri basiliani

di *Giorgio Metastasio e Fulvio Calabrese*

The first part of this paper presents the historical-architectonical story of the monastery of S. Giovanni il Nuovo in Stilo, Calabria, dating back to the 17th century and touched up more than once by the three religious orders that inhabited it until it acquired today's neoclassical aspect. First came Francis of Paola's Order of the Minims from 1625 until 1662, then the Basilian monks from 1662 to 1789, and finally the Fathers of the Congregation of the Most Holy Redeemer from 1790 until 1828. The second part of the paper, in contrast, reconstructs the patrimony of books and archival material held at S. Giovanni il Nuovo in 1662 via an examination of subscriptions, ownership deeds, and inventories, just before the arrival of the Basilian monks. Let us hope that this precious treasure may reemerge from the oblivion of the past.

I. IL COMPLESSO DI SAN GIOVANNI. APPUNTI PER UN'ANALISI ARCHITETTONICA¹

1. *Dai paolotti ai redentoristi: tre ordini per un monastero*

Il convento di San Giovanni il Nuovo, che si trova a Stilo, un'amena cittadina a 150 km a nord-est di Reggio Calabria, è ancora oggi «imponente per la sua mole»² e «quanto per il buon gusto della sua architettura tra i più speciosi e nobili della Provincia».³ Tuttavia questi giudizi, benché lusinghieri, non riescono a dare una definizione compiuta del monumento, nel quale si possono individuare competenze dell'arte edificatoria che documentano una particolare visione del mondo e una precisa concezione religiosa, nonostante gli inevitabili mutamenti del quadro storico-sociale.

La I parte di questo saggio è stata curata da Giorgio Metastasio, mentre la II parte si deve a Fulvio Calabrese. Le figure 2-3, 5-6, 8, 10 sono di Giorgio Metastasio, mentre le rimanenti (1, 4, 7, 9, 11-15) sono di Fulvio Calabrese. Per quanto riguarda i nomi greci si sono seguite le consuete norme di trascrizione con la sola eccezione di Θεριστής, traslitterato sempre «Theristis» secondo l'uso invalso presso il monastero ortodosso di San Giovanni il Vecchio di Bivongi a partire dal 1994.

¹ Vengono qui anticipati alcuni risultati dello studio, ancora in corso, sulle fasi costruttive e, più in generale, sulla storia dell'intero monumento.

² A. DE CUSTINE, *Mémoires et voyages ou lettres écrites à diverses époques pendant des courses en Suisse, en Calabre, en Angleterre et en Écosse*, Paris 1830, pp. 107-108 (trad. it. in C. CARLINO [ed], *Lettere dalla Calabria*, Diamante [Cosenza] 1983).

³ Catanzaro, Archivio di Stato (d'ora in poi ASCz), *Fondo Cassa Sacra, Segreteria ecclesiastica*, b. 58, fasc. 1307, f. 1r.

Tale palinsesto strutturale, che appartiene a quella cultura calabrese del periodo neoclassico, tuttora da analizzare e studiare, anche rispetto alle realtà locali e, più in generale, a quelle europee, mantiene intatte le energie profuse dai tre diversi ordini religiosi che l'abitarono, e l'accordo architettonico raggiunto, pur nella diversità istituzionale e spirituale, riporta all'unità della fede attraverso il rito sacro del fabbricare.

Avviata la costruzione nel 1625 ad opera dei frati minimi,⁴ che in più occasioni ricevettero censi, lasciti e donazioni, il convento nonché la chiesa, nella conformazione attuale, vennero completati soltanto nel 1828, dopo ben due secoli di intensa attività. La struttura primitiva del complesso, improntata alla ricerca della semplicità più estrema in ottemperanza ai rigidi canoni della Regola di san Francesco di Paola, era costituita da un fabbricato di diciotto stanze che si disponeva su due piani intorno al chiostro, collegato a sua volta alla chiesa.

Purtroppo, in seguito alla costituzione apostolica *Instaurandae regularis disciplinae* di Innocenzo X del 15 ottobre 1652, il convento dei paolotti fu chiuso in quanto presentava un numero di religiosi inferiore ai sei elementi.⁵ Le rendite furono così devolute alla parrocchia stilese delle sante Marina e Lucia con l'obbligo della celebrazione della festa del fondatore dei minimi, il 2 aprile di ogni anno.⁶

Il 2 marzo del 1662 nell'edificio, ormai in stato di abbandono, si insediarono i basiliani di San Giovanni il Vecchio,⁷ che fino a quel momento avevano dimorato in un romitorio a pochi chilometri a nord-est di Bivongi.⁸ Infatti papa Alessandro VII, con breve del 18 dicembre 1660,⁹ aveva dato facoltà a quei monaci di trasferirsi a Stilo e di traslare le reliquie dei santi teofori Nicola, Ambrogio e Giovanni Theristis, oggetto di profonda venerazione.¹⁰ Anche se ufficialmente la Santa Sede concesse alla comunità terestina di cambiare sede a fronte delle numerose scorrerie perpetrate dai banditi di Mommo Comito,¹¹ in realtà il motivo ultimo dell'abbandono del vecchio cenobio, come verrà dimostrato nella seconda parte di questo saggio, fu ben altro.

Il periodo basiliano (1662-1789), alquanto importante per l'architettura del complesso, fu tuttavia caratterizzato dalla commenda che:

⁴ L. CUNSOLO, *La storia di Stilo e del suo regio demanio*, Roma 1965, p. 228.

⁵ Sulla situazione trovata in Calabria, cfr. l'ampio studio di E. BOAGA, *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia*, Roma 1971.

⁶ ASCz, *Fondo Cassa Sacra, Segreteria ecclesiastica*, b. 29, fasc. 525, f. 3r.

⁷ Locri, Archivio di Stato (d'ora in poi ASLocri), *Archivio dei notai, Giacomo Baldaro*, b. 51, fasc. IV (a. 1660-1662), ff. 219v-223v.

⁸ Sull'insediamento di San Giovanni il Vecchio, cfr. F. CALABRESE - G. METASTASIO - D. FRANCO, *I Bizantini e la vallata dello Stilaro: istituzioni ecclesiastiche e insediamenti monastici*, in «Annali di studi religiosi», 7 (2006), pp. 267-272.

⁹ F. RUSSO, *Regesto Vaticano per la Calabria*, 16 voll., Roma 1975-1995, VIII, n. 39096.

¹⁰ L. CUNSOLO, *La storia*, pp. 226-228.

¹¹ M. PETTA, *Apollinare Agresta abate generale basiliano (1621-1695)*, Mammola (Reggio Calabria) 1981, pp. 19-20.

«consisteva nell'affidare a un ecclesiastico, chiamato commendatario» [nel nostro caso, ad esempio, i cardinali Ilici,¹² Altieri¹³ e Boncompagni],¹⁴ la gestione dei beni di un'istituzione, lasciando solamente l'obbligo di provvedere al culto e al sostentamento delle persone che effettivamente la servivano. Questi commendatari erano o personaggi della curia romana stessa o persone benemerite verso di essa, che intasavano gli introiti di abbazie, parrocchie e diocesi tramite un procuratore residente sul posto e fornivano modesti salari a chi esercitava le funzioni ecclesiastiche al loro posto. Essi non avevano interesse alcuno né a incrementare le attività, né a promuovere nuove iniziative, ma erano solamente interessati a ridurre al minimo le spese e, nel caso specifico dei monasteri greci, tolleravano che essi sopravvivessero con un minimo di personale nell'attesa di un'estinzione che li esonerasse dall'impegno di salariare monaci ed addetti al culto».¹⁵

A livello strutturale venne rinnovata la chiesa preesistente, che, oltre a essere pensata a tre navate e a essere intitolata a San Giovanni Theristis, fu abbellita nel corso del secolo XVIII con reliquiari e due pregevoli altari a intarsi policromatici e, nel contempo, venne anche effettuato l'ampliamento del monastero, predisponendo il piano terra ad accogliere il refettorio e il primo a ospitare la biblioteca.

«Notevole è il grandioso portone di entrata di granito grigio e rosa centinato»,¹⁶ un evidente richiamo al portale di San Giovanni il Vecchio, «ed armonizzante col balcone che lo sovrasta (fig. 1), sul quale un'iscrizione indica il nome del priore che lo fece costruire»¹⁷ nel 1769, padre Giovanni Primerani per l'appunto. Particolarmente accurato risulta il chiostro (fig. 2), dove al centro appare:

«snella e graziosa la cisterna ... formata da una base di granito rosa e a superficie mossa, sulla quale si alzano quattro agili colonnine rosa che sorreggono sugli architravi una voltina, e su questa una barchetta, con dentro un bambino che regge con le manine una croce: S. Giovanni, che, secondo una leggenda stilese accolta anche dai Bollandisti,¹⁸ da Palermo, dov'era stato portato dai turchi¹⁹ dopo la distruzione del castello paterno in quel di Cursano, mandato a Stilo dalla madre perché il vescovo locale lo battezzasse, fu avvistato da una galera turca, che pensò di salvare quel bambino che senza remi o vela si accingeva ad attraversare lo Stretto; ma la barca improvvisamente affondò per riemergere miracolosamente fuori della vista dei Turchi ed approdare a Monasterace».²⁰

¹² F. RUSSO, *Regesto Vaticano*, VIII, n. 41955.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ G.M. CROCE, *La badia greca di Grottaferrata e la rivista Roma e l'Oriente*, 2 voll., Città del Vaticano 1990, I, p. 344.

¹⁵ C. LONGO, *L'eremo di Santa Maria della Stella nei secoli XVI e XVII*, in *L'eremo di Santa Maria della Stella nell'area bizantina dello Stilaro: storia, arte, spiritualità*. Atti del convegno storico-diocesano, Eremo-santuario di Santa Maria della Stella, Pazzano 27-28 luglio 1996, Ardore Marina (Reggio Calabria) 2000, pp. 158-159.

¹⁶ L. CUNSOLO, *La storia*, p. 231.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ J. BOLLAND - G. HENSCHEN, *Acta Sanctorum*, 13 voll., Antwerpen 1643-1748, II/3, pp. 481-483.

¹⁹ È una svista di Cunsolo: in realtà si tratta, qui come negli altri punti della citazione, di arabi e non di turchi.

²⁰ L. CUNSOLO, *La storia*, p. 231.



Fig. 1. Stilo, Convento di San Giovanni il Nuovo: facciata settentrionale di epoca basiliana (1769).



Fig. 2. Stilo, Convento di San Giovanni il Nuovo: veduta del chiostro nella risistemazione basiliana (1662-1789).

Il 16 maggio 1790 i padri redentoristi, in seguito all'istituzione della Cassa Sacra,²¹ presero possesso del convento dei basiliani e vi rimasero fino al 28 luglio 1865, quando, nella delicata fase di organizzazione dello stato italiano, con i provvedimenti del 1860-1861 furono sopresse in tutt'Italia ben quattromila case religiose.²² All'atto dell'insediamento, vennero assegnati alla nuova congregazione, a titolo di vitalizi, tutti i beni del liquidato monastero di San Giovanni Theristis e, in più, i proventi della vendita degli altri conventi di Stilo, per un totale di 151 ducati.²³

Le trasformazioni apportate al complesso nel periodo liguorino (1790-1828) riguardano principalmente la chiesa. Dapprima, infatti, si pensò di sopraelevare il tiburio con la relativa cupola, poi si creò un rivestimento di gusto neoclassico per la facciata principale e si decorò l'interno con stucchi e decorazioni plastiche; infine si decise di trasformare le due navate laterali, probabilmente poco funzionali, in cappelle comunicanti. Tutte queste innovazioni colpirono l'immaginario popolare a tal punto che nell'iscrizione, ancora oggi conservata nell'interno della chiesa, si legge tra l'altro: «Dein anno MDCCXCI possessoribus Congregationis SS. Redemptoris patribus nitore marmoreo perpolitum et ornatum [scil. hoc templum]»,²⁴ dove in realtà il *nitore marmoreo*, se si esclude l'ancona del presbiterio, era dato non dal marmo, bensì da materiali poveri, quali il gesso e il pietrame. Anche il convento fu oggetto di modifiche rilevanti: se la biblioteca rimase ancora al primo piano, il refettorio, invece, venne spostato al secondo, allargando e sopraelevando l'intera superficie; inoltre, per rispondere alle esigenze della nuova congregazione, vennero ampliati i due piani soprastanti e, in generale, si procedette a una risistemazione generale di tutto l'edificio (fig. 3).²⁵

Nonostante i continui ricorsi alla Regia Udienza di Catanzaro per tutelare le proprietà affidate e la chiusura della sorgente di Acquavona, ordinata nel 1830 dal sindaco Raffaele Crea per motivi di ordine pubblico, i redentoristi riuscirono ugualmente a lasciare un buon ricordo nella gente del luogo, come tra l'altro ebbe modo di scrivere il nobile stilese Francesco Incutti (1852-1926):

«Di notevole si narra che oltre del gran bene spirituale e materiale a tutto Stilo e dintorni, i Padri erano i pacieri delle famiglie in dissidio, e, tra l'altro, provvedevano alle ragazze oneste e bisognose del telaio per tessere la tela in casa, onde non fos-

²¹ *Ibidem*, pp. 335-339.

²² Per le motivazioni politiche si veda almeno la monografia di G. BRIACCA, *Pietro De Rossi di Santa Rosa, Giuseppe Siccardi, Camillo Benso di Cavour, cattolici riformatori tra regalismo e liberalismo*, Verona 1988. Fondamentale, dal punto di vista artistico, rimane invece A. GIOLI, *Monumenti e oggetti d'arte nel regno d'Italia: il patrimonio artistico degli enti religiosi soppressi tra riuso, tutela e dispersione. Inventario dei beni delle corporazioni religiose (1860-1890)*, Roma 1998.

²³ Reggio Calabria, Archivio di Stato, *Fondo Cassa Sacra, Liste di carico*, b. 30, ff. 1r-53v.

²⁴ L. CUNSOLO, *La storia*, p. 230.

²⁵ ASCz, *Fondo Cassa Sacra, Libri antichi e platee*, b. 98, fasc. 5 bis: *Carte relative alla restaurazione da farsi nel monastero di S. Giovanni in Stilo, destinato questo ai Padri del Santissimo Redentore (1790-1795)*.

sero costrette ad andare fuori a giornata, per i loro bisogni; ed ad altre fornivano il corredo per potersi situare in santo matrimonio ... Alla loro partenza molte famiglie, in segno di lutto, non andarono a letto per parecchio tempo, ma riposavano sulle nude casse».²⁶

2. *La chiesa di San Giovanni il Nuovo: la facciata*

In questo edificio sacro, particolarmente significativo per la sua struttura, sono presenti con pacatezza e sobrietà, scevra da ogni ampollosità e ostentazione teatrale, i rivoluzionari canoni estetici dell'antitesi tra spazio esterno e volume interno, del contrasto fra luce e ombra e della ricchezza formale. È proprio per questa ricerca di moderazione che appaiono alquanto semplici le pareti esterne, le quali, definite geometricamente dalla navata centrale in uno con il transetto, accentuano la tipologia di chiesa a croce latina e si sopraelevano dalle navate laterali, uniformandosi ai contrafforti. La stessa cosa si può dire anche per la copertura che riporta alla tipologia molto semplice e, al tempo stesso, classica del tetto a capanna, sostenuto da capriate lignee e con manto di tegole a coppo di laterizio.

Tuttavia la sua massima rappresentazione è data dalla facciata principale (fig. 4), risalente al periodo liguorino, che, accorpata a quella originaria paolotta di semplice concezione e realizzata in muratura mista di pietrame e mattoni, presenta una ricca composizione di cornici, colonne, trabeazioni e modanature minuziosamente rifinite, almeno negli ordini mediani e superiori, con intonaci e tonachini sapientemente distribuiti nelle forme decorative. Tale tipo di esterno, scandito da colonne e lesene di grande risalto plastico e chiaroscurale e con uno spartito geometrico disposto su tre ordini, è largamente diffuso nell'architettura del Seicento e mostra chiari segni dell'influenza dell'arte ispano-napoletana, soprattutto nei due campanili gemelli, che presentano le rispettive cupole impostate su piante ottagonali asimmetriche e ai vertici pinnacoli riecheggianti le lanterne rinascimentali. A completamento del fronte vi era in passato un'edicola, purtroppo demolita nel 1933 per motivi di stabilità, interposta tra i due campanili e collegata ad essi mediante volute laterali.

Mentre le nicchie presenti nell'ordine intermedio della facciata ospitavano le statue, sculture in muratura e gesso a tutto tondo, del Cristo Redentore e di sant'Alfonso Maria de' Liguori, rispettivamente il protettore e il fondatore dei padri redentoristi, quella posta al centro dell'edicola della trabeazione accoglieva invece la statua, anch'essa a tutto tondo, dell'Immacolata Concezione. Di tali figure e dell'antico sistema artigianale di messa in opera rimangono chiare ed evidenti tracce.

Interessante, infine, è l'ingresso alla chiesa, che, caratterizzato da un'ampia scalinata su tre lati, si armonizza con il portale in granito, opera

²⁶ S. SCHIAVONE, *Cronache delle Case redentoriste*, sec. XX, f. 72v, manoscritto inedito presso padre Antonio Commodaro del Convento redentorista di Sant'Andrea Apostolo dello Ionio (Catanzaro), che qui si ringrazia per la gentile concessione.



Fig. 3. Stilo, Complesso di San Giovanni il Nuovo: veduta aerea da mezzogiorno (A = chiesa; B = refettorio liguorino; C = biblioteca; D = chiostro; E = scuola).

di maestranze serresi della fine del secolo XVIII, il quale risulta costituito da due colonne degradanti su piedistallo con capitelli a decorazione vegetale, architrave e timpano spezzato.

3. *La chiesa di San Giovanni il Nuovo: l'interno*

L'interno, costituito da un impianto di tipo basilicale (m 37,50 x 20) a navata unica e con tiburio a padiglione, presenta lungo i lati maggiori dell'aula tre cappelle per parte, tutte comunicanti tra loro, e, accanto all'abside, due sacrestie.

Di particolare effetto cromatico è l'ornato, anch'esso databile al momento liguorino, che, realizzato con stucchi finemente lavorati, esibisce una sequenza di paraste rettangolari con modanature in gesso terminanti con capitelli di ordine composito, sul quale poggia un ampio cornicione costituito da gole diritte, gocciolatoi, mensole, dentelli e gole rovesce.

Invece la volta centrale, a botte intersecata da vele in corrispondenza delle vetrate, è dinamicamente organizzata in spazi mediante costoloni, all'interno dei quali vi sono rosoni con intrecci floreali e a rilievo i simboli della cristianità. Se nel tratto della copertura del coro si possono ammirare lo Spirito Santo, rappresentato da una colomba contornata da raggi di luce che fuoriescono da nuvole sulle quali si appoggiano dei graziosi puttini, e a bassorilievo i santi Pietro e Paolo, nonché, inserito in un rosone, l'agnello di Dio, certamente l'elemento scenograficamente più esaltante è costituito dal gruppo scultoreo a tutto tondo, posto lungo l'arco trionfale,



Fig. 4. Stilo, Chiesa di San Giovanni il Nuovo: facciata, come appare oggi, dopo le trasformazioni liguorine (1790-1828).

nel quale uno stuolo di angeli sorregge un drappo con la legenda *Copiosa apud Eum redemptio* e lo stemma dei redentoristi.

All'intersezione con il transetto la navata centrale s'innalza fino a raggiungere la volta a cupola, costruita nelle forme attuali solamente in epoca liguorina e impostata su quattro pennacchi, nei quali sono raffigurati,

sempre con la tecnica a bassorilievo, i quattro evangelisti: in particolare san Luca, notoriamente riconosciuto come colui che più di ogni altro esaltò la *Theotokos*, viene effigiato nell'atto di dipingere la Gran Madre di Dio.

Più oltre troviamo il complesso sistema absidale che culmina nell'altare maggiore, realizzato in marmo misto con inserti in verde, giallo e bianco e intarsi di tipo floreale durante il periodo basiliano. Sulla mensa è posto il tabernacolo, il quale fu fatto costruire nel 1760 da Rosa Castagna, una nobildonna di Stilo, con marmi policromi e decorazioni di gusto decisamente barocco. Un vivace effetto plastico mostra poi l'ancona di età liguorina: essa è caratterizzata da un sistema di colonne binate terminati con capitelli di ordine composito, sulla cui trabeazione sono adagate le sculture a tutto tondo raffiguranti il Cristo Redentore, il Padre Eterno, e, in posizione stante, la Speranza e la Carità che, per effetto della continuità espressiva dettata dagli angeli e dai puttini, disposti intorno alle figure maggiori, formano un gruppo lapideo di grande intensità.

Ancora al momento basiliano spetta nel transetto di destra l'altare a pannelli traforati in marmo con intarsi variamente colorati, risalente al 1724 e nel cui interno sono conservate le spoglie dei santi teofori Nicola, Ambrogio e Giovanni Theristis (fig. 5). Invece al periodo liguorino sono da attribuire i rimanenti altari che, costruiti in muratura, sono sormontati da ancone, pure esse in muratura e gesso, racchiudenti nicchie dove oggi si conservano statue di varie epoche.

Infine altre realizzazioni barocche, sempre del periodo basiliano, interessano gli arredi della chiesa come il busto-reliquiario in bronzo di san Giovanni Theristis, posto sopra l'altare destro del transetto, i confessionali, il pulpito e il pregevole coro ligneo che presenta raffinati elementi decorativi applicati a rilievo.

II. IL PATRIMONIO LIBRARIO NEL 1662: UN TENTATIVO DI RICOSTRUZIONE

1. *Una nuova sensibilità: da monaci a uomini di cultura*

Se si esaminano con attenzione le vicende che spinsero i basiliani a lasciare nel 1662 l'antico monastero di San Giovanni il Vecchio, situato su un pianoro isolato non lontano da Bivongi, e a trasferirsi a Stilo nel convento di San Giovanni il Nuovo, si ha l'impressione che il vero motivo di questo cambiamento di sede non sia dettato tanto dalle continue incursioni dei briganti, che certamente resero difficile la vita cenobitica, ma non impossibile, come invece vorrebbero farci credere padre Giuseppe Sirgiovanni e padre Apollinare Agresta,²⁷ quanto piuttosto da un mutamento di sensibilità.

²⁷ Santa Maria di Grottaferrata, Archivio abbaziale (d'ora in poi AAGrottaferrata), *Registro delle cose spettanti alla religione di s. Basilio Magno cominciando dal primo di giugno 1654, essendo procuratore generale il padre abate don Apollinare Agresta*, reg. 428, f. 21v. Su tutta la questione si veda: M. PETTA, *Apollinare Agresta*, pp. 18-20.



Fig. 5. Stilo, Chiesa di San Giovanni il Nuovo: altare di San Giovanni Theristis di epoca basiliana a pannelli traforati e intarsi policromatici (1724).

Infatti, per influenza degli ordini mendicanti della vicina Stilo e ancor più dopo che nel 1551 il cenobio divenne «primum et caput aliorum monasteriorum convicinorum»²⁸ e nel 1655 sede di noviziato,²⁹ i monaci, il cui eremo era stato trovato dal visitatore apostolico Marcello Terracina «antiquo more competenter instructum et opulentum in redivibus, sacris reliquiis et ornamentis»,³⁰ se da una parte cominciarono a non sentire più come prerogative assolute la pratica dell'asceti e la ricerca dell'esichia, dall'altra iniziarono ben presto a dedicarsi alla ricerca speculativa di natura teologica e letteraria, accarezzando l'idea di rivolgersi all'insegnamento e di poter organizzare una scuola che fosse aperta anche ai laici.

