

RIVISTA DI CULTURA CATTOLICA
E DI SCIENZE RELIGIOSE
DELL'ISSR "SAN FRANCESCO DI SALES"

ANNO XI - N. 2
OTTOBRE 2018

Dei et
Hominum

NUOVA SERIE



DEI ET HOMINUM

*Rivista semestrale di cultura cattolica promossa
dall'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano,
dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose
"San Francesco di Sales" di Cosenza*

Direttore responsabile

Mons. Marigliano can. dott. prof. don Francesco

(Iscritto nell'Elenco Speciale dell'Albo dei Giornalisti della Calabria - 27.02.2009)

Redazione

Parola di Vita

Segreteria di redazione

Tel. 0984.837026

Comitato scientifico

prof. Agustin Hernandez ofm, Facoltà di Filosofia, Pontificia Antonianum, Roma

prof. Salvatore Barbagallo, ofm, ISSR Pontificia Università Antonianum, Roma

prof. Pasquale Giustiniani, Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli

*prof. Edoardo Scognamiglio, ofm conv. Facoltà Teologica dell'Italia
Meridionale, Napoli*

prof. Artur Katolo, Ateneum Università Danziaca

prof. Marek Slomka, università cattolica di Lublin

*Gli articoli sono sottoposti a doppia lettura anonima e vincolati al
suo esito positivo.*

Direzione - Redazione - Amministrazione

Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Francesco di Sales"

c/o Seminario Arcivescovile Cosentino

Via Rossini - 87036 Rende (CS)

Tel. e Fax. 0984.837026 - E-mail: info@issr-cs.it

Edizione-proprietà

Diocesi Cosenza-Bisignano

ISSR "San Francesco di Sales"

Autorizzazione del Tribunale di Cosenza n. 2/2018 del 09.03.18.

Numero di ruolo 589/18 V.G.

ISSN 2038-5145

DEI ET HOMINUM

Condizioni a sostegno della Collana: Sostenitore Ordinario 15 €

Sostenitore Benemerito 30 €



*Questo periodico è associato
all'Unione Stampa Periodica Italiana*

RIVISTA DI CULTURA CATTOLICA
E DI SCIENZE RELIGIOSE
DELL'ISSR "SAN FRANCESCO DI SALES"

Dei et Hominum

ANNO XI - N. 2 - OTTOBRE 2018

NUOVA SERIE



LA RELIGIONE ATTERRA L'ERESIA

di Francesco Iaquina¹

Abstract

At the end of the 16th century, the Church feels time to express his faith in dogmas denied or fought victoriously by Protestants and sings his triumph over it. The liturgical and artistic triumphalism was a very effective and extremely powerful means of rebirth of faith as opposed to heresy. The exact wording and apodictic of truth that Protestantism had denied it provoked a reaction excited that was expressed in art.

Keywords

Reformation, Protestant, heresy, art, triumphalism.

¹ Dottore in Sacra Teologia e Beni Culturali. Docente di Introduzione alla Teologia e Metodologia Teologica all'Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Francesco di Sales" di Rende (CS) e di Storia della Chiesa contemporanea all'Istituto Teologico Cosentino "Redemptoris Custos" nel Seminario Arcivescovile di Rende (CS).

Il gruppo scultoreo *La Religione atterra l'Eresia*² del francese



Pierre Le Gros il Giovane, *La Religione atterra l'Eresia*,
Chiesa del Gesù, Roma, 1695

Pierre Le Gros il Giovane,³ che si trova nella Chiesa del Santissimo

² M. P. D'ORAZIO, *Santissimo Nome di Gesù (Il Gesù)*, Roma Sacra. Guida alle Chiese della Città Eterna, 9° Itinerario, Roma 1997, pp. 51 – 63.