Certamente questo progetto non poteva essere realizzato «dentro un bosco lontano d'habitatione»,³¹ dove appunto si trovava il vetusto monastero, ma necessitava di spazi adatti e soprattutto di relazioni anche esterne: in una parola aveva bisogno della città. Così il 1662 segnò per i basiliani di Stilo l'inizio di una nuova fase della loro storia: difatti furono proprio queste particolari esigenze che spinsero quei monaci a presentarsi in veste differente, non più in quella di eremiti che vivevano in un cenobio isolato e lontano dal mondo, ma al contrario in quella di uomini di profonda cultura, che dimoravano in un convento, anche se per amore della tradizione continuò ad essere chiamato monastero, e condividevano la vita del centro urbano.

Stilo era diventato, da ormai un secolo e mezzo, il punto di riferimento per la preparazione dei giovani delle zone circostanti: era, in un certo senso, la prima tappa verso le più alte esperienze che si potevano compiere a Napoli e a Roma. Del resto la ragione più profonda, per cui questa cittadina «monte di Magna Grecia»³² era assunta a novello «Parnasso, Olimpo e Campidoglio»,³³ stava proprio nell'originale incontro di particolari fenomeni storico-culturali, quale ad esempio la condizione di *universitas*, che avevano impedito alla *nobilissima urbs* di chiudersi in un mediocre provincialismo.

Indubbiamente, in questo processo culturale, le scuole di filosofia e teologia, volute dai francescani e dai domenicani,³⁴ e gli intellettuali locali ebbero un ruolo di primo piano perché, grazie alla loro opera, venne promossa la circolazione culturale e favorito, accanto alle discipline scientifiche, lo studio delle lettere latine e del greco.

A questo proposito vale la pena ricordare, solo per citare un nome particolarmente significativo, Tommaso Sirleto, «dottor famosissimo di

²⁸ Par. lat. 13081, f. 1r (ora edito in M.H. LAURENT - A. GUILLOU, *Le liber visitationis d'Athanasie Chalkéopulos*, Città del Vaticano 1960, p. 294).

²⁹ M. PETTA, *Apollinare Agresta*, p. 18.

³⁰ Par. lat. 13081, f. 1r (= M.H. LAURENT - A. GUILLOU, *Le liber*, p. 294).

³¹ AAGrottaferrata, *Registro delle cose spettanti*, reg. 428, f. 21v.

³² T. CAMPANELLA, *Poesie*, a cura di G. GENTILE, Bari 1915, p. 255.

³³ *Ibidem*.

³⁴ V. CAPIALBI, *La continuazione dell'Italia sacra dell'Ughelli per i vescovadi di Calabria dal 1700 fino ai nostri giorni*, Napoli 1913, p. 109.

medicina»,³⁵ il quale aveva una formazione letteraria così solida che «dalla grandezza della dottrina e dalla nobiltà del legnaggio da tutto il marchesato di Stilo era chiamato missere».³⁶

Non solo, ma la lungimiranza di Tommaso aveva fatto in modo che il figlio Guglielmo, il quale nel 1565 diventerà cardinale e tre anni più tardi vescovo di Squillace, ricevesse fin da ragazzo un'educazione di tipo umanistico con particolare attenzione alla lingua neoellenica, pagando appositamente due precettori, prima un greco di Taranto e, poi, uno di Creta.³⁷

Naturalmente gli intellettuali di Stilo non appartenevano soltanto alla ricca nobiltà laica, come ad esempio i vari esponenti della famiglia Sirleto, ma anche agli ordini religiosi, che avevano larghi mezzi economici per garantire un'educazione di prim'ordine ai più meritevoli. Così, solo per indicare qualche nome, tra i minori conventuali si distinse fra' Stefano Bardari, il quale nel 1624 tradusse in latino da un codice criptense, oggi perduto, la *Legenda maior* di san Giovanni Theristis, lasciandoci una viva testimonianza del suo lavoro nella sottoscrizione finale:

«Vitam hanc Divi Ioannis Theristi e quondam vetustissimo codice manuscripto, qui in monasterio Cryptae-Ferratae ad Tusculum asservatur, excerpti et ex greco in latinum, licet incomposite, fideliter tamen converti ego frater Stephanus Bardarus a Stylo ordinis minorum conventualium, anno ab effractio serpentis capite MDCXXIV, die vero decima quarta Iunii».³⁸

Invece, tra i cappuccini, godette di grande stima fra' Giovanni Fiore, autore della celebre *Della Calabria illustrata*, che a partire dal 1645 ricoprì l'ufficio di lettore di filosofia e teologia presso il convento di Santa Maria del Borgo di Stilo, divenendo in seguito, per le sue grandi doti umane e intellettuali, guardiano di quella stessa comunità.³⁹

³⁵ A. LATTANZIO, *Oratione nella morte dell'illustrissimo cardinale Sirleti*, Napoli 1586, ed. anastat. in P.E. COMMODARO, *Il cardinale Guglielmo Sirleto (1514-1585)*, in «La provincia di Catanzaro», 3 (1985), p. 217.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ P. BATTIFOL, *La Vaticane de Paul III à Paul V d'après des documents nouveaux*, Paris 1890, p. 4; A. LATTANZIO, *Oratione*, p. 218.

³⁸ Purtroppo il manoscritto autografo, inviato dal nobile stilese Giovan Battista Contestabile a Paolo Gualtieri, «il quale ne trasse tutto quello che stampò» intorno alla figura di san Giovanni Theristis (C. MINIERI RICCIO, *Notizie biografiche degli scrittori napoletani fioriti nel secolo XVII*, 2 voll., Milano - Napoli 1875-1877, II, p. 6) nell'opera *Glorioso trionfo over leggendario di santi martiri di Calabria* edita a Napoli nel 1630, è oggi perduto. Tuttavia, grazie alla copia desunta, prima del 1630, dal gesuita Antonio Beatillo e trasmessa più tardi a Jean Bolland (cfr. A. PETRUCCI, *Beatillo Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 69 voll., Roma 1960-2007, VII, p. 342), la traduzione di Bardari è giunta a noi in J. BOLLAND - G. HENSCHEN, *Acta Sanctorum*, insieme alla chiusa (p. 483) e all'indicazione della sua provenienza (p. 481): «Vita auctore monacho ordinis S. Basilii, interprete Stephano Bardaro, ex manuscripto Antonii Beatilli Societatis Iesu», annunciata già a p. 480: «Ea [scil. vita] nobis Neapoli misit Antonius Beatillus noster». Si segnala la presenza di Giovan Battista Contestabile, fra i testimoni, in una pergamena del 1635 (fig. 6) che ho avuto la ventura di scoprire durante una recente ricognizione presso l'Archivio Storico Diocesano di Squillace (b. Monasteri, fasc. 2, *Acta liquidationis instrumenti ad instantiam Collegii Civitatis Stili contra clericum Ioannem Paulum Mantegnam de Sirletis*, a. 1635-1683) e che presto pubblicherò. Ringrazio, ancora una volta, la sig.ra Benedetta Trapasso per la cortesia e la disponibilità dimostrata.

³⁹ G. DA CASTELVETERE, *Breve notizia della vita, doti, virtù e morte dell'auttore*, in G. FIORE, *Della Calabria*, 2 voll., Napoli 1691-1743, I, p. 28.

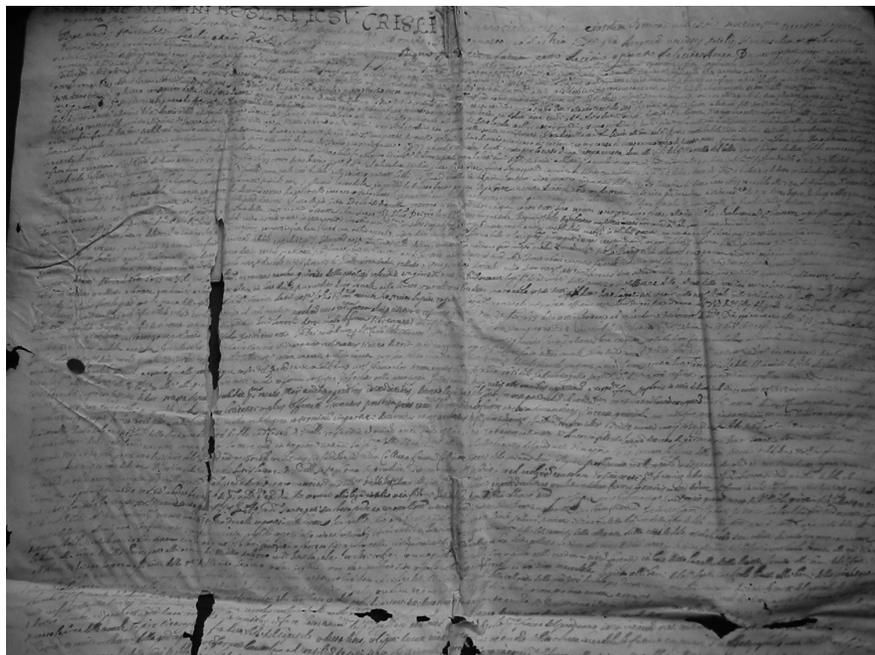


Fig. 6. Squillace, Archivio Storico Diocesano, b. Monasteri, fasc. 2: *Acta liquidationis instrumenti ad instantiam Collegii Civitatis Stili contra clericum Ioannem Paulum Mantegnam de Sirletis*, perg., a. 1635.

Tuttavia se, da un parte, individuare gli intellettuali e le istituzioni, che agirono in un determinato territorio, è un'operazione importante perché permette di ricostruire il tessuto culturale di una società, dall'altra diventa imprescindibile esaminare la circolazione libraria perché è anche con l'opera scritta, e non solo con l'insegnamento e la predicazione, che si diffondono nuove idee, sebbene talvolta possano risultare perniciose, come nel caso del domenicano fra' Tommaso Campanella, il quale, già sospetto al Sant'Uffizio, dimorò tra il 1598 e il 1599 nel convento di Santa Maria del Gesù di Stilo, dove parlava così «catholicamente che tutto Stilo l'andava a udire e diceva bellissime cose predicando l'Evangelo *de verbo ad verbum*».⁴⁰ Solo più tardi, durante il processo, il frate chiarirà il tenore delle sue omelie:

«Avendo considerato per l'istorie vecchie quel ch'avea ad essere nel regno di Napoli, che fu sempre de revoluzione ed ebbe principio, mezzo e fine in brieve sotto diverse Famiglie, m'entrò in pensiero che dovesse patire presto mutazione, tanto più che, parlando alli popoli, li vedea lamentarsi delli ministri del Regno de molte cose che se diranno a suo tempo ... ma de più, sendo stato questo anno grandi inondazioni

⁴⁰ L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella: la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 voll., Napoli 1882, III, p. 322.

in Roma e Lombardia e gran terremoti in Sicilia e in Calabria, io predicai in Stilo secondo l'Evangelio che queste cose significano mutamento nelle cose umane».⁴¹

Ciò che disturbava era proprio questa concezione apocalittica di *mutazione*, intimamente legata all'idea di *evoluzione*:

«che elevava a speranza gli oppressi ed eccitava l'immaginazione popolare, nella quale prendeva corpo l'idea di imminenti sconvolgimenti nell'ordine istituzionale, sociale e politico».⁴²

Nonostante la discontinuità delle fonti, possiamo ugualmente pensare che nella piccola cittadina calabrese vi fosse una discreta circolazione libraria. Infatti abbiamo notizia di due biblioteche, piuttosto considerevoli, anche se altre non dovettero mancare: quella dei minori conventuali di San Francesco, i cui libri a stampa risultano censiti nell'inventario Vat. lat. 11284 (ff. 96r-102v), e quella dei cappuccini di Santa Maria del Borgo. Di quest'ultima raccolta sappiamo che fu accresciuta nel 1669 ad opera di Aurelia Carnevale, appartenente a una delle famiglie più in vista di Stilo, la quale donò, insieme ai suoi libri e a quelli dei fratelli Domenico e Sansone, ecclesiastici di grande levatura, l'intera biblioteca di famiglia.⁴³ Vito Capiabbi testimonia che ciascun volume, donato dalla Carnevale, possedeva la seguente nota: «Ex libris dominae Aureliae Carnevale, nunc cappuccinorum Styli 1669». Inoltre lo studioso fornisce una breve descrizione delle edizioni, affermando di averle viste e di possedere qualche esemplare:

«Mi passarono per le mani molti volumi, anzi posseggo alcune edizioni di Aldo, del Gioito e di Antonio Ligname, che furono già in quel convento prima del 1783».⁴⁴

Purtroppo, durante la mia ricognizione presso la Biblioteca Comunale Tommaso Campanella di Stilo,⁴⁵ dove sono confluite le raccolte degli istituti religiosi locali, sono riuscito a rintracciare un solo libro del legato Carnevale. Si tratta della *Summa Bullarii earumve Summorum Pontificum Constitutionum, quae ad communem Ecclesiae usum post volumina iuris canonici usque ad sanctissimum dominum nostrum dominum Paulum papam V emanarunt* (segn. D.4.1. 0324) di Stefano Quaranta, che, edita a Venezia nel 1612 presso Giunta, presenta sul frontespizio, sebbene cancellata da un tratto nero, la nota: «Ex libris dominae Aureliae Carnevale», seguita, a sua volta, dall'indicazione di altra mano: «Del loco di cappuccini di Stilo» (fig. 7). Oltre a questa edizione, è utile ricordare anche i *Corollaria seu*

⁴¹ L. FIRPO, *I processi di Tommaso Campanella*, Roma 1998, pp. 102-103.

⁴² M. SQUILLACE, *L'ispirazione del cardinale Sirleto nell'azione episcopale dei nipoti Marcello, Tommaso e Fabrizio*, in *Il cardinale Guglielmo Sirleto*. Atti del convegno di studio nel IV centenario della morte, Guardavalle - San Marco Argentano - Catanzaro - Squillace 5-7 ottobre 1986, Catanzaro 1989, pp. 311-312.

⁴³ V. CAPIALBI, *Memorie delle tipografie calabresi*, Napoli 1835, pp. 190-191.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 191.

⁴⁵ Ringrazio l'allora bibliotecario dott. Francesco Sorgiovanni e la sig.ra Antonella Tropeano per la disponibilità e per aver favorito le mie ricerche.



Fig. 7. Stilo, Biblioteca Comunale Tommaso Campanella, D.4.1. 0324 (S. QUARANTA, *Summa Bullarii earumve Summorum Pontificum Constitutionum*, Venezia, Giunta, 1612): note di possesso di Aurelia Carnevale e dei cappuccini, entrambe sul frontespizio.

quaestiones theologicae praecipue in primam et tertiam partem Sancti Thomae quae deducuntur ex principiis philosophicis complexis (segn. D.2.5. 0153) di Francesco Albertini, che, pubblicati a Lione nel 1610 a spese di Horace Cardon, riportano sul frontespizio solamente la nota «Del luogo de capucini della città di Stilo».

La vivacità culturale, che traspare da questa breve analisi, è certamente l'elemento caratterizzante della Stilo cinque-seicentesca e, a distanza di secoli, riesce a far sentire anche a noi, in tutta la bellezza ammaliatrice, quel «dolce canto» (HOM., *Od.* XII, 240), che spinse i basiliani di San Giovanni il Vecchio a lasciare il loro eremo. In città il progetto di questi religiosi-intellettuali ebbe fortuna: nel giro di pochi anni venne organizzata la scuola, che fu aperta anche ai laici, come appare dal Regolamento del 1694,⁴⁶ e che finalmente permise ai monaci di avere relazioni culturali con l'esterno, di occuparsi degli studi teologici e letterari, nonché dell'insegnamento, senza trascurare «la scola greca molto necessaria per la conservatione del nostro istituto e profitto delli giovani».⁴⁷

Anche la mensa abbaziale, costituita dalle rendite dei terreni di proprietà del monastero,⁴⁸ subì un notevole incremento, passando da 300 ducati per

⁴⁶ AAGrottaferrata, *Ordini da osservarsi dalli padri abbate, lettore e studenti respettive nel monistero di S. Giovanni Teresti di Stilo*, reg. 29, cap. 6.

⁴⁷ *Ibidem*, cap. 5.

⁴⁸ Nella *Lista delli boschivi e terre che devono censirsi* (Archivio Segreto Vaticano [d'ora in poi ASV], *Fondo basiliani*, b. 74, f. 177r), che quasi certamente risale al 1678, sono riportate le terre

8 religiosi, esclusi il grano e il vino, secondo il *Notamento* del 1650,⁴⁹ a ben 800 ducati per 15 religiosi nel 1678.⁵⁰ Se poi a questi 800 ducati si sommano i 1.300 della mensa commendataria a favore del cardinale Girolamo Boncompagni,⁵¹ si ottiene la rendita annua, pari a 2.100 ducati, un introito che pone San Giovanni tra i cenobi basiliani più ricchi.

2. *La Bibliotheca Basiliana: i manoscritti*

Dopo che, con una solenne processione, le reliquie dei santi teofori Nicola, Ambrogio e Giovanni Theristis furono traslate a Stilo il 2 marzo 1662,⁵² si pensò di trasferire nel nuovo convento anche la ricca biblioteca, che nel monastero di San Giovanni il Vecchio era collocata nella sacrestia, secondo quanto si rileva dagli inventari del 1603 e del 1606. A Stilo la *libreria*, che raggruppava insieme, secondo un uso abbastanza antico, i manoscritti, i documenti d'archivio e i libri a stampa, venne disposta in un piccolo ambiente al primo piano, dove ancora oggi si possono ammirare le scaffalature lignee (fig. 8), che però si devono alla risistemazione ottocentesca voluta dai padri redentoristi, subentrati nel 1790 ai basiliani.

di proprietà del monastero di San Giovanni Theristis per una rendita totale di 796 ducati: «[1] Badia: 0; [2] Pirito n. 63, a n. ducati 4 et 254; [3] Tre Vocati n. 66, a ducati 4 et 268; [4] Tre Mazzi n. 3, a carlini 30 et 9; [5] Malacorona n. 16, a carlini 30 et 48; [6] Lisarosa n. 15, a carlini 30 et 45; [7] Maroni e Mutaravolo n. 40, a carlini 30 et 120; [8] Monastero: 0; [9] Mangone al Parato e si affitta per ogni anno: carlini 7. In numero: ducati 796».

⁴⁹ Vibo Valentia, Biblioteca Capialdi, *Notamento delle abbazie d'Italia dell'ordine di s. Basilio Magno ridotte in conformità delle Costituzioni di Gregorio XIII, Clemente VIII e Paolo V*, n. 9: «Al monistero di S. Giovanni Teresti di Stilo, diocesi di Squillace, fondato circa l'anno 450 e poi dotato dal conte Ruggiero Normanno, di felice memoria, dove fu abate il suddetto s. Giovanni e li beati Nicolò ed Ambrosio, furono assegnati ducati trecento ventidue per otto religiosi con grano e vino a bastanza» (parzialmente edito in V. CAPIALBI, *Memorie*, p. 151). L'organico del monastero, costituito nel 1650 da 5 sacerdoti, 2 novizi e 1 converso, è riportato nello *Stato dei monasteri basiliani d'Italia* (ASV, *Congregazione sopra lo stato dei Regolari, Relationes 7/II*: ora in G.M. CROCE, *La badia*, I, p. 336), mentre i nomi dei monaci con le rispettive mansioni si ricavano dalle sottoscrizioni presenti in una minuta autentica di poco posteriore (ASV, *Fondo basiliani*, b. 43, ff. 362r-v): «[1] Don Stefano de Regibus, abate; [2] Don Romano Agresta, vicario; [3] Don Demetrio Gieracitano, lettore; [4] Don Benedetto Asmari, lettore; [5] Don Giovanni Russo, studente; [6] Don Arsenio Agresta, studente; [7] Don Apollinare Ruiz, studente; [8] Don Gregorio Marsolo, studente». Ringrazio la prof.ssa Emy Dell'Oro per aver verificato presso l'Archivio Vaticano la datazione di questo documento e di quello della nota precedente.

⁵⁰ AAGrottaferrata, b. II, fasc.: *Relazioni e notizie* (ora pubblicato in G.M. CROCE, *La badia*, I, p. 344). I nomi dei monaci con le rispettive mansioni sono riportati nel *Notamento delle famiglie de monasteri delle provincie di Roma, di Sicilia e di Calabria dell'Ordine di S. Basilio Magno, che sono hoggi 4 aprile 1678* (ASV, *Fondo basiliani*, b. 29; anch'esso edito in G.M. CROCE, *La badia*, I, p. 339): «[1] Don Giuseppe Sirgiovane, abate; [2] Don Chrisostomo Agresta, vicario e lettore di filosofia; [3] Don Stefano de Regibus; [4] Don Domenico di Guardavalle, maestro dei novizi; [5] Don Athanasio Sirgiovane, procuratore; [6] Don Giosafat Coniglio, studente; [7] Don Cesare Ruis, studente; [8] Don Chrisostomo Milia, studente; [9] Don Apollinare Ruiz, studente; [10] Don Gregorio Marsolo, studente; [11] Don Fantino Aloï, studente; [12] Padre Domenico Squillace, converso; [13] Padre Elia Squillace, converso; [14] Padre Giovanni Battista Apa, converso; [15] Padre Giuseppe Asmare, converso». Inoltre viene censito un servo, di cui non si riporta il nome perché non fa parte della famiglia religiosa. Dal documento sopra citato è possibile ricavare anche l'organico del monastero che risulta costituito da 5 sacerdoti, 6 novizi e 4 conversi.

⁵¹ G.M. CROCE, *La badia*, I, p. 344.

⁵² ASLocri, *Archivio dei notai, Giacomo Baldaro*, b. 51, fasc. IV (a. 1660-1662), ff. 219v-223v.



Fig. 8. Stilo, Convento di San Giovanni il Nuovo, Sala della biblioteca: scaffalature lignee ottocentesche.

Anche se, per mancanza di fonti, non si possono individuare in modo certo e definitivo i manoscritti presenti nel 1662, tuttavia, tenendo presente gli inventari del 1457, 1603, 1606, 1607⁵³ ed escludendo quei codici che, da quanto sappiamo, a metà del secolo XVII non si trovavano più nel monastero di San Giovanni, è possibile ipotizzare la presenza di poco più di un centinaio di manoscritti.

Da un'attenta riflessione sui possessori e sulle vicende legate a questi cimeli emerge chiaramente come, al momento del trasferimento dei basiliani nella nuova sede, avessero già lasciato la *libreria* sia il nomocanone di Giovanni Scolastico, ora Neap. II. C. 7, che, pervenuto nella raccolta del cardinale Alessandro Farnese, come dimostrano le segnature sul dorso,⁵⁴ esibisce al f. 183v la sottoscrizione dello ieromonaco Conone con l'indi-

⁵³ L'inventario del 1457 è contenuto nell'odierno Crypt. B. δ. LXXVI, ff. 68v-70r (= M.H. LAURENT - A. GUILLOU, *Le liber*, pp. 91-93), mentre gli elenchi del 1603, 1606 e 1607 si trovano a Vibo Valentia presso la Biblioteca Capialbi (parzialmente editi in V. CAPIALBI, *Memorie*, pp. 143-146).