³ Pierre Le Gros il Giovane (Parigi 1666 – Roma 1719), scultore e architetto, era figlio dello scultore omonimo, un artista di buona qualità che aveva partecipato ai lavori di decorazione di Versailles. Giunto in Italia nel 1690, vi si trattenne per il resto della sua vita. Stabilitosi a Roma lavorò per i Gesuiti e divenne un rappresentante cospicuo del tardo barocco romano. Nel secondo decennio del XVIII secolo le Gros partecipò con le statue di San Bartolomeo e San Tommaso alla grande commissione di Clemente XI degli Apostoli di San Giovanni in Laterano. Sono pure sue le statue di Santa Cristina e Santa Teresa destinate in un primo tempo alla Chiesa di Santa Cristina a Torino e poi sistemate nel Duomo della stessa città. Dotato di una capacità tecnica di altissimo livello, Le Gros riuscì a coniugare l'impeto barocco di Gian Lorenzo Bernini e lo stile classicista di Alessandro Algardi in una miscela originalissima e di grande qualità. Caratteristica è la sua delicatezza nel trattare il marmo appena sbizzato o

Nome di Gesù (Il Gesù) in Roma,⁴ dà il titolo al seguente articolo sulla Riforma luterana.

L'opera, datata 1695, è sistemata sul lato destro dell'altare nella cappella di Sant'Ignazio.

Nel gruppo marmoreo, l'ergente e giovane figura femminile della Religione (Cattolica), brandendo una croce, soggioga e disperde le personificazioni invecchiate dell'Odio, rappresentato dalla donna anziana, e dell'Eresia, un uomo che cade oltre il bordo dello spazio architettonico nel campo dello spettatore.

La Religione, posta superbamente in piedi, scaglia fulmini verso il basso sulla vecchia donna mentre la figura maschile si contorce, sconfitta, al di sotto.

Gli eretici ribaltati a terra e calpestati dalla Religione sono impauriti e sgomenti.

Si trovano in mezzo ai tormenti e sono avvinghiati dai serpenti.

Dal lato sinistro, un putto lacera un volume dell'eretico riformatore svizzero Zwingli,⁵ mentre un tomo sotto la figura di Eresia porta il nome di Lutero.⁶

Ora una tale controversia è a malapena sorprendente quando è impostata a lato di secoli di rappresentazioni protestanti del Papa come l'Anticristo o la Meretrice di Babilonia.

La Religione atterra l'Eresia è un'opera mirabile e suggestiva, racconta la storia di una Chiesa trionfante e di un Ordine religioso (la Compagnia di Gesù) che fu istituito per garantire un tale trionfo.

Un periodo critico e, nello stesso tempo, importante nella definizione delle iconografie religiose è quello che segue la Riforma cattolica.

La pluralità di immagini che si sviluppano all'incirca dalla seconda metà del Quattrocento per oltre un secolo, in cui si eccede per una

rifinito con estrema precisione. Si veda M. BERNARDI, *Torino. Storia ed arte*, Torino 1975, pp.84 – 86.

⁴ A. DIONISI, *Il Gesù di Roma*, Roma 1996, pp. 63 – 65. Si vedano anche G. SALE, *Pauperismo architettonico e architettura gesuitica*, Milano 2001, pp. 53 – 96; P. L. MICOZZI, *Una introduzione al modo nostro*, in «La Chiesa del Gesù a Roma. Gli ultimi restauri», a cura di L. GAUDENZI, Viterbo 1996; *Ibid.*, L. GAUDENZI, *Breve storia della Chiesa*, pp. 11 – 13.

⁵ K. BIHLMAYER – H. TUECHLE, *Storia della Chiesa. 3 – L'epoca delle riforme*, Brescia 1990, pp. 264 – 270.

⁶ G. FILORAMO – D. MENOZZI, *Storia del Cristianesimo. L'età moderna*, Bari 2001, pp. 5 – 31. Si vedano anche K. BIHLMAYER – H. TUECHLE, *Storia della Chiesa...* pp. 209 – 227 e G. MARTINA, *La Chiesa nell'età della Riforma*, Brescia 1990, pp. 92 – 106.

figuratività allegorica, simbolica, mitologica, permeata da nuove aspirazioni religiose oppure dalla mancanza di queste, avevano dato luogo ad un genere di raffigurazioni inaccettabili dalla Chiesa cattolica.