⁵⁴ Si leggono, infatti, le collocazioni tipicamente farnesiane «C. 13 n. 3» e «II A 37B». Stranamente nei cataloghi di G. PIERLEONI, *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae*, Roma 1962, p. 231, e E. MIONI, *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae*, Roma 1992, p. 163, il codice non viene messo in relazione con i Farnese.

cazione del cenobio di appartenenza «...χειρὶ ἁμαρτωλοῦ Κόνου ἄββᾶ πρεσβυτέρου μονῆς Ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Θεριστοῦ ...», sia l'euco-logio, ora Barb. gr. 345, il quale, passato nella collezione Barberini, forse al tempo di Maffeo, presenta nei dittici del f. 14v il ricordo di Cipriano egumeno del monastero di San Giovanni Theristis tra il 1154 ed il 1186,⁵⁵ come pure il menologio premetafrastico, ora Ambr. gr. F 144 sup., che, donato dal monaco Bartolomeo del Patir di Rossano, secondo l'indicazione al f. 11v/B «... πατρὶ κυρίῳ Ῥωμανῶ Θεοῦ χάριτι ἀρχιμανδρίτῃ τῆς ὑπεραγίας μονῆς τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Θεριστοῦ ...», a Romano, egumeno del monastero di San Giovanni Theristis tra il 1324 e il 1346,⁵⁶ era stato acquisito nel 1605 dalla Biblioteca Ambrosiana di Milano, secondo quanto testimonia la nota del secolo XVII^m. presente sul f. 1r: «Liber continens vitas multorum Sanctorum, codex valde antiquus ex Calabria advectus 1605».

Invece la *Legenda maior* di san Giovanni il Mietitore, che durante la visita di Athanasios Chalkeopoulos risultava a Gerace presso il monastero di Santa Veneranda, insieme a una copia dell'*akoluthía* di san Giovanni Theristis⁵⁷, probabilmente da identificarsi con l'odierno Vat. lat. 2069 o forse con uno dei manoscritti criptensi visti da padre Vassalli,⁵⁸ alla fine del secolo XVI aveva già raggiunto il cenobio di Grottaferrata: qui, infatti, prima che il manoscritto andasse definitivamente perduto, non solo lo ieromonaco Paolo Bevilacqua traeva nel 1591 la copia, ora Par. Suppl. gr. 106, ff. 140r-147v, e nel 1624 fra' Stefano Bardari eseguiva sull'originale greco la sua traduzione latina, ma ancora nel corso del secolo XVII un anonimo elaborava una nuova versione latina e trascriveva in greco i primi due paragrafi e mezzo del *bios* in un fascicolo, oggi conservato presso la Santa Sede.⁵⁹ Aveva preso la via di Grottaferrata anche il sinassario

⁵⁵ S.G. MERCATI - A. GUILLOU - C. GIANNELLI, *Saint-Jean-Théristès (1054-1264)*, Città del Vaticano 1980, p. 25. L'identificazione di Cipriano con l'egumeno di San Giovanni Theristis si deve a S. LUCÀ, *Le diocesi di Gerace e Squillace: tra manoscritti e marginalia, in Calabria bizantina nei territori di Gerace e Stilo*. Atti dell'XI Incontro di studi bizantini, Locri-Stilo-Gerace 6-9 maggio 1993, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, p. 301.

⁵⁶ C. CAPIZZI, *Una pergamena latina inedita di S. Giovanni Theristi (dicembre 1320)*, in «Rivista storica calabrese», 9 (1988), p. 59.

⁵⁷ Crypt. B. δ. LXXVI, f. 61r: «Legenda S. Iohannis Teresti» e, poco dopo, «Officium sancti Iohannis Theresti» (= M.H. LAURENT - A. GUILLOU, *Le liber*, p. 82).

⁵⁸ Nel 1653 padre Romano Vassalli trascrisse nell'odierno Crypt. Δ. δ. X i canoni e i tropari che era riuscito a rinvenire nei 16 menei presenti allora a Grottaferrata, secondo quanto testimonia al f. 70v: «Hic finiunt canones atque troparia, quae per me dominum Romanum Vassallum, abbatem et visitatorem provincialem, anno 1653 inveniri potuerunt in menologiis manuscriptis, tam choro deservientibus, quam in aliis qui asservantur in bibliotheca: sunt, enim, omnes canones praeinserti a 16 menaeis manuscriptis in pergamena, descripti mense decembris 1653, die 25 Christi Θεογονία» (A. ROCCHI, *Codices Cryptenses seu abbatiae Cryptae-Ferratae in Tuscolano*, Roma 1884, p. 396). Uno dei menei utilizzati da Vassalli, precisamente quello di dicembre, è oggi il Vall. Allacci LXIV, un codice purtroppo acefalo e mutilo (cfr. E. MARTINI, *Catalogo dei manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, 2 voll., Milano 1906, II, p. 211). Ringrazio la dott.ssa Elisabetta Caldelli della Biblioteca Vallicelliana per le ricerche bibliografiche effettuate.

⁵⁹ ASV, *Fondo basiliani*, b. 43, ff. 230r-243v: ai ff. 230r-243r vi è la traduzione latina (tit.: «Vita et res gestae sancti patris nostri Ioannis cognomenti Theristis», inc.: «Hic sanctus pater noster Ioannes Theristes, ex Calabria provincia, originem duxit ex ea potissimum parte, quae Styli dicitur,

del secolo XI, oggi Crypt. B. β. IV, di origine rossanese, sul quale una mano tarda aveva aggiunto al 24 febbraio la memoria di san Giovanni il Mietitore (f. 123r). Ora questa indicazione è per noi molto preziosa in quanto testimonia che il manoscritto fu di proprietà del monastero di San Giovanni Theristis. Infatti le rubriche liturgiche permettono solo a questo cenobio di celebrare il 24 febbraio la festa del ritrovamento della testa del Precursore insieme a quella del titolare della chiesa, mentre in tutti gli altri luoghi di culto la memoria del Mietitore viene anticipata di un giorno: di qui l'oscillazione della celebrazione, ribadita recentemente dall'Acconcia-Longo e dal D'Agostino,⁶⁰ ma non risolta.

Tuttavia se, da una parte, risulta chiaro che alcuni codici erano andati dispersi in seguito a doni, scambi o vendite, come si è avuto modo di vedere più sopra, dall'altra è anche vero che nuove opere erano pervenute al monastero, grazie a lasciti privati. Così, ad esempio, l'8 luglio 1581 l'abate Marco Marullo aveva ricevuto, per legato testamentario di don Antonino di Spadola, l'eucologio, ora Vat. gr. 2007, come si può leggere nella lunga sottoscrizione al f. 1r:

«Quisto missalj e stato dela bona anima de prete Antonino de Spatola, cappellano de Gero Careni, el la lassato nella fini sua ac quisto sagro monasterio. A tale si prega Nostro Signor e quisto Beato Sancto Hioannj per lanima sua el la portato lo magnifico messer Filippo Pucetta de Pazano, mandato per lo signor abati Crispa, commessario di li spogli, quali sia di pregare Nostro Signor per lo merito et salute di sua zia, ma mandato adj 8 julio de l'anno 1581 et io don Marco Marulla de Stilo, priore in ditto monasterio, scrisse mano propria».

Tra i codici presenti nel 1662 vi era quasi certamente la *Legenda minor* di san Giovanni il Mietitore, un manoscritto del 1217-1218, oggi perduto, a sua volta copia di uno più antico,⁶¹ anch'esso scomparso. Sappiamo, infatti, che nel 1611, proprio nel monastero di San Giovanni il Vecchio, il monaco Nilo da Rossano aveva eseguito una trascrizione della vita del 1217-1218,⁶² ora Panor. II. E. 11, ff. 185r-193r, per l'opera che il Caetani stava preparando sui santi siciliani: tuttavia, nella pubblicazione che uscì a Palermo nel 1657 con il titolo *Vitae Sanctorum Siculorum*, il testo greco non venne edito a causa dei numerosi errori riscontrati, preferendo invece inserire la traduzione latina che aveva apprestato, sulla base della

Christianis parentibus nobilibus ac divitibus; pater eius oppido praerat, cui nomen erat Cursanus ...»; expl.: «... qui cum eo principium habuit vitaeque datore et vivificante et bono, nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen. Finis») seguita al f. 243v dalla trascrizione parziale del *bios* greco.

⁶⁰ A. ACCONCIA LONGO, *S. Giovanni Terista nell'agiografia e nell'immografia*, in *Calabria bizantina: civiltà*, p. 141; E. D'AGOSTINO, *Da Locri a Gerace. Storia di una diocesi della Calabria bizantina dalle origini al 1480*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2004, p. 165. È prossima la pubblicazione di un mio studio sul santorale e il calendario liturgico del monastero di San Giovanni Theristis, dove si affronterà anche questo problema.

⁶¹ Così appare nella sottoscrizione della copia conservata nella Biblioteca Nazionale di Palermo, cod. II. E. 11, f. 193r: cfr. S. BORSARI, *Vita di san Giovanni Terista: testi greci inediti*, in «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 22 (1953), p. 148.

⁶² *Ibidem*.

copia di Nilo da Rossano, il gesuita Agostino Fiorito.⁶³ Invece, sebbene le sottoscrizioni abbiano fuorviato persino Mercati e Devreesse,⁶⁴ il *paterikón*, ora Hieros. S. Saba 259, la *Clímax* di san Giovanni Climaco, ora Hieros. S. Saba 364, il meneo, ora Athen. 842 e la catena al vangelo di san Giovanni, ora Vallic. E 40 non sono per nulla riconducibili al cenobio di San Giovanni Theristis o più in generale alla Calabria, bensì, tenendo conto delle caratteristiche cipriote della scrittura e delle sottoscrizioni, sono invece riferibili al monastero di *Hágios Eustáthios* di Stylos nell'isola di Cipro, non lontano da Famagosta; anche la menzione di *Agrós*, che a prima vista potrebbe richiamare alla mente il toponimo esistente nei pressi di Messina, in realtà rimanda al monastero di *Hágios Theophánês en tô Megálô Agrô* posto nel cuore della Pitsylia a nord di Lemesos, sempre a Cipro. Un ultimo caso, ancora, dà prova di come i toponimi possano spesso ingannare: si deve, infatti, attribuire alla laura di Stylos, presso il monte Latmos, non lontano da Mileto in Asia Minore, come è stato provato da Omont e più recentemente dalla Perria,⁶⁵ e non al sud-Italia, il Par. gr. 598, che Russo e Squillace,⁶⁶ solo per la presenza nella sottoscrizione al f. 187r del nome Stylos e senza alcuna considerazione per la precisazione introdotta da *êgoun tou Hagiou Paulou tou Látrous*, volevano esemplato nel romitorio di Santa Maria della Stella in Calabria, mentre Cunsolo proponeva addirittura il monastero di San Giovanni Theristis in quanto, secondo la sua «sbrigliata fantasia» (Longo), tale eremo prima di ricevere il nome odierno si chiamava Santa Maria *de Magistro*.⁶⁷ Da quanto è emerso risulta dunque infondata la tesi secondo la quale:

«varii manoscritti, i più pregiati di classici autori, opere di Santi Padri e libri liturgico-ecclesiastici, passarono in Roma a tempo del cardinale Guglielmo Sirleto nativo di Guardavalle, terra del contado di Stilo, e ora sono nella Vaticana».⁶⁸

⁶³ O. CAIETANUS, *Vitae Sanctorum Siculorum ex antiquis Graecis Latinisque monumentis et ut plurimum ex manuscriptis codicibus nondum editis collectae aut scriptae, digestae iuxta seriem annorum Christianae epochae et animadversionibus illustratae*, 2 voll., Palermo 1657, II, Animadv. p. 38: «Exscriptam vitam S. Iohannis habuimus ex Graeco manuscripto exemplari, quod in monasterio, eius nomini dedicato, iuxta Stylum, Calabriae urbem, asservatur, sed illam erroribus scatentem nacti sumus. Incertum, an vitio exemplaris manu exarati, an ex scriptoris, nolim igitur mihi verti, si qua in re, sive in vita, sive in notis erratum a me est, erroris enim occasio exemplar fuit, vitiose scriptum atque ad me transmissum. Latinitate donavit P. Augustinus Floritus a nostra Societate». La traduzione del Fiorito, autografa in Panor. II. E. 11, ff. 197r-200r (cfr. S. BORSARI, *Vita*, p. 14) è pubblicata dal Caetani sempre nel secondo volume (pp. 107-109).

⁶⁴ S.G. MERCATI, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova, di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo*, Città del Vaticano 1935, p. 106; R. DEVREESE, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale*, Roma 1955, p. 15.

⁶⁵ H. OMONT, *Note sur un manuscrit grec copié en 1050 au Mont Latros (Anatolie)*, in «Revue des études grecques», 1 (1888), pp. 337-339; L. PERRIA, *Note paleografiche I: un gruppo di codici prodotti nello scriptorium della Lavra di Stylos nel secolo X*, in «Rivista di studi bizantini e neoellenici», 22-23 (1985-1986), pp. 65, 67.

⁶⁶ F. RUSSO, *Relazioni culturali tra la Calabria e l'Oriente bizantino nel medioevo*, in «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata», 7 (1953), pp. 57-58, e, dello stesso autore, si vedano inoltre *Santa Maria della Stella*, in «La Stella sulla vetta», 1 (1955), pp. 3-4, e *Scritti storici calabresi*, Napoli 1957, p. 36; M. SQUILLACE, *L'eremo di Santa Maria della Stella*, Grottaferrata (Roma) 1965, pp. 16-17.

⁶⁷ L. CUNSOLO, *La storia*, p. 44 (cfr. anche pp. 251, 281-282).

⁶⁸ V. CAPIALBI, *Memorie*, p. 142.

L'equivoco si spiega a partire dagli inventari del 1603, 1606 e 1607. Infatti Capiabbi non aveva considerato, nella sua ricostruzione ideale della biblioteca di San Giovanni, che così risultava falsata, i libri presenti in chiesa, nel refettorio, nelle celle, oltre a quelli legati alle singole mansioni, come, ad esempio, è documentato nella visita di Athanasios Chalkeopoulos del 1457-1458⁶⁹ e, per i conventuali di Stilo, nell'inventario della Congregazione dell'Indice, realizzato fra il 1598 e il 1603.⁷⁰

Che il cardinale Guglielmo Sirleto si sia giovato dei manoscritti di questa istituzione monastica, richiedendo, secondo quanto emerge dagli appunti presenti nel Reg. lat. 2099 (ff. 371v, 382, 381, 384, 383), indicazioni sui codici liturgici per i suoi studi agiografici,⁷¹ tenuti poi in considerazione dallo stesso cardinale Cesare Baronio durante la revisione del Martirologio Romano, dove fra l'altro troverà posto al 24 giugno la memoria di san Giovanni Theristis,⁷² è certamente innegabile, come pure il fatto di aver ottenuto dal monastero qualche pergamena (ad esempio il diploma greco del secolo XII, ora Ottob. gr. 1546) e alcune opere rare, delle quali una, piuttosto antica, sembra potersi individuare nello *psaltêrion*, procurato per il cardinale Marcello Cervini e oggi perduto.⁷³

Tuttavia, almeno in questo caso, non si può accusare il Sirleto di spoliazione o peggio ancora di incetta, rimanendo comunque valida la posizione del cardinale Mercati, il quale in modo deciso affermava:

«credo una leggenda quella spogliazione, e ... penso piuttosto che [i manoscritti] siano stati spersi a poco a poco in doni o in cessioni allorché se ne ebbe ragione o un'occasione».⁷⁴

Del resto se nel secolo XVII a San Giovanni non ci fossero stati più codici apprezzabili «per lo spoglio sofferto per opera del Sirleto e degli

⁶⁹ Crypt. B. δ. LXXVI, ff. 68v-70r (= M.H. LAURENT - A. GUILLOU, *Le liber*, pp. 91-93).

⁷⁰ Vat. lat. 11284, ff. 96r-102v.

⁷¹ S.G. MERCATI, *Per la storia*, pp. 98-115, 303, 312-317; L. RENZO, *Vita di S. Nilo di Rossano del card. Guglielmo Sirleto*, in *Il cardinale Guglielmo Sirleto*, pp. 357-366. Si confrontino anche, nello stesso volume: V. PERI, *Guglielmo Sirleto e la chiesa greca*, pp. 156-157; F. RUSSO, *La biblioteca del card. Sirleto*, p. 221.

⁷² *Martyrologium Romanum ad novam kalendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum, Gregorii XIII pontificis maximi iussu editum. Accesserunt notationes atque tractatio de Martyrologio Romano auctore Caesare Baronio Sorano Congregationis Oratorii presbytero*, Roma 1586, p. 281 e nota h: «Apud Stylum in Calabria S. Iohannis cognomento Theresti, monasticae vitae laude et sanctitate insignis. Extant eius acta fideliter conscripta, quae et mihi enarrata fuerunt ab illustrissimo et reverendissimo cardinale Syrleto, qui et de eius cognomento, cur a metendo Theresti fuerit appellatus, reddidit ex actis certam rationem. Diversus ab hoc est Ioannes Syrestis monachus qui claruit temporibus Agapeti papae, de quo est mentio in actione prima quintae Synodi».

⁷³ Il codice, che nel 1165 venne lasciato al monastero di San Giovanni Theristis per volontà testamentaria di Philíppos Broúlllos (Vat. gr. 2650, perg. 26: «'Απέδωκα ... ψαλτήριον κατὰ βλαττοίτζην ἐνδεδυμένον μετὰ σταυροῦ ἀργυροῦ καὶ κουμβουθηλικῶν ὀσαύτοσ» [= S.G. MERCATI - A. GUILLOU - C. GIANNELLI, *Saint-Jean*, p. 177, rr. 19-20]), oltre a essere ricordato nell'inventario del 1457 (Crypt. B. δ. LXXVI, f. 69r: «Psalterium unum antiquum» [= M.H. LAURENT - A. GUILLOU, *Le liber*, p. 92]), è menzionato, con parole molto simili a quelle del testamento di Broúlllos, in una lista del 1574 che riporta i libri appartenuti al cardinale Cervini (Vat. lat. 3958, f. 179r, n. 21: «Psalterium in minimo antiquum ligatum in serico rubeo argento ornatus, in quarto»).

⁷⁴ S.G. MERCATI, *Per la storia*, pp. 105-106.

altri monastici Superiori»,⁷⁵ come vorrebbe Capialdi, non solo non avrebbe avuto senso la decisione di padre Pietro Menniti, abate generale dell'Ordine, di trasferire tra il 1697 e il 1698 i manoscritti e i documenti d'archivio di San Giovanni Theristis a Roma nel Collegio greco di San Basilio, insieme a quelli pervenuti dalle altre abbazie basiliane dell'Italia meridionale,⁷⁶ ma al tempo stesso non dovremmo trovare presso questo fondo codici con note di possesso del monastero stilese. Invece, presso la Biblioteca Vaticana, dove nel 1786 confluì la collezione del Collegio greco costituendo l'attuale fondo basiliano,⁷⁷ si conservano alcuni manoscritti appartenuti al nostro cenobio, la cui vecchia collocazione al San Basilio, come si desume dal catalogo compilato da padre Girolamo Scarfò, era precisamente: Basiliano 1 (ora Vat. gr. 1963), Basiliano 46 (ora Vat. gr. 2007), Basiliano 47 (ora Vat gr. 2008) e Basiliano 149 (ora Vat. gr. 2110, fr. III).

Tuttavia la conferma definitiva del legame tra questi codici e il monastero di San Giovanni Theristis si ha soltanto grazie alle note di possesso ritrovate e ai confronti di natura paleografica effettuati. Così la provenienza dell'odierno Vat. gr. 1963, un *paterikón* del secolo X-XI, si ricava da una nota seicentesca che compare sul f. 1r, dove si legge: «Vitae Patrum» e, più sotto: «Sancto Joanne monasterio Stilo», mentre quella del Vat. gr. 2007 si desume dalla nota di donazione presente sul f. 1r che ricorda don Antonino di Spadola, come si è già avuto occasione di vedere. Invece, per quanto riguarda l'attuale Vat. gr. 2008, un meneo per il trimestre gennaio-aprile, si conserva al f. 171v la sottoscrizione dello ieromonaco Leonzio con l'indicazione del cenobio di appartenenza: «... παρὰ Λεοντίου ἱερομονάζοντος εἰς τὸν ναὸν τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Θεριστοῦ ...», e, al f. 182v, con modalità simili, quella del diacono Pacomio: «Ἐγὼ διάκονος Παχώμιος τῆς μονῆς τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Θεριστοῦ».

Infine alla medesima mano del Vat. gr. 2008, come è stato messo in luce dalla Follieri,⁷⁸ si deve attribuire anche il frammento di meneo presente nel Vat. gr. 2110, una miscellanea messa insieme al tempo di Menniti.

È noto che non tutti i manoscritti vennero inviati a Roma, ma un piccolo gruppo rimase a Stilo. Purtroppo, nel corso del secolo XVIII, alcuni di questi cimeli andarono ad arricchire, per vie non del tutto chiare, le grandi raccolte private: è il caso, ma probabilmente non fu l'unico, del tetravangelo con commento di san Giovanni Crisostomo, ora Cors. 41. G. 16, che, giunto dapprima nelle mani del bibliofilo fiorentino Nicola Rossi⁷⁹

⁷⁵ V. CAPIALDI, *Memorie*, p. 143.

⁷⁶ P. BATTIFOL, *L'abbaye de Rossano*, Paris 1891, pp. 40-46. I codici e i materiali d'archivio del monastero di San Giovanni si trovavano già a Roma il 25 settembre 1698 (cfr. B. DE MONTFAUCON, *Diarium Italicum*, Paris 1702, p. 210).

⁷⁷ S.G. MERCATI, *Per la storia*, pp. 214-218.

⁷⁸ E. FOLLIERI, *Una miscellanea innografia del fondo basiliano: il codice Vat. gr. 2110*, in «Bollettino della badia greca di Grottaferrata», 15 (1961), p. 4.

⁷⁹ Si trova infatti brevemente descritto nel *CATALOGUS selectissimae Bibliothecae Nicolai Rossi cui praemissum est commentariolum de eius vita*, Roma 1786, p. 3, numero XXIV: «Codex

e confluito nel 1786 nella collezione romana del principe Bartolomeo Corsini, presenta sul f. 225v la nota di appartenenza: «Βιβλίον τῆς μονῆς τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Θεριστοῦ».

Altri codici vennero invece acquistati da famiglie nobili, nel 1784, in seguito alla chiusura del monastero basiliano di Stilo e all'istituzione della Cassa Sacra: fu così, ad esempio, che i *Kephálaia Theologiká* di san Massimo Monaco e due frammenti in latino, uno del secolo XIV con un trattato di mitologia e l'altro del secolo XIII con la traduzione del *Perì zôôn moríôn* di Aristotele, entrarono nella raccolta dei conti Capialdi di Vibo Valentia, dove tuttora si trovano.⁸⁰ Infine un evangelario terestino, oggi irreperibile,⁸¹ venne donato dal garibaldino Achille Fazzari al monastero benedettino di Montecassino.⁸²

3. *La Bibliotheca Basiliana: i documenti d'archivio*

Benché oggi, per le poche testimonianze pervenute, sia difficile stabilire con precisione quale fosse la reale consistenza del *tabularium* di San Giovanni Theristis nel 1662, tuttavia, sulla base dell'inventario del 1607, si può ipotizzare che il fondo diplomatico del monastero contasse ancora parecchi cimeli. Del resto padre Apollinare Agresta, dapprima priore del nostro cenobio e poi dal 1675 abate generale dell'intero ordine, pubblicò a Roma, nell'anno stesso della sua elezione al generalato, l'opuscolo *Privileggi e concessione fatti dal gran conte Ruggiero al sacro et archimandritale monastero di S. Giovanni Theresti dell'illustrissima e reggia citta di Stilo dell'ordine di S. Basilio Magno, confermati et accresciuti dal re Ruggiero suo figlio*, una silloge di documenti che il medesimo abate aveva tradotto in italiano, attingendo ai privilegi normanni allora conservati in originale nel convento di Stilo e oggi perduti.⁸³ Ancora nell'ultimo scorcio del secolo le pergamene venivano compulsate da Domenico Martire per il I volume, che purtroppo uscirà postumo a Cosenza soltanto nel 1876, del suo capolavoro intitolato *La Calabria sacra e profana opera del secolo decimosettimo*, dove appunto per la prima volta veniva compilato l'elenco degli egumeni

membranaceus saec. XI, in folio. Quatuor evangelia Graece cum perpetuis commentariis margini appositis elegantissimo caractere conscripta sunt cum titulis literisque initialibus pictis unicuique evangeliorum».

⁸⁰ V. CAPIALBI, *Memorie*, pp. 148-149; F. CARABELLESE, *Monteleone di Calabria. Biblioteca Capialdi*, in G. MAZZATINTI, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, 112 voll., Firenze 1890-2007, VII, p. 202 numero 20 e p. 204 numero 36; S.G. MERCATI, *Per la storia*, p. 104.

⁸¹ Così mi assicura il dott. Luca Sarasini, che qui ringrazio per la disponibilità e per le ricerche effettuate a Montecassino e alla Bibliothèque Nationale di Parigi.

⁸² L. CUNSOLO, *La storia*, pp. 281-282.

⁸³ Si tratta dei seguenti atti: [1] la donazione del conte Ruggero del dicembre 1100 (A. AGRESTA, *Privileggi*, pp. 3-5); [2] la donazione della contessa Adelaide dell'aprile 1105 (A. AGRESTA, *Privileggi*, pp. 5-6); [3] la conferma della contessa Adelaide del gennaio 1106 (A. AGRESTA, *Privileggi*, p. 6); [4] la conferma di re Ruggero II del 24 ottobre 1144 (A. AGRESTA, *Privileggi*, pp. 11-13); [5] la conferma di Giovanni, signore di Stilo, del 25 dicembre 1215 (A. AGRESTA, *Privileggi*, pp. 6-11). Nonostante gli originali siano andati perduti, rimangono tuttavia le copie settecentesche (cfr. S.G. MERCATI - A. GUILLOU - C. GIANNELLI, *Saint-Jean*, pp. 59-61, 69-73, 108-110, 233-236).

di San Giovanni Theristis (pp. 194-195).⁸⁴ Eppure, nonostante la ricchezza dell'archivio nel Seicento, non si possono dimenticare le spoliazioni delle età precedenti: basti pensare che nel 1457 erano stati registrati ben 929 documenti⁸⁵ contro i 137 del 1607⁸⁶ e i 64 di oggi.

Trasferito tra il 1697 e il 1698, su iniziativa dell'abate generale Pietro Menniti, presso il Collegio greco di San Basilio, l'archivio di San Giovanni Theristis venne smembrato e riordinato in modo differente. Ancora oggi sulle pergamene superstiti (Vat. gr. 2649 + Vat. gr. 2650 + Vat. lat. 13118 + Vat. lat. 13119), secondo quanto si rileva dall'analisi autoptica, sono presenti le tracce di ben quattro catalogazioni che ci mostrano come i documenti siano arrivati a Roma in momenti diversi e siano stati inseriti nel fondo diplomatico con criteri non uniformi.⁸⁷ Così un primo archivista (secolo XVII^{ex.}) appose su 13 pergamene una numerazione in cifre romane (I-XX) in modo del tutto casuale, senza alcun riferimento al contenuto o alla cronologia,⁸⁸ mentre un secondo catalogatore, praticamente coevo al primo, contrassegnò con cifre arabe (7-63) altre 17 pergamene, in genere differenti da quelle del gruppo precedente, cercando tuttavia di suddividerle in base al contenuto.⁸⁹ Vi fu poi l'intervento (secolo XVIII^{in.}) di un ulteriore archivista, che inserì una nuova numerazione in cifre arabe (2-71) su 24 pergamene, in parte comuni a quelle dei due gruppi precedenti, tentando anche in questo caso un ordinamento secondo il contenuto.⁹⁰ Infine venne

⁸⁴ Attraverso le poche indicazioni del Martire, spesso non prive di errori sia nella cronologia sia nell'onomastica, si possono individuare 7 documenti che oggi risultano perduti: [11] «Pacumio [era] priore nel 1504. Archivio basiliano»; [12] «Roberto di Leo [era] priore nel 1551»; [13] «Pandolfo di Guardavalle [viveva] nel 1583. Priore»; [14] «Bruno Cerotta [era priore] nel 1596»; [15] «Giovanni Battista Villano [era priore] nel 1598»; [16] «Tommaso Tucci [era priore] nel 1642»; [17] «Filippo Caprimolla [era priore] nel 1648». Poiché la citazione, al n. [8], «Simeone [era priore] nel 1166 come per documento impresso» rimanda inequivocabilmente ai *Privileggi e concessione* di padre Agresta del 1675 (pp. 5-6), risulta evidente che la visita di Martire all'archivio del monastero di San Giovanni Theristis deve essere avvenuta soltanto dopo quella data.

⁸⁵ Crypt. B. δ. LXXVI, ff. 68r-v (= M.H. LAURENT - A. GUILLOU, *Le liber*, p. 92).

⁸⁶ Vibo Valentia, Biblioteca Capialbi (= V. CAPIALBI, *Memorie*, pp. 146-147).

⁸⁷ Un tentativo di interpretazione delle segnature apposte sulle pergamene di San Giovanni Theristis si trova anche in: S.G. MERCATI - A. GUILLOU - C. GIANNELLI, *Saint-Jean*, p. 18; G. BRECCIA, *Pietro Menniti e il destino degli archivi monastici italo-greci*, in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», 71 (1991), pp. 54-56.

⁸⁸ La serie, che tuttavia risulta lacunosa, è così composta: I (Vat. gr. 2650, perg. 12); IV (perg. 4); V (perg. 30); VII (perg. 33); VIII (perg. 9); XI (perg. 25); XII (perg. 26); XIV (perg. 10); XV (perg. 19); XVI (perg. 5); XVII (perg. 36); XVIII (perg. 8); XX (perg. 21). Mancano 7 pergamene (nn. II-III, VI, IX-X, XIII, XIX).

⁸⁹ Nonostante la serie sia lacunosa e la classificazione per argomento risulti in più punti erronea, si segnalano le seguenti classi: *aphierōseis*: 7 (Vat. gr. 2650, perg. 35); *hypothēkai*: 13 (perg. 24); *agorasiai*: 14 (perg. 28), 15 (perg. 1), 17 (perg. 27), 18 (perg. 40); *misthōseis*: 20 (perg. 39); *dikaiōmata*: 25 (perg. 3); *diathēseis*: 27 (perg. 37); *diaprāseis*: 29 (perg. 23), 31 (perg. 22), 39 (perg. 31), 42 (Vat. lat. 13118, perg. 4), 44 (Vat. gr. 2650, perg. 2), 49 (perg. 18), 61 (perg. 15: in ogni caso preferibile al 610 registrato da S.G. MERCATI - A. GUILLOU - C. GIANNELLI, *Saint-Jean*, p. 127), 63 (perg. 20). Mancano almeno 46 pergamene (nn. 1-6, 8-12, 16, 18-19, 21-24, 26, 30, 32-38, 40-41, 43, 45-48, 50-60, 62), se non di più, dal momento che non si conosce l'esatta estensione della numerazione.

⁹⁰ Sono presenti, sebbene in modo lacunoso e con errori di raggruppamento, le seguenti classi: *agorasiai*: 2 (Vat. gr. 2650, perg. 14), 3 (perg. 4), 4 (perg. 2); *dikaiōmata*: 6 (perg. 12), 7 (perg. 7), 9 (perg. 9); *platēiai*: 16 (perg. 41); *aphierōseis*: 17 (perg. 28), 18 (perg. 16), 19 (perg. 20); *diathēseis*: 23 (perg. 37), 26 (perg. 34); *diaprāseis*: 27 (perg. 40), 33 (perg. 38), 35 (perg. 39), 36 (perg. 32),

apposta, ancora in cifre arabe (1-131), un'ultima numerazione (secolo XVIII^{med.}), che, tenendo presenti i registi compilati da padre Girolamo Scarfò, tuttora visibili su molte pergamene,⁹¹ segue sostanzialmente il criterio cronologico a gruppi ben definiti (da 1-57: anni 1089-1510 e da 120-131: anni 1101-1410) e coinvolge tutte e 53 le pergamene vaticane di San Giovanni Theristis, oltre a quella conservata a Nimega.⁹²

Purtroppo non ci è dato di sapere se le lacune presenti nelle prime tre serie fossero colmate da documenti dell'archivio stesso di San Giovanni Theristis, oggi scomparsi, oppure da diplomi provenienti da altri monasteri, come si potrebbe desumere esaminando tutte le pergamene contenute nel registro vaticano (Vat. gr. 2649 + Vat. gr. 2650 + Vat. lat. 13118 + Vat. lat. 13119). Riguardo invece alla quarta serie, visto che sono compresi anche atti di altri monasteri (sebbene in minima parte: solo 15 pergamene su 53), si potrebbe supporre che ai numeri 58-119 fossero ospitati i diplomi, tutti o in parte di qualche altra fondazione basiliana, forse quelli dello stesso San Filippo di Gerace, attualmente conservati nel Vat. lat. 10606, testimoniando così il progetto di una catalogazione organica delle pergamene del Collegio greco secondo la provenienza.

Del cospicuo patrimonio diplomatico giunto dal monastero di San Giovanni Theristis al Collegio di San Basilio, oggi si possono individuare soltanto 57 pergamene originali (43 in greco e 14 in latino),⁹³ che, sebbene

38 (perg. 18), 40 (perg. 31); *klêrodotêmata*: 41 (perg. 25), 50 (perg. 21), 64 (perg. 27), 65 (perg. 1); *sigillia*: 68 (perg. 36), 71 (perg. 3). Mancano almeno 45 pergamene (nn. 1, 5, 8, 10-15, 20-22, 24-25, 28-32, 34, 37, 39, 42-49, 51-63, 66-67), o forse di più, visto che anche in questo caso non si conosce l'esatta estensione della numerazione.

⁹¹ Vat. gr. 2650, perg. 1-3, 5-7, 9-15, 17-24, 26-33, 37-40 e Archivio di Stato di Roma (d'ora in poi ASRoma), *Pergamene, San Martino ai Monti*, cass. 31, perg. 1.

⁹² La serie, anche qui lacunosa, è la seguente: 1 (Vat. gr. 2650, perg. 2: 1088-1089); 2 (perg. 3: 1098); 3 (perg. 5: 1113-1114); 4 (perg. 6: 1124-1125); 5 (perg. 7: 1127); 6 (perg. 9: 1128); 7 (perg. 10: 1138); 8 (perg. 1: 1054); 9 (perg. 12: 1144); 10 (perg. 13: 1149); 11 (perg. 14: 1151); 12 (perg. 11: 1140-1141); 13 (perg. 15: 1152-1153); 14 (perg. 17: 1154); 15 (perg. 18: 1155); 16 (perg. 19: 1155); 17 (perg. 20: 1156); 18 (perg. 21: 1156); 19 (perg. 22: 1156); 20 (perg. 23: 1159); 21 (perg. 24: 1159); 22 (perg. 26: 1165); 23 (perg. 27: 1165-1166); 24 (perg. 28: 1166-1167); 25 (perg. 29: 1168-1169); 26 (perg. 30: 1172); 27 (perg. 31: 1171); 28 (perg. 32: 1177); 29 (perg. 33: 1186); 31 (perg. 35: 1213-1214); 32 (perg. 37: 1222-1223); 33 (perg. 39: 1245); 34 (perg. 38: 1235-1236); 35 (perg. 34: 1197-1198); 36 (perg. 40: 1264); 37 (Vat. lat. 13118, perg. 2: 1302); 38 (perg. 1: 1358); 40 (perg. 4: 1373); 41 (perg. 5: 1380); 42 (perg. 6: 1382); 43 (perg. 7: 1502); 47 (perg. 11: 1466); 48 (perg. 12: 1475); 49 (perg. 13: 1482); 52 (perg. 16: 1508); 56 (perg. 20: 1510); 122 (Vat. gr. 2650, perg. 41: secolo XII); 123 (perg. 4: 1101-1102); 124 (perg. 25: 1162); 125 (perg. 16: 1154); 126 (Nimega, Katholiek Documentatie Centrum, perg. s.n.: 1127-1128); 127 (Vat. gr. 2650, perg. 36: 1214-1215); 128 (perg. 8: 1127-1128); 129 (Vat. lat. 13118, perg. 22: 1410). Le pergamene segnate 30, 39, 44-46, 50-51, 53-55, 57, 121 (ora Vat. gr. 2649), 130, 131 che qui non sono riportate, riguardano altre fondazioni monastiche, mentre quelle contraddistinte con i nn. 58-119 mancano. Infine i documenti con i nn. 132-137 sono stati aggiunti posteriormente, dopo che il registro aveva lasciato il San Basilio.

⁹³ Attualmente sono stati pubblicati gli atti in greco (S.G. MERCATI - A. GUILLOU - C. GIANNELLI, *Saint-Jean*, pp. 31-58, 62-68, 74-107, 111-133, 140-232, 237-260, 268-274) e solo 7 diplomi in latino, sebbene tutti siano stati regestati (S.G. MERCATI - A. GUILLOU - C. GIANNELLI, *Saint-Jean*, pp. 20-22), e precisamente: 5 privilegi compresi tra il 1101 e il 1215 (S.G. MERCATI - A. GUILLOU - C. GIANNELLI, *Saint-Jean*, pp. 59-61, 69-73, 108-110, 233-236), la concessione perpetua del 1320 (C. CAPIZZI, *Una pergamena*, pp. 53-72), il privilegio della regina Maria, sempre del 1320, e un atto del 1382 (rispettivamente in B. MONTFAUCON, *Palaeographia Graeca*, Paris 1708, pp. 390, 428-429 e 390, 429-430). Sulla base dei testimoni giunti fino a noi è molto probabile che i documenti latini

siano divise, come vedremo, fra la Biblioteca Vaticana, l'Archivio di Stato di Roma, l'Archivio Abbaziale di Grottaferrata e l'Università di Nimega, sono in genere riconoscibili perché presentano una nota di possesso del secolo XVII^{ex}, di forma variabile⁹⁴ e del tutto indipendente dalle segnature numeriche analizzate precedentemente. Così fra le pergamene greche possiamo annoverare:

- [1] la vendita di Nikêtas Agrillêas (1088-1089: Vat. gr. 2650, perg. 2);
- [2] la sentenza di Iôsêph Têrras, giudice di Stilo (1098, 5 agosto: Vat. gr. 2650, perg. 3);
- [3] il testamento dell'egumeno Bartholomáios (1101-1102: Vat. gr. 2650, perg. 4);
- [4] la vendita di Eirênê (1113-1114: Vat. gr. 2650, perg. 5);
- [5] la sentenza di Theódôros Rítzos, visconte e notaio di Stilo (1121, ottobre: ASRoma, *Pergamene, San Martino ai Monti*, cass. 31, perg. 1);
- [6] la donazione del monaco Bartholomáios Paríllas (1124-25: Vat. gr. 2650, perg. 6);
- [7] il giudizio di Papatýrsos Chaggémês, visconte di Stilo (1127: Vat. gr. 2650, perg. 7);
- [8] la donazione degli Ardabástoi (1127-1128: Nimega, Katholiek Documentatie Centrum, perg. s.n.);
- [9] la donazione di Gouliélmos Kolontzéstras (1127-28: Vat. gr. 2650, perg. 8);
- [10] il giudizio di Gouliélmos, stratega di Stilo (1128, settembre: Vat. gr. 2650, perg. 9);
- [11] il testamento del monaco Bartholomáios Paríllas (1138, 20 marzo: Vat. gr. 2650, perg. 10);

editi da S.G. MERCATI - A. GUILLOU - C. GIANNELLI, *Saint-Jean*, pp. 59-61, 69-73, 108-110, 233-236 non abbiano mai conosciuto una redazione in greco. Si segnala inoltre che gli atti presenti alle pp. 263-267, 275-280, oggi purtroppo perduti, non appartengono all'archivio di San Giovanni Theristis, bensì a quello della Certosa di Santo Stefano del Bosco. Infatti i certosini, che avevano interessi nelle stesse zone dei basiliani, possedevano tre grange non lontane fra loro: quelle di San Leone e di Sant'Andrea, nel territorio di Stilo, e quella dei Santi Apostoli, nel territorio di Bivongi (cfr. F. CALABRESE, *Indagine sui luoghi di culto bizantino-normanni della bassa vallata dello Stilaro*, in *L'eremo di Santa Maria*, pp. 48-49, 61-62, 65-67).

⁹⁴ Sono infatti attestate le seguenti formule: [1] «S. Iohannis Theriste» (Vat. gr. 2650, perg. 2, 6, 10, 18, 31 e Crypt., perg. s.n.: a. 1222); [2] «S. Iohannis Theriste ordinis S. Basilii» (Vat. gr. 2650, perg. 5, 13, 19, 24, 28, 30); [3] «Monasterium S. Ioannis Theriste» (Vat. gr. 2650, perg. 12); [4] «Squillacensis S. Iohannis Theriste ordinis S. Basilii» (Vat. gr. 2650, perg. 3, 15, 20, 23, 27, 29, 38-39, 40-41 e Crypt., perg. s.n.: a. 1165-1166.); [5] «Squillacensis S. Iohannis Theriste de Stylo ordinis S. Basilii» (Vat. gr. 2650, perg. 1); [6] «Squillacensis monasterii S. Iohannis Theriste» (Vat. gr. 2650, perg. 7); [7] «Squillacensis monasterii S. Iohannis Theriste ordinis S. Basilii» (Vat. gr. 2650, perg. 22); [8] «Squillacense monasterium S. Iohannis Theriste ordinis S. Basilii» (Vat. gr. 2650, perg. 37, Crypt., perg. s.n.: a. 1197-1198 e Nimega, Katholiek Documentatie Centrum, perg. s.n.: a. 1127-1128). Sebbene sulle pergamene rimanenti manchi la nota di possesso, ciò non depona a sfavore di una loro provenienza terestina per il semplice fatto che vi sono riferimenti interni a luoghi e persone legate al monastero di San Giovanni.

- [12] la donazione dei discendenti di Brátzês Kourtos (1140-1141: Vat. gr. 2650, perg. 11);
- [13] il giudizio dello stratega Léôn Maléinos (1144, 20 aprile: Vat. gr. 2650, perg. 12);
- [14] la sentenza di Pétros, visconte e giudice di Stilo (1149, ottobre: Vat. gr. 2650, perg. 13);
- [15] la vendita di Bônos Koubouklêsios e di suo fratello Gôdínos (1151, gennaio: Vat. gr. 2650, perg. 14);
- [16] la vendita di Iôánnês Kourtzíllós e di suo fratello Kônstas (1152-1153: Vat. gr. 2650, perg. 15);
- [17] la donazione di Zôê (1154, 10 gennaio: Vat. gr. 2650, perg. 16);
- [18] la donazione di Arkádios Mágkipos e di Léôn, suo congiunto (1154, marzo: Vat. gr. 2650, perg. 17);
- [19] la vendita di Ánna (1155, 13 febbraio: Vat. gr. 2650, perg. 18);
- [20] la donazione del monaco Rokérios Moschátos (1155, 20 aprile: Vat. gr. 2650, perg. 19);
- [21] la donazione di Léôn Kastéllós e dei suoi figli (1156, 29 aprile: Vat. gr. 2650, perg. 20);
- [22] la vendita di Phyllía (1156, 5 maggio: Vat. gr. 2650, perg. 22);
- [23] il giudizio Iôánnês Sakkotrípos, visconte di Stilo (1156, luglio: Vat. gr. 2650, perg. 21);
- [24] la vendita di Arkádios Oursouléôn e di sua moglie Zôê (1159, 15 giugno: Vat. gr. 2650, perg. 23);
- [25] la costituzione di ipoteca per Nikólaos Erebinthês (1159, 20 giugno: Vat. gr. 2650, perg. 24);
- [26] la donazione di Arkádios Gaïdarokritês (1162, gennaio: Vat. gr. 2650, perg. 25);
- [27] la donazione di Phílippos Broúllós (1165, gennaio: Vat. gr. 2650, perg. 26);
- [28] la donazione di Adilýtza (1165-1166: Crypt., perg. s.n.);
- [29] la donazione di Konstantínos Philórês (1165-1166: Vat. gr. 2650, perg. 27);
- [30] la vendita di Iôánnês Podôrtês (1166-1167: Vat. gr. 2650, perg. 28);
- [31] la donazione di Siklêgáta (1168-1169: Vat. gr. 2650, perg. 29);
- [32] la donazione di Skribónissa (1171, 4 ottobre: Vat. gr. 2650, perg. 31);
- [33] la donazione del monaco Nikólaos Kómoitos (1172, 15 maggio: Vat. gr. 2650, perg. 30);
- [34] la vendita di Nikólaos Skêllakiótês (1177, 2 marzo: Vat. gr. 2650, perg. 32);
- [35] la donazione di Baêmoúntos di Padula (1186, 7 ottobre: Vat. gr. 2650, perg. 33);
- [36] il testamento di Basíleios Pýrgês (1197-1198: Vat. gr. 2650, perg. 34);

- [37] la platea dei polli e dei pulcini (secolo XII: Vat. gr. 2650, perg. 41);
- [38] l'atto di esenzione di Giovanni, signore di Stilo (1214-1215: Vat. gr. 2650, perg. 36);
- [39] il giudizio di Nicola, vescovo di Squillace (1222, giugno: Crypt., perg. s.n.);
- [40] il testamento dello ieromonaco Hylaríon Papatýrsos (1222-1223: Vat. gr. 2650, perg. 37);
- [41] la vendita di Nikólaos Ékdikos (1235-1236: Vat. gr. 2650, perg. 38);
- [42] la donazione dell'archimandrita Sábas (1245, 20 marzo: Vat. gr. 2650, perg. 39);
- [43] la vendita di Ióánnês Rouséllês (1264, marzo: Vat. gr. 2650, perg. 40).

Invece fra le pergamene latine troviamo:

- [1] l'atto di esenzione di Roberto, conte di Calabria (1302, 25 ottobre: Vat. lat. 13118, perg. 2);
- [2] il privilegio di Maria, regina di Sicilia (1320, 31 luglio: Crypt., perg. s.n.);
- [3] la concessione perpetua a Giovanni e Pietro Malaspina (1320, dicembre: ASRoma, *Pergamene, San Martino ai Monti*, cass. 31, perg. 4);
- [4] la conferma di Luchino, giustiziere di Calabria (1358, 12 dicembre: Vat. lat. 13119, perg. s.n.);
- [5] la sentenza di Federico Bono, giudice di Stilo (1373, 24 febbraio: Vat. lat. 13118, perg. 4);
- [6] il giudizio di Antonio, vescovo di Squillace (1380, 7 giugno: Vat. lat. 13118, perg. 5);
- [7] la nomina di Cosma Crispi da Messina a procuratore del monastero di San Giovanni Theristis (1382, 4 marzo: Vat. lat. 13118, perg. 6);
- [8] la sentenza di Giacomo Balduino, giudice di Stilo (1410, 24 febbraio: Vat. lat. 13118, perg. 21);
- [9] la bolla di Paolo II (1466, 11 dicembre: Vat. lat. 13118, perg. 11);
- [10] la bolla di Sisto IV (1475, 30 agosto: Vat. lat. 13118, perg. 12);
- [11] un'altra bolla di Sisto IV (1482, 31 marzo: Vat. lat. 13118, perg. 13);
- [12] il privilegio per Ligorio de Ligoriis (1502, 15 giugno: Vat. lat. 13118, perg. 7/b);
- [13] la bolla di Giulio II (1508, 6 settembre: Vat. lat. 13118, perg. 16);
- [14] la nomina di Ligorio de Ligoriis ad abate commendatario (1510, 12 giugno: Vat. lat. 13118, perg. 20).