Immagini ambigue anche da parte di grandi artisti, come alcune di Leonardo (il *San Giovanni Battista*), di Tiziano (le varie *Veneri*), di Correggio (quelle mitologiche); la crudezza sfrontata di alcuni nudi michelangioleschi (il *Giudizio Universale*) o emiliano-veneti, tanto per fare degli esempi, ed esposti in ambienti di culto, offendevano la morale religiosa del tempo.⁷

Per non parlare, poi, dell'iconografia mariana che chiede alla bellezza fisica e alla natura di aprire un nuovo cammino che conduca alla trascendenza.

Le Madonne rischiano di divenire un esercizio su belle donne, serene, che pongono in ombra i lati dolorosi della vita cristiana e tengono il Bambino non più stretto tra le braccia.⁸

La "rivoluzione" protestante aveva accentuato questi problemi, anche se nell'ambito della Chiesa cattolica vi erano ormai numerose frange che avevano in mente una riforma imperniata sulla semplificazione dei vari aspetti della teoria e della pratica religiosa.

Tale riforma, che trovava adesioni soprattutto nelle cerchie degli intellettuali e nelle gerarchie ecclesiastiche, aveva come punto essenziale la difesa dell'ortodossia cattolica nei confronti dell'eresia protestante.

In generale, il rigorismo del mondo protestante sconfessava, in quanto pagano ed idolatra, l'uso delle immagini sacre; di conseguenza la Chiesa di Roma sente la necessità di ribadire il valore dei suoi fondamenti e di rafforzare i legami con la sua tradizione, anche mediante la conferma del ruolo della comunicazione attraverso le immagini, della loro funzione didattica e devozionale.

A seguito del dibattito dottrinale del Concilio tridentino, le immagini religiose divennero oggetto di cure particolari da parte della Chiesa cattolica, la quale sentì la necessità di sottrarle alla sola valutazione estetica per farne invece un efficace strumento di divulgazione dei temi della fede a tutti i livelli culturali, attraverso un linguaggio chiaro, accessibile e persuasivo.

⁷ R. PISANI, *Maria nell'arte. Iconografia e Iconologia in venti secoli di cristianesimo*, Roma 2000, p. 83.

⁸ P. AMATO, *Arte/Iconologia*, Nuovo Dizionario di Mariologia, Cinisello Balsamo 1996, p. 133.

Chiarezza ed accessibilità possono essere sinonimo di un racconto semplificato delle storie religiose, senza voli fantastici e allegorici.

Attinenza, quindi, ai testi sacri conosciuti da tutti e divulgati attraverso il culto.

La persuasione, che è anche induzione alla devozione o alla pietà religiosa, è di più difficile attuazione: possono essere d'aiuto gli atteggiamenti pietistici delle figure, le intense espressioni dei volti, il trasporto emotivo dei gesti, la cura dei particolari.⁹

Sono, comunque, gli Ordini religiosi ed il Clero che dettano i programmi religiosi cui gli artisti debbono attenersi nel proporre immagini sacre.

Ciò non toglie che alcuni di questi operarono liberamente e si discosteranno, come poi il Caravaggio,¹⁰ dagli schemi usuali.

Tali accorgimenti, per la maggior parte, esistevano nella cultura figurativa del passato, anche recente: bisogna, quindi, cercarli con cura, aiutati possibilmente da una guida etico-religiosa.¹¹

Al termine del XVI secolo, la Chiesa, gettate ormai le basi della propria riforma dei costumi e ribaditi i fondamenti dottrinali per frenare l'espansione dell'eterodossia, sente giunto il momento di esprimere vittoriosamente la sua fede nei dogmi negati o combattuti dai protestanti e canta il suo trionfo su di essi.

Questo clima di sicurezza e di esaltato trionfalismo è la nota più significativa di tutta l'arte della Riforma cattolica.

La Chiesa si volge alla propaganda attraverso l'immagine, alla seduzione mediante il fasto liturgico e il sacro scenario, all'arte realistica del Barocco con il suo pathos commovente e la sua strabiliante ridondanza.¹²

Molte pitture su soffitto, colme di santi e di rappresentazioni trat-

⁹ R. PISANI, *Maria nell'arte...*, p. 84.

¹⁰ C. BERTELLI – G. BRIGANTI – A. GIULIANO, *Storia dell'arte italiana*, Vol. 3, Roma 2009, pp. 285 – 287 e G. BORA – G. FIACCADORI – A. NEGRI, *I luoghi dell'arte. Dalla Controriforma all'Impressionismo*, Milano 2010, pp. 22 – 23.

¹¹ R. PISANI, *Maria nell'arte...*, p. 85.

¹² Caratteristiche proprie del Barocco e dunque del trionfalismo artistico sono grandiosità, teatralità, movimento, tentativo di rappresentare l'infinito, abilità tecnica e illusione. Gli elementi impiegati nei dipinti illusionistici sono trionfi di architetture stagliate contro il cielo, voli di angeli e di santi, figura dai rapidi movimenti, con le vesti gonfiate e mosse dal vento, rappresentati in scorci audaci. Si veda G. C. ARGAN, *L'arte barocca*, Roma 1989, pp. 64 – 66.

te dal Vecchio e Nuovo Testamento, sembrano consentirci, per così dire, uno sguardo verso il cielo stesso.

Ad esempio, entrando nella Chiesa del Gesù in Roma, si è immediatamente attratti dalla grandiosa decorazione della volta, concepita come una gigantesca scenografia, capolavoro di Giovanni Battista Gaulli, detto il Baciccio.

La visione del cielo irrompe improvvisa nel tempio con la potenza della sua luce divina che esalta gli eletti e precipita i dannati, groviglio di corpi audacemente scorciati in cui la resa dell'illusionismo spaziale diviene più immediata e coinvolgente¹³.

Il trionfalismo liturgico e artistico della fine del XVI e del XVII secolo fu un mezzo efficacissimo ed estremamente potente di rinascita della fede contrapposta all'eresia, e fu forse l'ultimo grande momento in cui l'arte fu posta al servizio della liturgia magnificandola in maniera eccezionale, senza per questo nuocere - tutt'altro, anzi - alla profondità del sentimento religioso¹⁴.

La Chiesa cattolica prese nelle sue mani l'arte, programmò i temi e, in gran parte, condizionò le forme.

La formulazione precisa e apodittica di verità che il protestantesimo aveva negato provocò una reazione entusiasta che venne espressa nell'arte.

Non mancarono espressioni pittoresche, come gli affreschi di Giovanni Baglione e di Guido Reni, nella Cappella Paolina di Santa Maria Maggiore in Roma, dove viene illustrato il castigo provvidenziale degli iconoclasti¹⁵.

L'arte plastica si compiacque di rappresentare la Vergine come vincitrice delle eresie.

Esemplare è la *Madonna dei Palafrenieri* o *della serpe* di Caravaggio¹⁶.

¹³ G. GIACHI, *Una parabola di luce. Lettura pasquale dei restaurati affreschi del Baciccio*, Roma 2000, pp. 13 – 36.

¹⁴ A. CHASTEL, *L'uso della storia dell'arte*, Bari 1982, pp. 174 – 175.

¹⁵ Giovanni Baglione dipinge *Giuliano l'Apostata*, *Leone IV Armeno* e *Costantino Copronimo* puniti per intervento divino. Guido Reni dipinge *Narsete vittorioso su Totila e Eraclio vincitore di Cosroe*. Si veda C. TERMINI, *La Cappella Paolina*, Roma Sacra, Guida alle Chiese della Città Eterna, 20° Itinerario, Roma 2000, pp. 56 – 60.

¹⁶ R. PAPA, *Caravaggio. Le origini, i modelli*, Firenze 2010, pp. 27 – 35. Si vedano anche G. PAPI, *Caravaggio*, Firenze 2016, pp. 21 – 33; M. RAGOZZINO, *Caravaggio*, Firenze 1998, p. 29; P. DE VECCHI – E. CERCHIARI, *Arte nel tempo. Dalla crisi della Maniera al Rococò*, Vol.