Infine, attraverso l'esame delle pergamene superstiti e lo studio delle testimonianze indirette, è possibile rilevare l'indicazione di ben 36 atti,⁹⁵ dei quali 23 sono irrimediabilmente perduti, mentre 13 sopravvivono in copia. Appartengono, dunque, al primo gruppo:

- [1] la divisione dei beni dei Presbyteránoi (secolo X);
- [2] la donazione dello stratega Touróldos (secolo XI);
- [3] la vendita del fondo di Boutouráulon (secolo XI);
- [4] la donazione del fondo di Boutouráulon (secolo XI);
- [5] la sentenza di Iôsêph Têrras, giudice di Stilo, a favore di Genésios Moschátos (prima del 1098);
- [6] l'atto riguardante i doveri di ogni nuovo egumeno (poco dopo il 1101-1102);
- [7] l'atto di consacrazione del *katholikón* di San Giovanni Theristis (1122, 24 giugno);
- [8] il giudizio dello stratega Léôn Maléinos (prima del 1144);
- [9] il diploma di re Ruggero II che concedeva il bosco di San Giovanni al monastero (dopo il 1144);
- [10] la donazione di Pétros, visconte e giudice di Stilo, al cavaliere Ióánnês di Amantea (prima del 1149);
- [11] la donazione di Arkádios Gaïdarokritês al prete Ióánnês (prima del 1162);
- [12] il diploma di re Guglielmo II che riconosceva il possesso del metochio di San Nicola il Compassionevole al monastero di San Giovanni Theristis (secolo XII^{ex});
- [13] la conferma dell'imperatore Enrico VI riguardo il medesimo metochio (secolo XII^{ex});
- [14] la conferma ancora di Costanza d'Altavilla (secolo XII^{ex});
- [15] la conferma nuovamente di Federico II (prima del 1222);
- [16] la bolla di Eugenio IV (1444);
- [17] l'atto dell'abate Pacomio (1504);
- [18] l'atto dell'abate Roberto di Leo (1551);
- [19] l'atto dell'abate Pandolfo di Guardavalle (1583);
- [20] l'atto dell'abate Bruno Carletta (1596);
- [21] l'atto dell'abate Giovanni Battista Villano (1598);
- [22] l'atto dell'abate Tommaso Tucci (1642);
- [23] l'atto dell'abate Filippo Caprimolla (1648).⁹⁶

Al contrario fanno parte del secondo gruppo:

- [1] la divisione dei beni degli eredi dei Presbyteránoi (1054, febbraio: Vat. gr. 2650, perg. 1, copia del 12 marzo 1141);

⁹⁵ Il numero è destinato a crescere, soprattutto dopo che avrò completato lo spoglio di F. Russo, *Regesto Vaticano* e dell'Archivio dei notai depositato a Locri.

⁹⁶ Cfr. S.G. MERCATI - A. GUILLOU - C. GIANNELLI, *Saint-Jean*, pp. 39, 41 r. 32, 53, 55 r. 26, 56 r. 36, 65, 67 rr. 36 e 41, 115, 116 r. 23, 117 r. 29, 235, 236 rr. 34-35, 121, 122 r. 29, 170, 172 r. 29, 240 rr. 6 e 9, 241, rr. 23 e 30, 241 r. 24; D. MARTIRE, *La Calabria*, I, p. 195; J. BOLLAND - G. HENSCHEN, *Acta Sanctorum*, pp. 482-483.

- [2] la donazione del conte Ruggero (1100, dicembre: Archivio di Stato di Napoli (d'ora in poi ASNa), *Cappellano Maggiore, Processi di Regio Padronato*, reg. 1050, fasc. 127, f. 13v, copia del 1715);
- [3] la donazione della contessa Adelaide (1105, aprile: ASNa, *Cappellano Maggiore, Processi di Regio Padronato*, reg. 1050, fasc. 127, f. 14v, copia del 1715);
- [4] la conferma della contessa Adelaide (1106, gennaio: ASNa, *Cappellano Maggiore, Processi di Regio Padronato*, reg. 1050, fasc. 127, f. 13v, copia del 1715);
- [5] la conferma del re Ruggero II (1144, 24 ottobre: ASNa, *Cappellano Maggiore, Processi di Regio Padronato*, reg. 1050, fasc. 127, ff. 15r-v);
- [6] il testamento del prete Mattháios Papatýrsos (1197-1198: Crypt., perg. s.n., copia coeva);
- [7] il diploma per l'igumeno Kyrós (secolo XIIⁱⁿ: Ottob. gr. 1546, perg. s.n., copia coeva);
- [8] la donazione di Baldouñnos, nipote dell'arconte Lambértos (1213-1214: Vat. gr. 2650, perg. 35, copia coeva);
- [9] la conferma di Giovanni, signore di Stilo (1215, 25 dicembre: ASNa, *Cappellano Maggiore, Processi di Regio Padronato*, reg. 1050, fasc. 127, ff. 15v-17r, copia del 1715);
- [10] il breve di Alessandro VI (1492, 14 novembre: Vat. lat. 13118, perg. 7/a, copia del 1502);
- [11] la concessione in affitto di una parte del bosco di Paraforio a Giovanni Andrea Micelotta di Bivongi (1515, 21 dicembre: ASLocri, *Archivio dei notai, Cherubino Galanti*, copia coeva);
- [12] la restituzione di detta concessione da parte di Girolamo Micelotta, figlio del precedente (1541: ASLocri, *Archivio dei notai, Costantino Minniti*, copia coeva);
- [13] il breve di Alessandro VII (1660, 18 dicembre: Archivio Segreto Vaticano, *Fondo basiliani*, b. 1, fasc. 1, a. 1660, copia del 1707).

È senza dubbio importante, per la ricostruzione del fondo diplomatico di San Giovanni Theristis, tenere presente i contributi di alcuni eruditi di inizio Settecento, i quali ebbero la possibilità di consultare le pergamene prima che cinque di esse fossero trasferite a Grottaferrata (tuttavia due di queste sarebbero passate in seguito dall'abbazia criptense ai Carmelitani di San Martino ai Monti a Roma e da qui all'Archivio di Stato).⁹⁷ Così

⁹⁷ A Grottaferrata confluirono almeno cinque atti: [1] la sentenza di Theódōros Ríftos, visconte e notaio di Stilo (= ASRoma, Pergamene, San Martino ai Monti, cass. 31, perg. 1, a. 1121); [2] la donazione di Adilytza (= Crypt., perg. s.n.: a. 1165-1166); [3] il testamento del prete Mattháios Papatýrsos (= Crypt., perg. s.n.: a. 1197-1198); [4] il privilegio di Maria, regina di Sicilia (= Crypt., perg. s.n.: a. 1320); [5] la concessione perpetua a Giovanni e Pietro Malaspina (= ASRoma, *Pergamene, San Martino ai Monti*, cass. 31, perg. 4, a. 1320). Il fatto che, ancora oggi, presso il monastero di Grottaferrata si conservino la copia greca e la rispettiva traduzione latina della pergamena [1] (cfr. Crypt. Z. δ. XXXII, n. 5), dimostra che, per un certo periodo, questo atto e quello indicato con il numero [5] sono stati custoditi nel suddetto cenobio.

poterono giovare di questi documenti sia padre Bernard de Montfaucon, il quale, in visita al San Basilio il 25 settembre 1698, ebbe tutto l'agio di trascrivere e tradurre in latino quei cinque esemplari del monastero stilese che poi avrebbero visto la luce a Parigi nel 1708 nella celebre *Palaeographia Graeca* (fig. 9),⁹⁸ come pure padre Jean Lamaître, anch'egli benedettino, che riprodusse negli anni 1720-1721, durante la sua permanenza romana, altri due documenti dello stesso cenobio,⁹⁹ e ancora padre Pompilio Rodotà, il quale, formatosi al Collegio greco, si servì del *Bullarium Basilianum* (ora ASV, *Fondo Basiliani*, b. 1, fasc. 1), in particolar modo del breve di Alessandro VII del 1660, per compilare una breve storia del monastero di San Giovanni Theristis da inserire nel II volume del suo *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia osservato dai greci, monaci basiliani e albanesi*, uscito a Roma nel 1760.¹⁰⁰

Molto diverso risulta invece il criterio di catalogazione utilizzato al San Basilio per inventariare i materiali cartacei. Difatti, in questa sezione del *tabularium*, invece di tener conto della provenienza dei singoli documenti, si pensò molto semplicisticamente di ordinare le carte secondo il loro contenuto. Pertanto oggi, sebbene le segnature settecentesche del Collegio greco non siano mutate, risulta del tutto impossibile rintracciare gli atti di uno specifico fondo monastico senza eseguire lo spoglio sistematico di tutti i faldoni.

Purtroppo dei materiali cartacei di San Giovanni Theristis si è salvato molto poco, come appare da una prima ricognizione effettuata presso l'Archivio Segreto Vaticano. Così nella busta, che contiene i *Capitoli provinciali* e le *Controversie* (ora ASV, *Fondo Basiliani*, b. 43), possiamo trovare:

- [1] il processo tra il monastero di San Giovanni Theristis e Francesco Morgione di Stilo per un terreno posto nel territorio di Guardavalle (ff. 278r-289v: 1646, 1 marzo, copia);
- [2] la richiesta dell'abate don Stefano de Regibus alla Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari di non assoggettare il monastero alla «portione canonica» di Squillace (ff. 362r-363v: secolo XVII^{ex}, originale);

⁹⁸ B. DE MONTFAUCON, *Diarium*, pp. 210-221; B. DE MONTFAUCON, *Palaeographia*, pp. 381, 391-396 (= Vat. gr. 2650, perg. 3), pp. 388, 410-413 (= Vat. gr. 2650, perg. 12), pp. 388-389, 413-415 (= Vat. gr. 2650, perg. 26), pp. 390, 428-429 (= Crypt., perg. s.n.: a. 1320), pp. 390, 429-430 (Vat. lat. 13118, perg. 6). La prova, che Montfaucon vide queste pergamene a Roma, viene dalle indicazioni poste dall'autore stesso in testa ai documenti trascritti: «S. Basilii Romae. Diploma anno 1099 datum» (p. 391); «Diploma reverendissimorum patrum S. Basilii Romae. Anno 1144» (p. 410); «Diploma reverendissimorum patrum S. Basilii. Anno 1165» (p. 413); «Ex bibliotheca reverendissimorum patrum S. Basilii Romae. Diploma anno 1185» (p. 415); «Reverendissimorum patrum S. Basilii» (p. 428); «Ex diplomate originali reverendissimorum patrum S. Basilii» (p. 419). Molto importante risulta l'indicazione presente a p. 415 poiché mostra chiaramente che non vi era distinzione fra archivio e biblioteca.

⁹⁹ Par, Suppl. gr. 418, f. 242r (= Vat. gr. 2650, perg. 3), ff. 242v-243r (= Vat. gr. 2650, perg. 7).

¹⁰⁰ P. 196: «Da un folto e pericoloso bosco, dove sul primo fu edificato [il monastero], si ritirarono i monaci l'anno 1660, coll'approvazione di Alessandro VII (breve Alexandri VII extat in fasciculo Bullarii Archivi S. Basili in Urbe) nel sito, dove di presente hanno la loro stabile sede». Come si può ben osservare, al tempo di Rodotà, l'archivio era ormai distinto dalla biblioteca.

PALÆOGRAPHIA GRÆCA, LIB. VI. 413

† Ιωάννης κρεσβύτερος κελούδης μάρτυς ἡσπεύγραφα.

Joannes Presbyter vocatus testis subscripti.

† Μαλείος στρατηγός Ἰέρρακος καὶ Στύλου καὶ λοιποὶ πα' ἀνωτέρω ἐκύρωσιν.

Maleinus Dux Hieracis, & Styli, atque alii, quæ supra scripta sunt confirmarunt.

Diploma RR. PP. S. Basilii. Anno 1165.

† Φίλιππος υἱὸς Ἰωάννη Βρούλλου ἐκτίθειμι τὰ ἡσποπεταγμένα καὶ ἔπι-κυρατὸ μὲν ὄνομα μὲν τῆ πατρυσίας ἰδὲ χρονον παρτάξας· τὰ δὲ ἕξῃς, χρεὶ Ἀνδρονίκου.

† Hilippus filius Joannis Brulli expono & confirmo ea, quæ subjiciuntur, præmissio nomine meo & nomine patris mei propria manu: quæ sequuntur autem, manu Andronici scripta sunt.

In Diplomate omnes lineæ incipiunt per K.

Καὶ τὴν ἄλλο ἦοι (εἴη) τοῖς βίσεβέσιν ἐρασμώτερον, ἢ τὸ ἀξίους ὀφθαλμοῦ τῶ πα' πῶματα ἐπ' ἀγαθῶς παρονοῦντος θεῶ δὲ πῶ τῶν γνήτων καὶ τεργῶν καταφρονησιν, καὶ πῶ τῶ θείου σαμερδ' ἐπ' ὁμῶν φροσῖν, ὡς πα' κυριακῆ διδασκουσι λόγια. δὲ τῶ κατὰ Φίλιππος ὁ ἀνωθεν τῶ δὲ τῶ ἕφοις τὸ σῆρον τῶ πῶμου καὶ ζωποιοῦ σαμερδ, καὶ τῶ πατρῶας σημειώσεως ἰδὲ χρονοῦ τὸ ἐπικηλὸ ἐσομυλάνδης, πα' τῶ ἕξῃς χρεὶ Ἀνδρονίκου τῶ ἐμοῦ ἀδελφῶ, τῶ τῶ δὲ πῶματων καταφρονησιν γνήτων, καὶ τῶ ἕφαφροσιν τῶ κυρίου ζυγῶ φέρῖν ἡρεπιστάμης, καὶ τῶ τῶ μονῶστων ζήμα βουλητικῶς ἀμφιάσασθαι, παρσῶ ἐδραμῶν σοι πα' σεβασμωτάτων καθεγηρομῶνα κυρῶ Κυπριακῶ, καὶ παρσῶμαρῶ τῶ ἕρεσῶ τῶ ἡσποτάτου φρονησῖν τῶ ἐπ' ὀνόματι τῶ ἀγίου Ἰωάννου τῶ λερομῶμου Θερεσοῦ ἀδελφῶτῆτος, συγκαταλεγμῶν τῶ λογαδῶ τῶ ἐπ' αὐτῶ μοναχῶν καὶ ὄλον ἕξ ὄλου ἐμῶν καὶ τῶ ἐμῶν τῶ ἕξ ἰδίας παρσῶμῶσεως σαμενοῦτα (sic) πῶτω, καλῶσα τῶ καὶ τῶ Γερκα μῶδ ἀδελφῶ σοι πα' διλωσῶν ἡσποτάτου ἀνδρῶ, καὶ τῶ ὑπὸ σῶ ἀγία μοιῆ ἀφιέρωσα. σὺ δὲ ὑπὸ τῶ ἀγῶ ἐμῶν σοι φιλῶν, δεσπῶτιας κινῶμῶ, ἡκαλισταμῶν καταπῶσῶ καὶ οὐ κατῶρεῖας, καὶ ὡς ἀν ἀφίλονηκῶ καὶ ἀπαράγωγῶ διασῶζῖν ἡ σεβασμῶ μοιῆ πα' πῶ ἐμοῦ καλῶς ἀφιέρωσῶ παρσῶ σῶ καὶ τῶ μῶ σῶ μῶ σῶ δὲ τῶ τῶ μῶ σῶ

Et quid aliud fuerit piis desiderabilius, quam ut Deo, qui omnia in bonum providet, per terrenarum rerum & voluptatum contemptum digni videantur, & crucem humeris tollant, ut Dominica docent oracula. Ideo ego Philippus supra nominatus, huic contextui signum venerandæ & vivificæ Crucis & paterni nominis cognomentum propria manu adscribens; reliqua Andronici fratris mei manu scribi curavi, terrena omnia despicens, & leve Domini jugum ferre præoptans, ac Monachorum habitum indui volens, ad te venerabilissimum Cathegumentum Domnum Cyprianum accurri, Præfectum sacri & divinissimi Monasterii nomine Sancti Joannis, cognomento Theristi, ut electæ fraternitati Monachorum in illo degentium adscribar: neque totum, measque facultates ex propria mea voluntate; fratrem quoque meum carnalem tibi prædicto divinissimo viro, & Monasterio tibi subdito, consecravi. Tu vero innata clementia permotus, amanter amplexus es, nec repulisti me. Ut autem venerandum Monasterium bonis meis, quæ ex æquo & bono tibi, & iis qui post te Monasterium administraturi sunt, consecravi, absque lite & per-

Fig. 9. Verona, Biblioteca Comunale, 12.12: B. DE MONTFAUCON, Palaeographia Graeca, Paris 1708, p. 413 (= Vat. gr. 2650, perg. 12, 26).

- [3] la legenda di una piantina, oggi scomparsa, che venne compilata in occasione della controversia tra i basiliani di Stilo e i certosini di Bivongi per il controllo di alcune proprietà nella zona di San Giovanni il Vecchio, dopo la costruzione della nuova via pubblica (ff. 380r-v: secolo XVIIIⁱⁿ, originale).¹⁰¹

Quindi nelle due buste, che raccolgono i *Procedimenti giudiziari* (ora ASV, *Fondo Basiliani*, bb. 62 e 67), abbiamo rispettivamente:

- [1] gli atti del processo contro padre Fortunato Pelegi, abate di San Giovanni Theristis (b. 62, ff. 101r-121v: 1747, ottobre, originale);
- [2] gli atti del processo contro padre Lorenzo Velone, abate anch'egli di San Giovanni Theristis (b. 67, ff. 1r-59v: 1732, maggio-agosto, originale).

Infine nella busta, che comprende le *Relazioni sullo stato dei monasteri* (ora ASV, *Fondo Basiliani*, b. 74), incontriamo:

- [1] il Memoriale sulle condizioni di San Giovanni Theristis (ff. 196r-204v: 1632, 19 maggio, originale);
- [2] la «Lista delli boschivi e terre che devono censirsi» (ff. 176r-178v: secolo XVII^{ex}, originale).

Con la soppressione dell'ordine basiliano, avvenuta nel 1786, l'Archivio del Collegio greco, prima di essere trasferito a Parigi nel 1810, venne parzialmente depredato: in questo modo ben 53 pergamene del monastero di San Giovanni Theristis giunsero presso la Biblioteca dei Camilliani di Roma e da qui nel 1929 passarono alla Biblioteca Vaticana,¹⁰² mentre una carta, attraverso passaggi non ancora chiari, approdò nella collezione pri-

¹⁰¹ Infatti così si legge: «Indice della pianta: ... 14. Bosco di commorari, dove probabilmente vi erano casalini, e si parlò de' beni del Monasterio; 15. Piano di Paraforio, ove anticamente erano vigne, che pagavano il cenzo al Monastero di San Giovanni, che al presente è boscoso ed appariscono pochi alberi domiti ed utimalmente si fan cesinando dalli suddetti Padri [Certosini]; 16. Luogo detto alle pendenze di Paraforio, dove al presente sono piantate le vigne de' Padri Certosini ed anche dove passano sopra loro il piano; 17. Violo che si univa al principio della via pubblica per dove si va' alli casali della montagna per la Serra del Ladro, oggi occupato dalle nuove vigne e casine, fatte da Reverendi Padri Certosini; ... 21. Zimbelle ed Olive Vecchie del Monasterio di San Giovanni, oggi occupate da Padri Certosini alla nuova via e posto in coltura ed arativo colle novo vigne, avendo abolito la via vecchia pubblica; 22. Via nuova fatta da Padri Certosini colla quale, oltre l'occupatione fatta delle Zimbelle, pretendono occupare l'altra tenuta per sopra detta via fino al vallone detto di Macari; ... 24. Tenimento di Macari censuito a don Felice Martino e notario Valentino di Bivongi, che pagano l'annuo canone al Monastero di San Giovanni; ... 26. Vigne vecchie del Monastero di San Giovanni; 27. Luogo, che si nomina il Commaroso, che tutto si pretende occupare dai Reverendi Padri [Certosini], unitamente col piano di Paraforio, e via che si frapone». Vale la pena segnalare che il possedimento di Macari, come si è visto sopra, era censuito al rev. don Felice Martini di Bivongi, imparentato con il più noto Tommaso, pittore e allievo di Francesco Solimena, e al notaio Valentino Coniglio, coinvolto nel 1755 nel triste caso dell'eredità Martini (cfr. S. RIGGIO, *Spigolature e curiosità su Tommaso Martini, pittore bivongese del XVIII secolo*, in «Quaderni Amnesty International», 3 [1989], pp. 95-120; E. FRANCO, *Tommaso Martini pittore bivongese del '700*, Davoli Marina [Catanzaro] 1991, pp. 65-74).

¹⁰² W. HOLTZMANN, *Die ältesten Urkunden des klosters S. Maria del Patir*, in «Byzantinische Zeitschrift», 26 (1926), p. 330.

vata olandese della famiglia Van Gils de Roemond e poi all'Università di Nimega.¹⁰³ Ciò che sopravvisse alla dispersione napoleonica, «ben ottanta tra fasci di carte, cartelle e volumi»,¹⁰⁴ fu reso nel 1815 e depositato presso l'Archivio Segreto Vaticano:

«per essere restituito ... alla sede d'origine ... ma per incuria degli aventi diritto o, più probabilmente, per la torbida situazione politica che dominò tutto l'Ottocento, quelle casse rimasero in Vaticano: e fu forse un bene, perché si evitarono nuove dispersioni».¹⁰⁵

Tuttavia a Roma venne inviato soltanto un settore del ricco *tabularium* del monastero di San Giovanni Theristis, quello che oggi corrisponderebbe all'archivio storico. Ciò che era rimasto, una parte senza dubbio cospicua anche se ora non più quantificabile, andò dispersa nel 1784 in seguito alla chiusura della casa di Stilo. Così 3 registri contabili degli anni 1766-1784 vennero acquisiti dalla Cassa Sacra e da qui nel 1843 passarono all'Archivio di Stato di Catanzaro.¹⁰⁶ Invece giunsero nella raccolta privata dei conti Capialdi di Vibo Valentia, dove tuttora si trovano, due pergamene greche, cioè il diploma del 1142 con la sottoscrizione di Iôánnês, *presbýteros kái ekklesiárchês*,¹⁰⁷ e la donazione del monaco Dionýsios (1154, gennaio),¹⁰⁸ insieme ad altre non meglio identificabili,¹⁰⁹ oltre ad alcuni documenti cartacei, quali gli inventari del 1603, 1606, 1607¹¹⁰ e il *Notamento delle Abbazie d'Italia dell'Ordine di S. Basilio Magno ridotte in conformità delle Costituzioni di Gregorio XIII, Clemente VIII e Paolo V* della fine del secolo XVII.¹¹¹

4. *La Bibliotheca Basiliana: i libri a stampa*

A differenza dei manoscritti e dei documenti d'archivio, che, come abbiamo visto più sopra, sono stati spesso oggetto di studio, le edizioni anti-

¹⁰³ S.G. MERCATI - A. GUILLOU - C. GIANNELLI, *Saint-Jean*, pp. 17, 86.

¹⁰⁴ T. MINISCI, *Il fondo basiliani dell'Archivio Segreto Vaticano*, in «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata», 6 (1952), p. 65.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ ASCZ, *Fondo Cassa Sacra, Libri antichi e platee*, b. 98, fasc. 4: *Colture varie e denari* (1781-84); fasc. 5: *Libretto d'incassi* (1782-83); fasc. 6: *Censi* (1766-80).

¹⁰⁷ La pergamena, che appartenne al monastero di San Giovanni Theristis (cfr. V. CAPIALBI, *Memorie*, p. 161, nota 1: «Giovanni Sacerdote ed Ecclesiarca è sottoscritto nell'istromento del 1144, sopra ricordato, e nell'altro del 1142, in copia nella mia biblioteca esistente, che pure alla badia di S. Giovanni Tersti si apparteneva»), è tuttora inedita.

¹⁰⁸ V. CAPIALBI, *Memorie*, pp. 149-161; V. CAPIALBI, *Diploma graecum erae vulgaris anno MCLIV ex autographo membraneo domesticae bibliothecae*, Napoli 1836, pp. 1-15 (ora edita anche in S.G. MERCATI - A. GUILLOU - C. GIANNELLI, *Saint-Jean*, pp. 134-139).

¹⁰⁹ V. CAPIALBI, *Memorie*, p. 148: «Poche pergamene dell'archivio del monistero di S. Giovanni Teresti co' seguenti manoscritti, che forse anche a quel cenobio appartennero, scampati dalla dissipazione avvenuta colla soppressione del 1784, conservo unitamente a' surriferiti inventarii nella domestica libreria».

¹¹⁰ Vibo Valentia, Biblioteca Capialdi, *Inventario del 28 dicembre 1603, Inventario del 28 luglio 1606, Inventario del 27 luglio 1607* (= V. CAPIALBI, *Memorie*, pp. 143-146).

¹¹¹ *Ibidem*.

che di questa veneranda biblioteca sono rimaste, invece, del tutto inesplorate, non solo per la scarsa documentazione giunta fino a noi, ma anche per la difficoltà di interpretare le poche testimonianze sopravvissute.

Infatti gli stessi inventari del 1603, 1606 e 1607, che utilizzano per lo più il lessico della liturgia latina o traducono in italiano titoli greci, sono in genere imprecisi e criptici. Così, ad esempio, diventa difficile stabilire se «i due missali moderni, et uno antico»,¹¹² rilevati nel 1603, si riferiscano a messali latini pretridentini («antico») e postridentini («moderni») oppure ad *euchologia* greci, dei quali appunto erano stati pubblicati a Venezia due esemplari «moderni» proprio nel 1595 e nel 1602: il primo, il Σύνταγμα τινῶν ἀναγκαίων ἀκολουθιῶν καθεκάζησιν ἐκ τοῦ Εὐχολογίου, per mano di Francesco Giuliani, e il secondo, Ἡ Εὐχολόγιον μέγα, ad opera di Antonio Pinelli. Problemi non certo minori offre, nella lista del 1607, l'espressione «due salmista a stampa»,¹¹³ dove non è del tutto chiaro se si intenda lo *Psalmista secundum consuetudinem Sanctae Romanae Ecclesiae*, pubblicato a Venezia presso Luca Antonio Giunta nel 1567 (tra l'altro nel 1536 era uscito per mano di Pietro Nicolini da Sabio la versione italiana *Il Salmista secondo la Bibbia*) oppure lo Ψαλτήριον, stampato, sempre a Venezia, da Pietro Zanetti nel 1588. È poi un caso disperato tentare di identificare i «quattro pezzi di libri senza principio» e l'«altro pezzo senza principio»,¹¹⁴ come pure i «due altri [messali] latini vecchi», «uno pezzo di libro a stampa greco» e i «quindici pezzi di libri greci vecchi, tra piccioli e grandi»¹¹⁵ dell'elenco del 1606.

Abbastanza intelligibile risulta invece, nel medesimo inventario, l'indicazione «un missale latino moderno stampato in Salamanca»,¹¹⁶ che quasi certamente rinvia al *Missale Romanorum ex decreto Sacrosanti Concilii Tridentini restitutum Pii V Pontificis Maximi iussu editum cum calendario Gregoriano*, pubblicato nel 1588 da Guillaume Foquel. Anche «et uno triodi, et pentecostario greci»¹¹⁷ sono presumibilmente identificabili con il Τριώδιον ed il Πεντηκοστάριον editi a Venezia nel 1604 da Antonio Pinelli, mentre «et uno de li tri pontificali»¹¹⁸ della rilevazione del 1603 rimanda con buone probabilità, sebbene il termine latineggiante possa trarre in inganno, alla Ἡ Θεία Λειτουργία, una delle tre Liturgie Pontificali, quella appunto di san Giovanni Crisostomo, uscita a Venezia nel 1528, in greco con traduzione latina, ad opera dei fratelli Nicolini da Sabio.

¹¹² Vibo Valentia, Biblioteca Capialdi, *Inventario del 28 dicembre 1603* (= V. CAPIALDI, *Memorie*, p. 143 numero 9).

¹¹³ Vibo Valentia, Biblioteca Capialdi, *Inventario del 27 luglio 1607* (= V. CAPIALDI, *Memorie*, p. 145 numero 11).

¹¹⁴ *Ibidem* (= V. CAPIALDI, *Memorie*, p. 145 numeri 22-23).

¹¹⁵ Vibo Valentia, Biblioteca Capialdi, *Inventario del 28 luglio 1606* (= V. CAPIALDI, *Memorie*, p. 143 numero 3 e p. 144 numeri 15-16).

¹¹⁶ *Ibidem* (= V. CAPIALDI, *Memorie*, p. 143 numero 2).

¹¹⁷ *Ibidem* (= V. CAPIALDI, *Memorie*, p. 143 numero 3).

¹¹⁸ Vibo Valentia, Biblioteca Capialdi, *Inventario del 28 dicembre 1603* (= V. CAPIALDI, *Memorie*, p. 143 numero 9).

Nell'inventario del 1607 abbiamo, poi, i «Dodici mesi dell'anno a stampa»,¹¹⁹ che probabilmente corrispondono ai 12 volumi del meneo pubblicato a Venezia da Antonio Pinelli a partire dal 1603 ed «un evangelista-rio a stampa»¹²⁰ da identificarsi quasi certamente con l'Ἐὐαγγελιστᾶριον edito a Venezia nel 1599 da Manolis Glyzounis, a meno che non si tratti di un'edizione latina.

Infine alcuni testi, che nelle rilevazioni compaiono senza qualifica, potrebbero essere tanto edizioni a stampa, quanto codici. Anche se talvolta il confronto fra i tre elenchi permette di risolvere il problema,¹²¹ tuttavia spesso il dubbio rimane. È il caso, ad esempio, di indicazioni quali: «tutto lo finimento di lofitio greco» e «uno minoloyo»¹²² nella lista del 1603, «una epistola», «uno asfaloyo» e «cinque pezzi di Minei di dir loficio»¹²³ nell'elenco del 1607, e, da ultimo, «uno Thesoro della lingua greca», «una historia delli Etiopi» e «uno Tetraevangelon»¹²⁴ nell'inventario del 1607. Tenendo presente che la *Historia*, cioè la Ἱστορία ψυχωφελῆς ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν Αἰθιοπῶν χώρας τῆς Ἰνδῶν λεγομένης πρὸς τῶν Ἀγίων Πόλιν attribuita a san Giovanni Damasceno, è menzionata fra i manoscritti agiografici del monastero di San Giovanni Theristis nel Reg. lat. 2099 (f. 371v: «Istoria della regione interna delli Etiopi, indi tradotta da Ioanne monaco di S. Sabba; questa è anco a Grotta Ferrata, et brutta lettera, et questa bella»)¹²⁵ e che il *Tetraevangelon* rimanda all'attuale Cors. 41. G. 16, è verosimile che anche gli altri testi citati siano codici, a eccezione forse del *Thesoro*, il quale sembrerebbe richiamare lo Θησαυρός τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης stampato a Ginevra nel 1572 da Henri Estienne.

Attualmente non è possibile affermare se nel 1662 i libri dei tre inventari esaminati fossero ancora presenti a Stilo. Tuttavia, anche per le edizioni a stampa, non mancarono doni, scambi e vendite. È quasi certo, ad esempio, che due opere di padre Apollinare Agresta abbiano raggiunto la collezione Barberini alla fine del secolo XVII, visto che non compaiono nell'*Index bibliothecae qua Franciscus Barberinus Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis Vicecancellarius magnificentissimas suae familiae ad Quirinalem aedes magnificentiores reddidit* di Lucas Holstein del 1681,

¹¹⁹ Vibo Valentia, Biblioteca Capialdi, *Inventario del 27 luglio 1607* (= V. CAPIALDI, *Memorie*, p. 144 numero 1).

¹²⁰ *Ibidem* (= V. CAPIALDI, *Memorie*, p. 144 numero 4).

¹²¹ Ad esempio, nell'inventario del 1607, «un altro anastasimo a mano» (V. CAPIALDI, *Memorie*, p. 144 numero 7) lascia intendere che quello citato precedentemente fosse pure «a mano» (*ibidem*, p. 144 numero 3), mentre «uno tipico vecchio» (*ibidem*, p. 145 numero 15) si chiarisce soltanto esaminando l'elenco del 1606 dove appunto si dice «uno tipico scritto a mano in bergamina vecchio» (*ibidem*, p. 144 numero 12).

¹²² Vibo Valentia, Biblioteca Capialdi, *Inventario del 28 dicembre 1603* (= V. CAPIALDI, *Memorie*, p. 143 numeri 2-8).

¹²³ Vibo Valentia, Biblioteca Capialdi, *Inventario del 28 luglio 1606* (= V. CAPIALDI, *Memorie*, p. 144 numeri 4, 6-7).

¹²⁴ Vibo Valentia, Biblioteca Capialdi, *Inventario del 27 luglio 1607* (= V. CAPIALDI, *Memorie*, p. 144 numeri 5 e 8 e p. 145 numero 13).

¹²⁵ S.G. MERCATI, *Per la storia*, pp. 107-108, 303 n. 1.

due testi in II edizione particolarmente rari e interessanti: la *Vita di S. Giovanni Theresti abbate archimandrita dell'ordine di S. Basilio Magno da diversi autori e manoscritti greci e latini raccolta*,¹²⁶ edita a Roma da Ignazio de' Lazari nel 1677, e la *Vita del protopatriarca S. Basilio Magno, dottore di S. Chiesa et arcivescovo di Cesarea di Cappadocia*,¹²⁷ stampata a Messina per mano di Vincenzo d'Amico nel 1681.

Ancora tra il 1697 e il 1698 pervenne al Collegio greco, insieme all'archivio storico, l'opuscolo *Privileggi e concessione fatti dal gran conte Ruggiero al sacro et archimandritale monastero di S. Giovanni Theresti dell'illustrissima e reggia citta di Stilo dell'ordine di S. Basilio Magno, confermati et accresciuti dal re Ruggiero suo figlio*,¹²⁸ una silloge piuttosto insolita curata sempre dall'Agresta e pubblicata a Roma nel 1675 per mano di Paolo Moneta.

Infine nel 1755, ma certamente questo non fu l'unico caso, padre Marco Antonio Chirchiglia, lettore di teologia presso il monastero di San Giovanni Theristis, vendette all'allora parroco di Bivongi, don Tommaso Bova, il *Manuale controversiarum in V libros distributum quibus huius temporis controversia breviter dilucidantur* di Martin Berbeek,¹²⁹ stampato a Padova da Giovanni Manfrè nel 1727, come appare dalla nota presente sul f. Ir:

«Ex libris reverendi domini Thomae Bova. Emptus a reverendo patre domino Marco Antonio Chirchiglia, Theologiae lectore ordinis S. Basilii Magni, anno 1755» (fig. 10).

Fu però soltanto con la chiusura della casa di Stilo che le edizioni a stampa andarono irrimediabilmente disperse. Infatti nel 1784, per sopperire ai danni causati dal terremoto dell'anno precedente, il governo borbonico pensò di incamerare i possedimenti degli istituti religiosi e di venderli. Così avvenne anche per il nostro convento che una perizia del 1783 aveva dichiarato inagibile.¹³⁰ I libri, contrariamente a quanto si poteva immaginare, non vennero trasferiti presso il Collegio greco o l'abbazia di Grottaferrata, ma seguirono le sorti dei beni immobili.

È grazie, infatti, a una mia recente ricognizione presso la Biblioteca Comunale Tommaso Campanella di Stilo e le Biblioteche della Chiesa matrice di Bivongi e della Parrocchiale di Pazzano¹³¹ che sono state scoperte alcune edizioni terestine sconosciute e che si è potuto comprendere meglio gli eventi della dispersione.

¹²⁶ Biblioteca Apostolica Vaticana, *Barberini*, T. II. 71/int. 2.

¹²⁷ Biblioteca Apostolica Vaticana, *Barberini*, T. I. 22.

¹²⁸ ASV, *Fondo basiliani*, b. 74, fasc. 2/e.

¹²⁹ Bivongi, Biblioteca della Chiesa matrice di San Giovanni Decollato, 3. F. 15.

¹³⁰ G. VIVENZIO, *Istoria de' tremuoti avvenuti nella Provincia della Calabria Ulteriore e nella città di Messina nell'anno 1783 e di quanto nella Calabria fu fatto per lo suo risorgimento fino al 1787*, Napoli 1788, II, pp. LXXXV-LXXXVIII, XC-XCIV.

¹³¹ Ringrazio ancora una volta l'allora arciprete di Bivongi-Pazzano, don Enzo Chiodo, per avermi permesso di esaminare le edizioni antiche di entrambe le biblioteche. Inoltre esprimo la mia riconoscenza all'ex-parroco don Alfredo Valenti per aver autorizzato la riproduzione fotografica di alcune note di possesso.

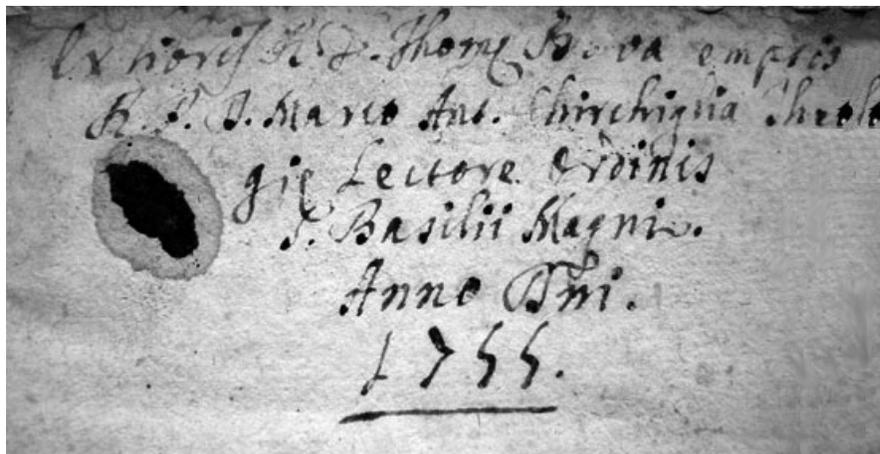


Fig. 10. Bivongi, Biblioteca della Chiesa matrice di San Giovanni Decollato, 3. F. 15 (M. BERBEECK, *Manuale controversiarum*, Padova, Giovanni Manfrè, 1727): *ex-libris* di don Tommaso Bova sul f. Ir.

Il fondo antico, depositato attualmente presso il Comune di Stilo, proviene dalla *libreria* dei redentoristi, i quali nel 1790, in seguito alle vicende della Cassa Sacra, riuscirono ad acquisire il monastero di San Giovanni Theristis. Dall'esame degli *ex-libris* emerge chiaramente che la Congregazione del Santissimo Redentore ricevette in dono dal re Ferdinando IV di Borbone o acquistò a proprie spese, tra il 1790 e il 1845,¹³² numerosi libri provenienti dagli istituti religiosi soppressi dopo il terremoto del 1783. Ancora oggi si ritrovano, ad esempio, edizioni appartenute al convento francescano di Santa Maria delle Grazie di Taverna, secondo quanto testimonia una nota ricorrente che tuttavia non risulta sempre di immediata lettura a causa di cancellature posteriori,¹³³ oppure ai cappuccini di Cropani, ai gesuiti di Napoli, ai redentoristi di Catanzaro, nonché ai basiliani di Stilo.

Così fra i libri donati dal re Ferdinando abbiamo la *Chronologia et critica historiae profanae et sacrae in tomos VI tributa* di Geremia de

¹³² In caso di donazione regia compare sempre la nota: «Ex reali munificentia patribus Santissimi Redentoris Styli», seguito dall'anno; invece, quando si tratta di acquisto, si legge, anche se non dappertutto in modo uniforme: «A patribus Santissimi Redentoris Collegii Styli proprio aere», seguito dall'anno. La data di acquisizione più antica si trova sul volume di F. FONTANA, *Quaresimale*, Venezia, Andrea Poletti, 1721 (Stilo, Biblioteca Comunale Tommaso Campanella, D.4.3. 0362), mentre quella più recente sul volume di E. PURCHOT, *Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum ac recentiorum lectiones comparatae*, Venezia, Giovanni Manfrè, 1730 (Stilo, Biblioteca Comunale Tommaso Campanella, D.7.5. 1081).

¹³³ Le note di possesso sono riscontrabili sui seguenti libri della Biblioteca Comunale Tommaso Campanella di Stilo: D.2.1. 0086, D.2.1. 0087, D.2.1. 0093, D.2.1. 0095, D.2.1. 0096, D.2.2. 0102. Si riporta, a titolo di esempio, l'indicazione presente sul frontespizio del volume D.2.1. 0093: «Applicatus ad conventum fratrum minorum observantium S. Mariae Gratiarum civitatis Tabernae a reverendissimo patre Bonaventura Poenis totius ordinis S. Francisci minoris gubernatore die 8 Maii 1697».

Beinette¹³⁴ che, stampata a Roma presso gli eredi di Francesco Bizzarrini Komarek negli anni 1766-1768, venne utilizzata, secondo la nota autografa «Reverendissimus dominus Fortunatus Pelegi abbas generalis» presente sul frontespizio del I volume, da padre Fortunato Pelegi, già priore di San Giovanni Theristis e abate generale dell'intero ordine dal 1763 al 1769,¹³⁵ mentre tra quelli acquistati ricordiamo il I volume del *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem S. Thomae* (segn. D.3.5 0263) di Gabriel Vasquez, il quale, edito a Lione nel 1620 a spese di Jacques Pillehotte, presenta due *ex-libris*, uno sulla c. Ir: «Ex bibliotheca S. Ioannis Theristae» (fig. 11) e l'altro sulla c. Iir: «Ex regio monasterio patrum Sanctissimi Redentoris Catacensis», come pure il II tomo della *Divinità ed innocenza di Giesu Christo manifestata nella sua Passione e dichiarata in cento novanta quattro lettioni* (segn. D.3.3. 0228) di Giovanni Gregorio di Gesù Maria, che, edito a Napoli nel 1704 nella tipografia di Giovan Francesco Paci, riporta sul piatto posteriore la nota «Dominus Basilius Constantinus anno Domini 1752» e sul frontespizio, sebbene in parte cancellato da un tratto nero, l'indicazione: «Ex libris monasterii Sancti Iohannis Theriste civitatis Styli» (fig. 12).

È anche vero che non tutti i volumi della biblioteca di San Giovanni vennero requisiti dalla Cassa Sacra e venduti. Alcuni di essi, infatti, rimasero nel monastero di Stilo e, quando giunsero i redentoristi, vennero incorporati nella nuova *libreria* senza tuttavia essere uniformati al resto della raccolta con le consuete note di donazione o di acquisizione. Ritroviamo pertanto il I volume dell'*Opera omnia in tres tomos distributa* (segn. D.3.5. 0266) di Martino Bonacina, uscito a Venezia presso Biagio Maldura nel 1698 e posseduto anch'esso da padre Pelegi, secondo quanto testimonia la nota sulla c. [2]r «Reverendissimus pater abbas generalis dominus Fortunatus Pelegi», l'Ἐρολόγιον σύν Θεῷ Ἁγίῳ κατὰ τὴν ἔκπλαλαι τάξιν τῆς μονῆς τῆς Κρυπτοφέρρης in due volumi,¹³⁶ edito a Roma dalla Congregazione di Propaganda Fide nel 1772 e di proprietà sempre di padre Pelegi, come attesta la nota di possesso sul frontespizio (fig. 13), l'*Explicatio decalogi duabus distincta partibus, in qua omnes fere conscientiae casus ad decem praecepta pertinentes, mira brevitate, claritate ac, quantum licet, benignitate declarantur* (segn. D.3.6. 0288) di Tommaso Tamburini, pubblicata a Venezia a spese della Società Tipografica nel 1702 e appartenuta, secondo la nota autografa alla c. [1]r «Ex libris reverendissimi abati dominus Iosaphat Coniglio 1726» (fig. 14), a padre Iosafat Coniglio, studente in San Giovanni Theristis nel 1678 e abate dello

¹³⁴ Stilo, Biblioteca Comunale Tommaso Campanella, D.7.1. 0980 (= vol. 1); D.7.1. 0981 (= vol. 2); D.3.7. 0296 (= vol. 3); D.7.1. 0979 (= vol. 5). Purtroppo, nonostante le mie ricerche, non sono riuscito a trovare il vol. 4.

¹³⁵ C. KOROLEVSKIJ, *Basiliens italo-grecs et espagnols*, in A. BAUDRILLAT - A. VOGT - U. ROUZIES - R. AUBERT (edd), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 29 voll., Paris 1912-2007, VI, col. 1233.

¹³⁶ Stilo, Biblioteca Comunale Tommaso Campanella, D.5.11. 36/A (= vol. 1). Purtroppo il secondo volume è irreperibile.

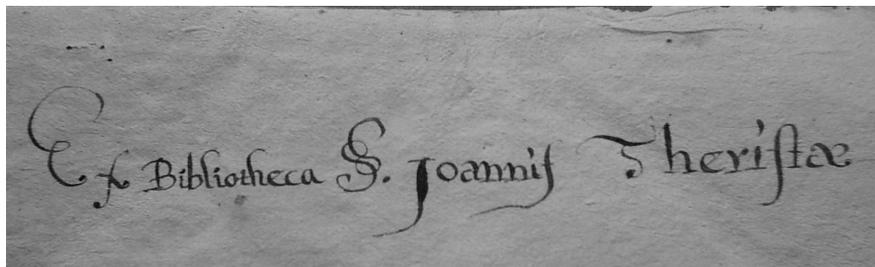


Fig. 11. Stilo, Biblioteca Comunale Tommaso Campanella, D.3.5. 0263 (G. VASQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem S. Thomae*, I, Lione, a spese di Jacques Pillehotte, 1620): *ex-libris* della biblioteca di San Giovanni Theristis sulla c. Ir.



Fig. 12. Stilo, Biblioteca Comunale Tommaso Campanella, D.3.3. 0228 (G. GREGORIO DI GESÙ MARIA, *Divinità ed innocenza di Giesu Christo manifestata nella sua Passione*, II, Napoli, Giovan Francesco Paci, 1704): *ex-libris* del monastero di San Giovanni Theristis sul frontespizio.

stesso monastero dal 1725 al 1730,¹³⁷ nonché la I edizione della *Vita del protopatriarca S. Basilio Magno, dottore di S. Chiesa et arcivescovo di Cesarea di Cappadocia* (segn. D.3.7. 0305), scritta da Apollinare Agresta e stampata a Roma per mano di Tommaso Coligni nel 1658, la cui legatura in pergamena morbida, oggi conservata a parte (ms. 13), venne ricavata da una lettera autografa presumibilmente del cardinale Guglielmo Sirleto all'abate di San Giovanni Theristis.¹³⁸

Pochi altri libri, di provenienza non più accertabile perché privi delle carte di guardia o della legatura originaria, sono tuttavia ascrivibili alla biblioteca basiliana di Stilo per il contenuto e la lingua in cui sono scritti. Ricor-

¹³⁷ ASV, *Fondo basiliani*, b. 29: *Notamento delle famiglie* (= G.M. CROCE, *La badia*, I, p. 339) e b. 62, f. 3v.

¹³⁸ Il testo purtroppo è di difficile lettura sia per le cattive condizioni della pergamena, sia per l'inchiostro ormai sbiadito.



Fig. 13. Stilo, Biblioteca Comunale Tommaso Campanella, D.5.11. 36/A ('Ωρολόγιον σύν Θεῷ Ἀγίῳ κατὰ τὴν ἐκπαλαί τάξιν τῆς μονῆς τῆς Κρυπτοφέρρης, I, Roma, Congregazione di Propaganda Fide 1772): frontespizio con nota di possesso di padre Fortunato Pelegi.

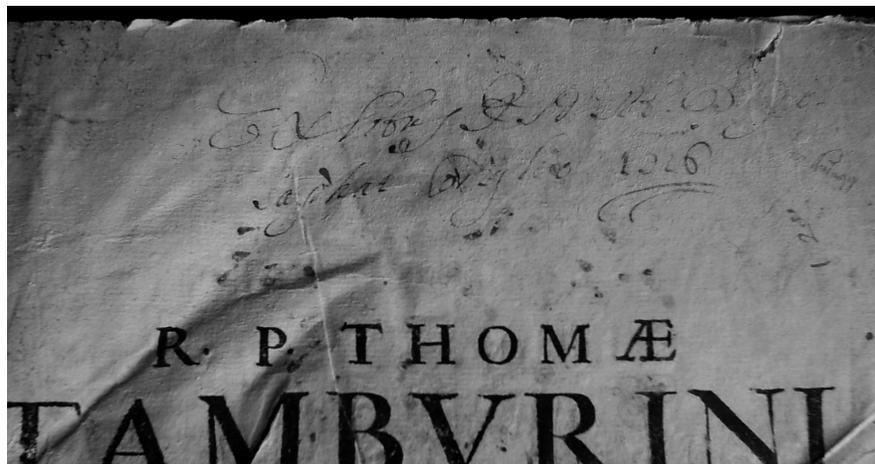


Fig. 14. Stilo, Biblioteca Comunale Tommaso Campanella, D.3.6. 0288 (T. TAMBURINI, *Explicatio decalogi*, Venezia, a spese della Società Tipografica, 1702): nota di possesso di padre Iosafat Coniglio sulla c. [1]r.

diamo pertanto: i 13 volumi con san Giovanni Crisostomo, intitolati Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου τὰ εὑρισκόμενα πάντα *Sancti patris nostri Ioannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae extant vel quae eius nomine circumferentur*¹³⁹ e pubblicati a Venezia da Giovan Battista Regozza negli anni 1734-1741, il tomo Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος τὰ εὑρισκόμενα πάντα *Sancti patris nostri Iustini philosophi et martyris opera quae extant omnia* (segn. D.2.4. 00129), edito a Venezia nel 1747 presso Agostino Savioli, la *Biblia Hebraica. Eorumdem Latina interpretatio Xantis Pagnini Lucensis, Benedicti Ariae Montani Hispaliensis et quorundam aliorum collato studio ad Hebraicam dictionem diligentissime expensa*, stampata a Ginevra nel 1619 da Pierre de la Roviere in due volumi,¹⁴⁰ di cui il secondo presenta il *Novum Testamentum Graecum cum vulgata interpretatione Latina Graeci contextus lineis inserta*, nonché il Τοῦ τῆς Ἐγκυκλοπαιδικῆς βάσεως θησαυροῦ (segn. D.6.5. 92/A) di Gerasimos Blachos, uscito a Venezia nel 1659 per mano di Giovanni Pietro Pinelli.

Qualche altra edizione si può rintracciare anche nelle raccolte private. Così, ad esempio, nel fondo Raspa, conservato presso la Biblioteca della Chiesa matrice di Bivongi, si trova il *Vocabularium Ecclesiasticum* (segn. 3. E. 69, olim 1-B-25) di Giovanni Bernardo Forte, che, stampato a Napoli

¹³⁹ Stilo, Biblioteca Comunale Tommaso Campanella, D.3.1. 00197 (= vol. 1); D.3.1. 00198 (= vol. 2); D.3.1. 00199 (= vol. 3); D.3.1. 00200 (= vol. 4); D.3.1. 00201 (= vol. 6); D.3.1. 00202 (= vol. 7); D.3.1. 00203 (= vol. 8); D.3.1. 00204 (= vol. 9); D.3.1. 00205 (= vol. 10); D.3.1. 00206 (= vol. 11); D.3.1. 00207 (= vol. 12); D.3.1. 00208 (= vol. 13). Purtroppo il volume 5 risulta mancante.

¹⁴⁰ Stilo, Biblioteca Comunale Tommaso Campanella, D.1.4. 0073 (= vol. 1); D.1.4. 0074 (= vol. 2).

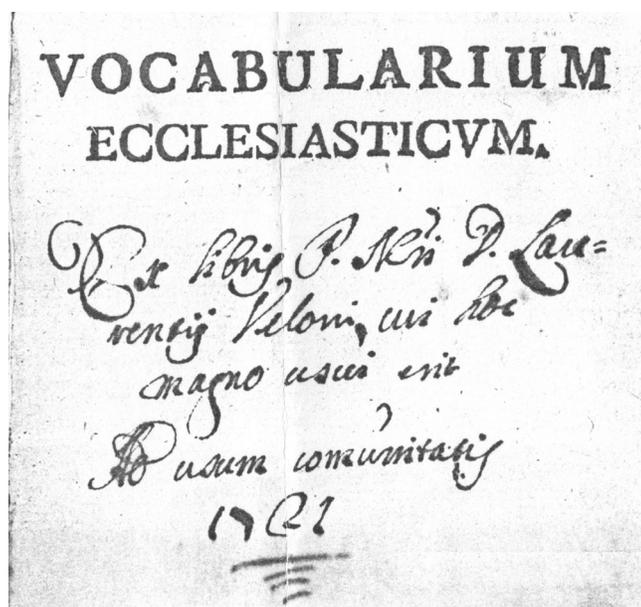


Fig. 15. Bivongi, Biblioteca della Chiesa matrice di San Giovanni Decollato, 3. E. 69 (G.B. FORTE, *Vocabularium Ecclesiasticum*, Napoli, Felice Mosca, 1717): *ex-libris* di padre Lorenzo Velone sull'antiporta.

presso Felice Mosca nel 1717 e passato nel 1805 nelle mani del chierico bivongese don Pasquale Raspa (cfr. f. Ir: «Ego clericus Pascalis Raspa possideo hunc librum»), era appartenuto in precedenza, secondo la nota sull'antiporta: «Ex libris patris magistri domini Laurentii Veloni, cui hoc magno usui erit. Ad usum communitatis 1721» (fig. 15), a padre Lorenzo Velone, abate di San Giovanni Theristis.

Infine, presso la collezione dei conti Capialbi di Vibo Valentia, sono state ritrovate le *Centuriae capitum Theologicorum*¹⁴¹ di san Massimo Monaco, uscite a Parigi presso Guillaume Morel nel 1558, il *Breve raccolto delle Costituzioni Monastiche di S. Basilio magno, molto utile a tutti quelli che hanno eletto di fare una vita monastica*,¹⁴² edito a Roma da Francesco Ianetti nel 1578, nonché l'opuscolo di padre Agresta *Privileggi e concessione fatti dal gran conte Ruggiero al sacro et archimandritale monastero di S. Giovanni Theresti dell'illustrissima e reggia citta di Stilo dell'ordine di S. Basilio Magno, confermati et accresciuti dal re Ruggiero suo figlio*,¹⁴³ stampato a Roma nel 1675 da Paolo Moneta.

¹⁴¹ F. CARABELLESE, *Monteleone*, p. 202 numero 20.

¹⁴² V. CAPIALBI, *Memorie*, p. 162. Stranamente questa edizione, come pure quella riportata nella nota precedente, non risultano censite da G. NAMIA, *La Biblioteca Capialbi di Vibo Valentia: il fondo delle Cinquecentine*, in *Antiche e nuove biblioteche del Vibonese*. Atti del convegno, Soriano Calabro 17 febbraio 2001, Soriano Calabro (Vibo Valentia) 2002, pp. 49-87.

¹⁴³ V. CAPIALBI, *Sugli archivi delle due Calabrie Ulteriori*, Napoli 1845, p. 45.

In conclusione: le edizioni giunte fino a noi, pur risultando modeste e poco numerose, riescono ugualmente a far percepire la ricchezza del patrimonio conservato nella *libreria* del monastero di San Giovanni Theristis, una biblioteca che, ci auguriamo, possa presto riemergere dall'oblio del passato.

Moraltheologie nach AIDS

Skizze einer Herausforderung

von *Stephan Goertz*

In the abatement of AIDS to many people the Catholic Church still does not appear to be a part of the solution but rather a part of the problem. The refusal to permit the use of condoms – under certain conditions – in the context of AIDS prevention compromises the credibility of the church's commitment to fight the disease. From a perspective of moral theology though, a strict prohibition of condom use is not cogent. By means of traditional principles other answers can be found. Moreover, an outright prohibition is based on a reductionist theory of action.

Auch im dritten Jahrzehnt des verheerenden Wirkens der Immunschwächekrankheit AIDS – jeden Tag infizieren sich ca. 68.000 Menschen mit dem HI-Virus und jeden Tag sterben ca. 5.800 Menschen an AIDS¹ – erscheint die Morallehre der katholischen Kirche im Hinblick auf den Kampf gegen das HI-Virus vielen eher als ein Ärgernis, denn als eine Hilfe. Wobei das Thema vom Lehramt keineswegs verdrängt wird: «Die HIV/AIDS-Epidemie stellt ohne Zweifel eine der größten Katastrophen unseres Zeitalters dar, besonders was Afrika anbelangt», so Johannes Paul II. im Jahre 2001 in einer Botschaft an den Generalsekretär der Vereinten Nationen. Und weiter:

«Es handelt sich dabei nicht nur um ein die Gesundheit betreffendes Problem, da die Infektion auch auf das soziale, wirtschaftliche und politische Leben der Völker dramatische Auswirkungen zeigt».²

Der Papst hat hier vor allem die Situation vieler afrikanischer Länder südlich der Sahara vor Augen, die durch die schiere Anzahl der AIDS-Fälle

¹ Vgl. das von UNAIDS zur Verfügung gestellte Material unter www.unaids.org/en/KnowledgeCentre.

² GIOVANNI PAOLO II., *Messaggio del Santo Padre al segretario generale dell'Onu in occasione della sessione speciale dell'Assemblea generale dell'Onu su HIV/AIDS* (21.06.2001), www.vatican.va/holy_father_john_paul_ii/speeches/2001/documents/hf_jp-ii_spe_20010626_kofi-annan_it.html; zum Thema auch: GIOVANNI PAOLO II., *Messaggio per la XIII giornata mondiale del malato*, www.vatican.va/holy_father_john_paul_ii/messages/sick/documents/hf_jp-ii_mes_20040929_world-day-of-the-sick-2005_it.html; BENEDETTO XVI., *Discorso ai vescovi di Sud Africa, Botswana, Swaziland, Namibia e Lesotho in occasio della visita «Ad limina apostolorum»* (10. 06. 2005), www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050610_ad-limina-south-africa_it.html (alle Seiten abgerufen am 13.08.2008); A. FOITZIK, *Zeichen der Zeit. Kirchliche Stellungnahmen zur Immunschwächekrankheit Aids*, in «Herder Korrespondenz», 52 (1998), S. 16-19.

aus den Fugen gerät.³ Es ist hier nicht der Ort, diese soziale Dimension der Krankheit im Einzelnen darzustellen,⁴ ebenso wenig wie es ein Vierteljahrhundert nach der Bekanntgabe der Entdeckung des HI-Virus (Humanes Immundefizienz Virus) einer genauen Definition und Darstellung des Syndroms bedarf. Bis heute ist AIDS nicht heilbar, aber bei guter medizinischer Versorgung ist die Lebenserwartung eines an AIDS erkrankten Patienten inzwischen viel höher als zu Beginn in den 80er Jahren, so dass AIDS schon als eine, wenn auch schwere, chronische Krankheit bezeichnet worden ist. Und eben dies scheint etwa in Deutschland inzwischen wieder zu einem riskanteren Sexualverhalten beizutragen. Die Bagatellisierung des Risikos wird mitverantwortlich gemacht für den seit einigen Jahren in Deutschland feststellbaren Anstieg der HIV-Neuinfektionen.

Der Zugang zu den therapeutischen Möglichkeiten weist im globalen Maßstab weiterhin ein enormes Gefälle auf. Mehr als neun Millionen Menschen, so die Auskunft der Vereinten Nationen für 2007, können in den Entwicklungsländern nicht hinreichend behandelt werden. AIDS ist nicht nur in dieser Beziehung ein sozialetisches Gerechtigkeitsthema. Das HI-Virus, so hat man formuliert, trifft eine bevorzugte Option für die Armen und Marginalisierten⁵ und in Sub-Sahara Afrika sind mit 61% aller HIV-positiven Fälle die Frauen über-proportional betroffen. Die Krankheit ist längst zu einer Menschenrechtsfrage geworden. Denn wenn es ein Recht gibt auf eine adäquate medizinische Versorgung, dann können uns die nachweislich vorhandenen Zusammenhänge zwischen sozioökonomischer Benachteiligung und Krankheit, zwischen sexualisierter Gewalt und Krankheit nicht gleichgültig lassen. AIDS ist ein Thema, das man nicht allein auf der Ebene der Individualmoral verhandeln darf.

1. *Teil der Lösung – Teil des Problems?*

AIDS, diese Feststellung sollte am Anfang einer moraltheologischen Reflexion stehen, ist eine *Krankheit*, an AIDS erkrankte Menschen sind zu allererst *krank* Menschen. Und als solchen hat ihnen unsere Sorge zu gelten. Es entspricht ihrem Selbstverständnis und ihrer Tradition, dass die Kirche sich der AIDS-Kranken annimmt. Weltweit wird jeder vierte AIDS-Kranke in einer Einrichtung der katholischen Kirche versorgt.⁶ Wie kann es dann kommen, dass diese Kirche noch immer nicht als *Teil der Lösung*

³ Vgl. K. HEIDEMANN - M. MOERSCHBACHER (edd), *Gott vertrauen? AIDS und Theologie im südlichen Afrika* (Theologie der Dritten Welt, 32), Freiburg i.Br. 2005. Die weltweit höchste HIV-Prävalenz verzeichnet Swaziland mit 26% der erwachsenen Bevölkerung. In Botswana liegt die Infektionsrate bei Schwangeren bei über 30% (Angaben: UNAIDS, *2007 AIDS epidemic update*, vgl. Anm. 1).

⁴ Vgl. «Concilium», 48 (2007), 3, Themenheft AIDS.

⁵ M.A. RYAN, *Health and Human Rights*, in «Theological Studies», 69 (2008), S. 144-163, 146.

⁶ Nach M. MAIER, *Aids als Herausforderung für die Kirche*, in «Stimmen der Zeit», 222 (2004), S. 793-794, 794.

der Herausforderung AIDS, sondern als *Teil des Problems* wahrgenommen wird? Die katholische Soziallehre bietet mit ihren Prinzipien – denken wir nur an das der Personalität oder das der Solidarität – «Argumente im Überfluss, um gegen die Aids-Krise vorzugehen und sich mit einer entschiedenen Interventions- und Gerechtigkeitsethik für den Schutz der Armen und vor allem der Frauen und Kinder einzusetzen».⁷ Als Teil des Problems gelten bestimmte kirchliche Äußerungen, die sich auf *moral-theologische* Überlegungen stützen. Wenn Klärungsbedarf hinsichtlich der kirchlichen Reaktion auf AIDS angemeldet wird, dann betrifft dies spezifisch moraltheologische Positionen.

2. *Mehr als eine Krankheit?*

Was sollte aus moraltheologischer Sicht dagegen sprechen, sich im Interesse des Lebensschutzes für alles einzusetzen, was die Transmissionswege des Virus unterbricht, was die Risiken der Übertragung reduziert, was der Beseitigung struktureller Faktoren der Verbreitung von AIDS dient? Nichts, wenn nicht durch einen Aspekt von AIDS sich die Debatte auf ein anderes moraltheologisches Feld verschieben würde: durch die Transmission des Virus bei sexuellen Kontakten.

Ungesundes Verhalten, ein Verhalten, das einen selbst oder einen anderen gefährdet, wird im Falle von AIDS nicht allein deshalb als unmoralisch bezeichnet, weil es eben eine Gesundheitsgefährdung bedeutet, sondern weil es zugleich als ein unmoralisches Verhalten in sexualethischer Hinsicht beurteilt wird. AIDS ist dann nicht nur eine Krankheit, sondern wird zu einer sexualethischen Angelegenheit. Ein biologisches Ereignis wird in eine außerbiologische Kategorie eingerückt, in die Kategorie von Moral und Unmoral. Und das verändert die Wahrnehmung. Als Versuch einer Sinngebung wird die Krankheit zur – göttlichen oder natürlichen – Strafe für ein unmoralisches Verhalten.⁸ Diese Vorstellung hat zu Beginn der theologischen Debatte um AIDS zu erstaunlichen Äußerungen geführt. Gott reagiere mit tödlichen Krankheitserregern auf ein als unmoralisch qualifiziertes Verhalten und treffe dabei auch Unschuldige. Sünde bleibe niemals ungesühnt und aus Strafe könne man immerhin auch lernen und zur Umkehr bewegt werden. Der medizinischen Immunschwächekrankheit sei eine geistige vorausgegangen. Aber das Verhältnis von Sexualmoral und AIDS verträgt keine simplifizierenden Zuschreibungen.

⁷ L.S. CAHILL, *Aids, globale Gerechtigkeit und die katholische Sozialethik*, in «Concilium», 48 (2007), 3, S. 331-341, 336.

⁸ Vgl. ausführlich und mit zahlreichen Belegen F. SANDERS, *AIDS als Herausforderung für die Theologie. Eine Problematik zwischen Medizin, Moral und Recht*, Essen 2005, S. 107-126. Früh zu diesem Thema: A. AUTIERO, *AIDS: quale sfida per l'etica?*, in «Rivista di teologia morale», 80 (1988), S. 13-19.

3. *AIDS zwischen Krankheit und Sexualmoral*

Besteht nicht doch, so könnte der Einwand lauten, ein offensichtlicher Zusammenhang von Sünde und Krankheit? Drogenabhängige, die sich über gemeinsam benutzte Nadeln infizieren, Homo- oder Heterosexuelle, die vor- oder außerehelich wechselnde Geschlechtspartner haben, Menschen, die eine Sexualität praktizieren, die mit erhöhter Infektionsgefahr verbunden ist. Ist AIDS in diesen Fällen nicht die gerechte Konsequenz einer verfehlten Lebensführung? Bevor man diese Frage bejaht, gilt es genauer hinzuschauen.

1. Medizinisch akkurat müsste zunächst formuliert werden: Das HI-Virus wird übertragen unter anderem dadurch, dass Personen, die Träger des Virus sind, sexuellen Kontakt mit anderen Personen haben, die nicht infiziert sind. Ob diese sexuellen Kontakte *als* sexuelle Kontakte unmoralisch sind oder nicht, das muss jedoch in einer von der AIDS-Frage zunächst unabhängigen Überlegung bestimmt werden. Denn es ist ja möglich, dass der gesundheitlich riskante sexuelle Kontakt aus Sicht der Sexualethik moralisch nicht bedenklich ist. Aus der Tatsache der möglichen Infizierung des Partners resultieren an erster Stelle moralische Anforderungen an ein präventives Verhalten. Es gilt zunächst: «Hygiene und Sexualethik sind zweierlei!».⁹ Das moralische Urteil über homosexuelle Praktiken wird z.B. unabhängig von AIDS getroffen werden und zu begründen sein.

2. Selbst wer homosexuelle Handlungen ablehnt hat keinen Grund, einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit herzustellen. Denn das würde die theologische Zumutung implizieren, dass Gott eine Sünde innerweltlich mit tödlicher Krankheit sanktioniert. Wer hingegen homosexuelle Handlungen nicht *a priori* ablehnt, der wird Konsequenzen formulieren für eine verantwortlich gelebte Homosexualität.

3. Wir können zwar bestimmte Handlungen als sittlich falsch beurteilen, wir können aber nicht einfach daraus ableiten, dass derjenige, der so handelt, darum zugleich sündigt. Denn Sünde hat etwas mit dem Gewissen der Person zu tun, mit ihrer innersten Entschiedenheit für oder gegen das Gute. Und theologisch qualifiziert können wir nicht von Sünde sprechen, wenn diese Person in ihrem Leben nicht die Erfahrung göttlich unbedingten Angenommenseins machen konnte. Wer Träger des HI-Virus ist, von dem dürfen wir darum nicht leichtfertig behaupten, der habe vorher gesündigt. Das wäre ein Rückfall in eine archaische Schuldzuschreibung und trüge zur Diskriminierung der Betroffenen bei.¹⁰

Noch einmal: Fragen der Sexualmoral und Fragen der HIV-Prävention dürfen nicht vermischt werden. Auch wenn es durch AIDS, das ist gar

⁹ H. KRAMER, *Ethische Zwischenbilanz zu Aids*, in «Stimmen der Zeit», 207 (1989), S. 371-382, 379.

¹⁰ Vgl. R. JACOB - W.H. EIRMBTER - A. HAHN, *AIDS: Krankheitsvorstellungen und ihre gesellschaftlichen Folgen*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 44 (1992), S. 519-537.

nicht in Abrede zu stellen, zu einer neuen Nachdenklichkeit in Fragen der Sexualmoral kommt.¹¹

Aus diesen Überlegungen folgt dann weiterhin: Eine hinreichende Antwort auf AIDS kann nicht alleine auf der Basis der katholischen Sexualethik erfolgen. Zwar ist unbestritten, dass im Einklang mit der lehramtlichen Morallehre der sicherste Schutz vor AIDS die Vermeidung von sexuellen Kontakten vor der Ehe und die Treue beider Partner in der Ehe darstellt. Doch würde man es sich entschieden zu einfach machen, an dieser Stelle die eigene moraltheologische Verantwortung als erschöpft zu betrachten.

4. *Der Fall der serodifferenten Ehepaare*

Denn wie ist der folgende Fall zu beurteilen? Ein Ehepaar, von denen ein Partner HIV-positiv ist (darum *serodifferent*), möchte weiterhin der ehelichen Liebe auch eine körperlich-sexuelle Gestalt geben. Die Kirche hat auf dem II. Vaticanum diese eheliche Sexualität als solche gewürdigt. «Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde» (Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* 49). Vielleicht möchte dieses Ehepaar gerade angesichts der bedrückenden Situation, dass ein Partner HIV-positiv ist, nicht auf die intime körperliche Nähe verzichten. Was spricht dagegen, die Verantwortung füreinander dadurch zum Ausdruck zu bringen, dass man ein präventives Mittel einsetzt beim sexuellen Verkehr – sprich: ein Kondom benutzt. Es ist diese Frage, die seit langem und immer wieder an die kirchliche Morallehre herangetragen wird. Und die – das ist 2006 berichtet worden – auch Gegenstand einer in Arbeit befindlichen ersten sich der Thematik explizit widmenden vatikanischen Stellungnahme sein soll.¹²

Die Benutzung eines Kondoms ist auch in unserem Falle, so lautet eine Position, ethisch unerlaubt.¹³ Allein der zukünftige Verzicht auf Sexualität sei anzuraten. Der *eheliche* Akt müsse immer ein Akt der wirklichen Vereinigung der Partner sein und als solcher *per se* eine Offenheit auf Zeugung hin aufweisen. Vor vierzig Jahren sei diese Lehre durch Paul VI. in seiner Enzyklika *Humanae vitae* bekräftigt und danach in vielen lehramtlichen Äußerungen vertieft worden. Die Eheleute könnten sich – nicht absolut, aber doch auf die bislang wirksamste Weise – schützen durch die

¹¹ Vgl. K.T. KELLY, *New Directions in Sexual Ethics. Moral Theology and the Challenge of AIDS*, London - Washington (DC) 1998.

¹² Eine entsprechende Ankündigung machte Kurienkardinal J.L. Barragan, Präsident des Päpstlichen Rates für die Pastoral im Krankendienst. Vgl. den Bericht *Vatikan bleibt bei generellem Nein. Verwirrung über Ausnahmeregelung für Kondome bei HIV-positiven Eheleuten*, in «Ruhrwort, Kirchenzeitung des Bistums Essen», 48 (2006), 17, S. 2.

¹³ Vgl. R. CESSARIO, *Moral Theology on Earth: Learning from two Thomases*, in «Studies in Christian Ethics», 19 (2006), S. 305-322; J.E. SMITH, *The Morality of Condom Use by HIV-Infected Spouses*, in «The Thomist», 70 (2006), S. 27-69.

Benutzung eines Kondoms,¹⁴ aber sie würden dadurch etwas tun, was *in sich schlecht* sei. Da man aber nichts Böses tun dürfe, um etwas Gutes zu erreichen, bleibe nur der Ausweg der Abstinenz. Entscheidend ist hier die Qualifizierung des präventiv-unfruchtbaren ehelichen Aktes als eine *in sich schlechte Handlung*.

5. Die «in sich Handlungen» in lehramtlicher Lesart

Die Kategorie der *in sich schlechten* Handlungen spielt in der Lehrverkündigung von Johannes Paul II. eine bedeutsame Rolle. Die Moralenzyklika *Veritatis Splendor* von 1993 ist fokussiert auf die Verurteilung bestimmter Handlungen dieses Typs (VS 71-83. 115).¹⁵ In sich schlecht meint in der spezifisch lehramtlichen Lesart: Bestimmte Handlungen sind schlecht ohne Rücksicht auf die möglichen positiven Folgen einer solchen Handlung, weil sie entweder gegen eine natürliche Handlungsfinalität verstoßen (*contra naturam*) oder uns Menschen nicht zustehen (*ex defectu iuris*).¹⁶ Dass der Schutz vor der Ansteckung mit dem HI-Virus im Falle des serodifferenten Ehepaars etwas Gutes ist, wird nicht bestritten. Nur gilt das gewählte schützende Mittel als bereits moralisch diskreditiert. Und etwas als sittlich schlecht beurteiltes darf ich nie zum Gegenstand meiner Willensentscheidung machen, ich würde ja dann schlechtes wollen. So das Argument derjenigen, die sich gegen die Benutzung eines Kondoms aussprechen.

Nun ist diese Sicht nicht unwidersprochen geblieben. Nicht nur wurde darauf hingewiesen, dass die moraltheologischen Lehrbücher keineswegs immer so von den in sich schlechten Handlungen sprechen, wie es das

¹⁴ Die BUNDESZENTRALE FÜR GESUNDHEITLICHE AUFKLÄRUNG schreibt: «Dass Qualitäts-Kondome ein gut wirksamer Schutz gegen HIV ... sind, ist bereits seit langer Zeit und weltweit durch umfangreiche Studien ... gesichert worden. Die Empfehlung von Kondomen zum Schutz vor HIV wird deshalb überall auf der Welt gegeben, sie wird von allen relevanten und renommierten Institutionen wie auch der Weltgesundheitsorganisation, den Vereinten Nationen und in allen Ländern getragen, in denen wirksame HIV-Prävention ein erklärtes nationales Ziel ist. Dabei ist allen Experten selbstverständlich klar, dass jedes Verhütungsmittel auch versagen kann – also nie absolut zu 100% schützt. Ebenso klar ist jedoch: nur der Verzicht auf Sex (oder die lebenslange, absolute Monogamie zweier sicher nicht infizierter Partner) gibt einen vollkommenen Schutz ... Aber nur wenige Menschen können dauerhaft so leben. Für alle anderen sind Kondome der beste Schutz!»; www.gib-aids-keine-chance.de/themen/kondome/index.php (abgerufen am 13.08.2008). Die von manchen im kirchlichen Bereich betriebene Denunziation der Benutzung von Kondomen («Russisches Roulette-Spiel») trägt nicht dazu bei, als seriöser Gesprächspartner wahrgenommen zu werden. Vgl. J. SUAUDEAU, *Safe Sex*, in PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE FAMILIE (ed), *Lexikon Familie*, Paderborn 2007, S. 663-685. Der prinzipiellen Verurteilung der Benutzung von Kondomen wird eine vermeintlich empirische Begründung nachgeschoben. Das Zitat der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung belegt, dass die Frage der Prävention ungleich differenzierter angegangen wird, als von Gegnern der «safer sex» Strategie häufig unterstellt wird. Vgl. auch F. SANDERS, *AIDS als Herausforderung für die Theologie*, S. 132-136.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II., *Veritatis splendor*, in «Acta Apostolicae Sedis», 85 (1993), S. 1133-1228.

¹⁶ Vgl. B. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*, Düsseldorf 1987³.

Lehramt tut.¹⁷ Vor allem wurde die Begründung für die Behauptung in Frage gestellt, dass jeder eheliche Akt, bei dem die liebende Vereinigung auf nicht natürliche Weise von der Fortpflanzung getrennt ist, allein dadurch zu einem moralisch zu verurteilenden Akt wird. Wer sich im Bereich der verantwortlichen Elternschaft auf diese Weise gegen jede Abwägung von Gütern ausspreche, der verliere die konkrete Handlungswirklichkeit aus dem Blick, in der immer wieder ein Ausgleich zwischen verschiedenen moralisch relevanten Aspekten gefunden werden muss.¹⁸ Ich kann diese Debatte hier nicht im Einzelnen nachzeichnen.¹⁹ Die Argumente für und wider sind seit langem bekannt, es geht zentral darum, wie wir das Verhältnis der menschlichen Person zu ihrer eigenen Natur verstehen wollen und ob im Bereich der künstlichen Empfängnisverhütung von vornherein eine Abwägung von Gütern ausgeschlossen werden kann. Auch hier gilt, dass die normative Frage um die Empfängnisregelung jenseits von AIDS geführt werden sollte.

Mit der Ausbreitung des HI-Virus aber tauchen neue Fragen auf. Der Fall des serodifferenten Ehepaares stand 1968 in *Humanae vitae* nicht zur normativen Klärung an. Die These lautet, dass durch AIDS und die damit verbundenen moralischen Fragen das Insistieren auf den in sich schlechten Handlungen zu teilweise bizarren Konsequenzen führt. Der Preis, den man für das starre Festhalten an der eigenen sexualethischen Position zu zahlen bereit ist, ist nach AIDS ein anderer geworden.

6. *Der Preis eines absoluten Verbotes*

In moraltheologischen Beiträgen zu unserem Thema kann man folgende Überlegungen finden:²⁰ Die Benutzung eines Kondoms verhindert – und das ist jetzt ganz materiell zu verstehen –, dass die beiden Ehepartner entgegen göttlicher Willenskundgabe (vgl. Gen 2, 24) *ein Fleisch* werden. Der männliche Samen wird an seiner natürlichen Bestimmung gehindert. Geschlechtsverkehr mit einem Kondom sei letztlich wechselseitige, egoistische Selbstbefriedigung. Auch im Falle von AIDS sei das niemals erlaubt. Wer dennoch nicht auf die sexuelle Ausdrucksweise der ehelichen Liebe verzichten will, dem werden folgende Möglichkeiten angeboten. Der Verkehr kann entweder als heroischer Liebesbeweis ungeschützt vollzogen werden und das Risiko einer Ansteckung wird bewusst eingegan-

¹⁷ W. WOLBERT, *Die «in sich schlechten» Handlungen und der Konsequentialismus*, in D. MIETH (ed), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika «Veritatis splendor»* (QD 153), Freiburg i.Br. 1994, S. 88-109.

¹⁸ Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i.Br. 2007, S. 415-418.

¹⁹ Vgl. K. HILPERT, *Verantwortlich gelebte Sexualität. Lagebericht zu einer schwierigen theologischen Baustelle*, in «Herder Korrespondenz», 62 (2008), S. 335-340. Weiterführend: M.A. FARLEY, *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, New York 2006.

²⁰ Vgl. zum Folgenden J.E. SMITH, *The Morality of Condom Use*.

gen.²¹ Oder aber ein perforiertes Kondom wird benutzt. Dann werden beide ein Fleisch und das Ansteckungsrisiko ist zugleich reduziert.²²

Im Falle von homosexuellen Handlungen aber gelte, dass sie schon von ihrem Wesen her nicht auf Fortpflanzung zu beziehen seien. Sie sind nicht prokreativ, sie haben kein natürliches Ziel. Also frustriert ein Kondom auch nicht eine natürliche Zielbestimmung. Gleichwohl bleibe Homosexualität moralisch unerlaubt. Aber durch die Benutzung eines Kondoms könne das Böse einer homosexuellen Handlung zumindest gemildert werden.

Und was gilt für die, die außerhalb der Ehe ihre Sexualität leben, die vielleicht gar zu Formen von *survival* oder *transactional sex* gezwungen sind? Also Sexualität um des eigenen Überlebens willen oder aber im Tausch gegen Geld oder Waren. Was wiegt hier schwerer? Die Sünde gegen die Tugend der Keuschheit oder die gegen die der Gerechtigkeit, wenn man Gefahr läuft, eine andere Person mit einer tödlichen Krankheit anzustecken? Die Antwort sei sehr schwierig zu treffen. Aber schließlich könne vielleicht doch der unkeusche Sex mit einem Kondom ein weniger gravierendes Übel sein, auch wenn es eindeutig ein moralisches Übel bleibe.

Schließlich noch der Fall, dass die Ehepartner unfruchtbar sind. Was spricht in dieser Situation dagegen, ein Kondom zu benutzen? Es wird keine Empfängnis verhütet. Die Antwort ist auch in diesem Falle negativ. Denn zwar sei faktisch – *in se* – die Handlung nicht mehr prokreativ, aber *per se* schon. Der Vergleich: Auch ein blindes Auge habe *per se* die Fähigkeit zu sehen, selbst wenn es aktuell diese Fähigkeit nicht besitze.

Dreh- und Angelpunkt dieser Überlegungen ist die Identifizierung des präventiven Verhaltens serodifferenter Ehepaare als stets in sich schlechte künstliche Empfängnisverhütung. Auch neue Situationen könnten keine Ausnahme der sexualethischen Norm begründen, denn was immer verboten ist, könne durch keine denkbare Situation erlaubt werden. Diese Theorie zeigt sich in der Tat verblüffungsresistent. Zudem ist gerade in der Beziehung, der man die höchste personale Qualität zubilligt, also in der Ehe, die Prävention durch die Benutzung von Kondomen mit Sicherheit ausnahmslos verboten.

7. Unterschiede im Handlungsbegriff

Von einem anderen Verständnis menschlicher Handlungen aus kommen andere Moraltheologen zu einem anderen Urteilen. Nicht die bloße *physische* Handlung, sondern die mit der Handlung verknüpfte *Handlungsintention* bestimme den moralischen Charakter einer Handlung.

²¹ Belege bei F. SANDERS, *AIDS als Herausforderung für die Theologie*, S. 157 f.

²² J.E. SMITH, *The Morality of Condom Use*, S. 64 f.

Nur ein Beispiel aus den Handbüchern:²³ Wenn ich mir eine fremde Sache widerrechtlich aneigne, dann begehe ich Diebstahl. Wenn ich mich aber in einer äußersten Notlage befinde, dann wird diese Aneignung einer fremden Sache zu einer erlaubten. Nicht der Diebstahl wird wohlgemerkt erlaubt, sondern es liegt kein Diebstahl vor und wir bezeichnen beide Handlungen darum auch besser unterschiedlich (Diebstahl versus Nothilfe). *Die identische Handlung und doch auf Grund der Umstände eine moralisch andere Handlung.* Übertragen wir diesen Gedanken auf unser Thema. Wird ein Kondom benutzt, um sich vor einer Infektion zu schützen, dann intendiert eine solche Handlung auf direkte Weise den Schutz vor einer Krankheit und nicht die Empfängnisverhütung.²⁴ Diese ist nur ein nicht intendierter Nebeneffekt der Handlung. Also kann die Benutzung des Kondoms moralisch erlaubt sein. Gleiches gilt, wenn wir das Prinzip des kleineren Übels (*minus malum*) anwenden.²⁵ Das Übel der Verhinderung einer möglichen Fortpflanzung ist ein geringeres Übel im Vergleich zur Ansteckungsgefahr mit einer tödlichen Krankheit. Das Gut des Lebens beansprucht hier gegenüber dem Gut der Fortpflanzung einen Vorrang. So argumentieren seit vielen Jahren auch eine Reihe von Bischöfen und Kardinälen.²⁶ Und im Falle von nichtehelicher Sexualität gilt: Auch wer etwas tut, was nach katholischer Morallehre als falsch beurteilt wird, der bleibt dennoch eine Person, die für die Folgen ihres Tuns verantwortlich ist. Und verantwortlich ist, so darf hinzugefügt werden, wer dann zumindest durch die Benutzung eines Kondoms das Risiko für sich oder den Partner reduziert.

8. Welche Tradition?

Diejenigen Moraltheologen, die sich nicht für das stricte Verbot von Kondomen aussprechen, tun dies in dem Bewusstsein, dass sie in der Tradition ein ganzes Arsenal von Instrumenten vorfinden, die genau

²³ Vgl. E. CHIAVACCI, *Furto*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Milano 1990, S. 468-474, 471 f.

²⁴ So M. RHONHEIMER, *The Truth about Condoms*, in «The Tablet», 10.07.2004: «... a married man who is HIV-infected and uses a condom to protect his wife from infection is not acting to render procreation impossible, but to prevent infection», www.thetablet.co.uk/articles/2284 (abgerufen am 13.08.2008); E. SCHOCKENHOFF, *Interview der Katholischen Nachrichten-Agentur*: «Der Gebrauch eines Kondoms in der Absicht, dass ein Ehepartner sich vor der Infektion mit HIV-Viren schützt, verfolgt keine antikonzeptionelle ... Intention». Das Interview – datiert vom 24.7.2008 – ist nachzulesen unter: www.domradio.de/aktuell/artikel_43351.html (abgerufen am 13.08.2008).

²⁵ Vgl. B.V. JOHNSTONE, *AIDS Prevention and the Lesser Evil*, in «Studia Moralia», 39 (2001), S. 197-216. Johnstone arbeitet heraus, dass die Weigerung, im Falle von AIDS das Prinzip des kleineren Übels anzuwenden, mit einer «objektivistischen» Handlungstheorie einhergeht, die die Handlungsumstände vernachlässigt und die die Handlung von den Intentionen der Handlungssubjekte trennt.

²⁶ Besondere Beachtung fand ein Interview, das Kardinal C.M. MARTINI der Zeitschrift *L'Espresso* gab (16, 21.04.2006) und in dem er für den Fall eines serodifferenten Ehepaars auf das Prinzip des kleineren Übels hinwies. Siehe auch die Äußerungen des Bischofs der Diözese Rustenburg (Südafrika), K. DOWLING, in «*Der Leib Christi leidet an AIDS*». *Interview am 30.11.01*, www.missio-aachen.de/menschen-kulturen/themen/hiv-aids/reportage1.asp#0.

dies ermöglichen.²⁷ So hat sich etwa als ein Prinzip zur Beurteilung von Handlungen herauskristallisiert:²⁸ Wenn es einen *angemessenen Grund* gibt, dann darf ein Schaden zugelassen und ein physisches Gut verletzt werden. Dies gilt selbst für das fundamentalste Gut, für das menschliche Leben. Das Tötungsverbot galt in der christlichen Tradition nie absolut. Erst wenn eine Handlung keinen angemessenen Grund erkennen lässt, wenn grundlos ein Schaden verursacht wird, erst dann liegt eine schlechte Handlung vor. Nun ist aber die Prävention vor einer Ansteckung mit dem HI-Virus ein angemessener Grund, ein Kondom zu benutzen.

Und der Blick in die eigene Fachtradition zeigt auch, wie in der Geschichte in neuen Handlungskonstellationen neue Antworten formuliert wurden jenseits der bisherigen. Bekannt ist die Überwindung der strickten Ablehnung der Zinsnahme als Wucher unter veränderten ökonomischen Bedingungen. Oder denken wir an den Wandel in der Beurteilung der Organtransplantation.²⁹

Wir können also mit der Tradition gegen Verengungen in der Lehrentwicklung argumentieren. Auch bei anderen moraltheologischen Fragen lässt sich beobachten, dass lehramtliche Entscheidungen ihre eigene Tradition herausbilden und einen zuvor existierenden Argumentationsspielraum einengen. Und man hält an der eigenen Position selbst dann noch fest, wenn bestimmte Fallkonstellationen längst eine andere Antwort als plausibel erscheinen lassen. Die Sorge ist offensichtlich die, dass die kirchliche Glaubwürdigkeit Schaden nimmt, wenn eine bislang mit viel Nachdruck verkündete Lehre scheinbar revidiert wird. Dass ganz im Gegenteil das eigene Zeugnis dann gestärkt wird, wenn für bisher unbekannte Fälle mit Umsicht nach angemessenen Antworten gesucht wird, sollen die Überlegungen des letzten Abschnittes zeigen.

9. *Eine Selbstblockade und die Frage nach dem Handlungssubjekt*

Im Falle von AIDS wird immer deutlicher, dass sich hier eine bestimmte moraltheologische Richtung selbst Fesseln angelegt hat. Die Herausforderung AIDS soll durch die Fortschreibung einer in anderen Kontexten gewonnenen Position bewältigt werden. Das geht zu Lasten der eigenen Glaubwürdigkeit, wie an zwei Punkten deutlich wird.

1. Der integrierten und in bestimmten Kontexten erfolgreichen ABC-Strategie³⁰ zur Bekämpfung von AIDS (*Abstain, Be faithful, Use a*

²⁷ Vgl. dazu zahlreiche Beiträge von James Keenan, u.a. J.F. KEENAN, *Applying the Seventeenth-Century Casuistry of Accommodation to HIV Prevention*, in «Theological Studies», 60 (1999), S. 492-512. Siehe auch J.F. KEENAN (ed), *Catholic Ethicists on HIV/AIDS Prevention*, New York 2000.

²⁸ P. KNAUER, *Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik*, Frankfurt a.M. 2002.

²⁹ Vgl. P.I. ODOZOR, *Casuistry and AIDS: A Reflection on the Catholic Tradition*, in J.F. KEENAN (ed), *Catholic Ethicists*, S. 294-302.

³⁰ Vgl. in Bezug auf die Situation in Uganda Ph. DENIS, *Sexualität und AIDS in Südafrika*, in K. HEIDEMANN - M. MOERSCHBACHER (edd), *Gott vertrauen?*, S. 40-57, 52.

Condom) versagt man kirchlicherseits die Zustimmung, weil man zwar A und B, aber nicht C sagen will. Immer dann, oder zuweilen auch erst dann, wird mahndend die Stimme erhoben, wenn es um die Einbeziehung des Kondoms in die Politik der Prävention geht. So wird ein Bestandteil aus einem ganzheitlichen Konzept herausgerissen, zu dem auch, das kann hier leider nicht vertieft werden, das gehört, was man *empowerment* der Frauen nennt. Zur Selbstbestimmung befähigte Frauen können sich ungleich besser vor dem AIDS-Risiko schützen. Nach AIDS müssen Fragen des Geschlechterverhältnisses moraltheologisch ein stärkeres Gewicht erhalten und sollten Anliegen sexuell-reproduktiver Selbstbestimmung offener als bisher diskutiert werden können.

2. Nicht selten wird gesagt, dass wenn die Menschen nur wollten, sie sich an die kirchliche Morallehre halten könnten. Und dann wäre die AIDS-Bedrohung gebannt. Die Moral würde das Virus besiegen. Ist der Verdacht ganz unbegründet, dass hier AIDS als Vehikel der Verteidigung der eigenen Sexualmoral dienen soll? Aber, wir haben es schon gesagt, die Sexualethik ist keine Satellitentheorie der AIDS-Prävention. Sie muss auf eigenen Argumenten fußen, denn was ist, wenn eines Tages womöglich eine Impfung gegen das Virus möglich ist.

Eine tragfähige argumentative Stütze etwa des Verbotes der künstlichen Empfängnisverhütung oder homosexueller Handlungen gelingt nicht mit dem Hinweis: wenn in den Zeiten von AIDS sich alle nur an die kirchliche Morallehre hielten, dann ... Dieser Hinweis kann nur den Status eines Argumentes zur Krankheitsprävention haben. Dann aber darf gefragt werden, wie praxisrelevant dieser Hinweis ist. Denn welches Verständnis handelnder Subjekte wird hier transportiert? Jedenfalls keines, das um die Kontingenz und Endlichkeit unserer Freiheit in den «Prosa-Zonen des Lebens»³¹ weiß. Es geht nicht darum, wie oft zu hören ist, dass man doch ein Ideal verkünden müsse. Es geht darum, ob in der eigenen Morallehre die *conditio humana* und die realen sozialen und kulturellen Handlungskontexte von Männern und Frauen in Rechnung gestellt werden oder nicht.³² So wird es etwa einer jungen afrikanischen Frau, die ihre Sexualität aus vielen Gründen nicht selbstbestimmt leben kann, wenig helfen, wenn lediglich an die Werte der Enthaltbarkeit und Treue erinnert wird. Die Freiheit des Menschen ist eine konkrete Freiheit. Wir Menschen sind zwar «zur Freiheit bestimmt, aber nicht von Natur aus schon frei».³³ Moraltheologie sollte sich daher auszeichnen durch eine differenzierte und nüchterne Wahrnehmung der mitunter verworrenen Lebenswirklichkeiten. Die in vielen Äußerungen zu spürende Sorge oder gar Angst, eine als eindeutig deklarierte Lehre solle verändert werden und dann brächen alle

³¹ H. KRAMER, *Ethische Zwischenbilanz zu Aids*, S. 373.

³² Vgl. Ph. DENIS, *Sexualität und AIDS in Südafrika*, S. 53: «Der Ruf nach Enthaltbarkeit und ehelicher Treue ist sinnvoll ... Allerdings ist die einseitige Betonung von Enthaltbarkeit und Treue vereinfachend und engstirnig». Sie ist «schlicht unpraktikabel» (*ibidem*, S. 54).

³³ Th. PRÖPPER, «Freiheit», in *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I, 2005³, S. 398-422, 420.

Dämme, diese Angst ist ein schlechter Ratgeber, wenn es um neu auftauchende Fragen konkreter Lebensführung geht.

Stattdessen sind die angedeuteten Möglichkeiten der Tradition weiterhin aufzuspüren und konsequenter zu nutzen, um wieder Argumentations- und Handlungsspielräume zu eröffnen. Fragen der AIDS-Prävention müssen sich dabei aus der sexualethischen Umklammerung lösen. So wird der Weg gebahnt für integrierte, realistische und kontextsensible Antworten. Eine auf Zwischentöne setzende und um Differenzierungen bedachte Moraltheologie dient den Menschen mehr als das Pochen auf kontextfremden Antworten. Sexualität, so lehrt uns die Wirklichkeit, ist mehr als ein isolierter, individueller, moralisch richtiger oder falscher Akt, sondern eine durch soziale, kulturelle und religiöse Faktoren geprägte Realität. Erst wer diese Konkretheit menschlichen Handelns moraltheologisch einholt, der kommt zu gerechten Forderungen. Am Ende geht es um mehr als um Antworten auf normative Einzelfragen, es geht um die Präzision des Bildes, das wir uns von der menschlichen Handlungswirklichkeit machen.