Caravaggio, *La Madonna dei Palafrenieri*,
Galleria Borghese, Roma, 1605

Il soggetto sulla base di un passo del Vecchio Testamento (Gen 3,15),¹⁷ rappresenta l'annientamento del serpente del peccato originale.

Proprio su questo tema era divampata una polemica tra cattolici romani e protestanti tedeschi: i primi sostenevano che a schiacciare la testa al serpente era stata la Vergine, figura della Chiesa che rimette i peccati; i secondi affermavano che era stato Gesù, sottintendendo così che era sufficiente il diretto ricorso alla divina benevolenza per ottenere la redenzione dal peccato, senza bisogno della mediazione della Chiesa romana.

Il 17 settembre 1569, Pio V aveva emesso la bolla *Consueverunt Romani Pontifices* sul Rosario in cui stabiliva che il serpente è schiac-

2, Tomo II, Milano 2003, pp. 589 – 596 e R. GIORGI, *Caravaggio. Una rivoluzione terribile e sublime*, Milano 1998, pp. 70 – 71.

¹⁷ Gen 3, 15: «Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno», *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1990, pp. 40 – 41.

ciato dalla Vergine con l'aiuto del Figlio, identificando col serpente la stessa eresia protestante.

Il Caravaggio visualizzò fedelmente questo pensiero: la Madonna posa il piede sulla testa del serpente, Gesù preme su quel piede per facilitare lo schiacciamento.

Accanto è Sant'Anna, madre della Vergine, che assiste alla salvifica scena impersonando nei suoi tratti segnati dalla vecchiezza l'umanità mortale che trae beneficio dall'evento¹⁸.

La Madonna fu raffigurata soprattutto come privilegiata nel mistero della Concezione, del quale i pittori ci hanno lasciato le raffigurazioni più belle di tutta l'arte mariana¹⁹.

Contro la negazione luterana dell'efficacia dei sacramenti, come quello della penitenza, si levò un'ondata di sculture e di pitture che esprimevano il bisogno del pentimento e la bellezza del perdono.

La scena del peccato del Principe degli Apostoli e del suo pentimento ispirò numerosi artisti.

Guido Reni ha lasciato un'opera di eccezionale bellezza su questo episodio.²⁰

Occorrerebbe ricordare anche le rappresentazioni della Maddalena penitente, che nel barocco diventò un simbolo del pentimento cristiano.

Immersa nello sfinimento dell'Amore e della Grazia è la *Maddalena penitente* di Caravaggio della Galleria Doria Pamphilj a Roma²¹.

La salvifica luce, esemplata in alto in un raggio che modula la raffinata monocromia del fondo, scende sulla peccatrice pentita e la redime.

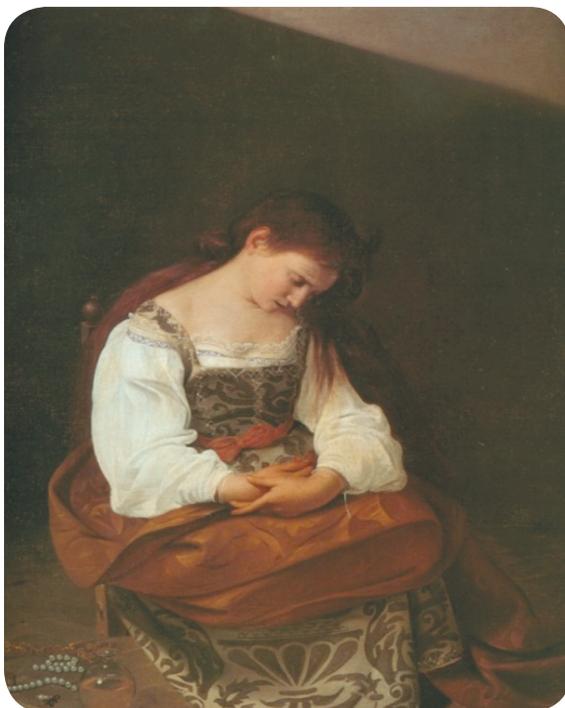
Il nitido cono luminoso perlustra a tutto tondo la sua dimessa condizione umana, mentre ai suoi piedi giacciono i monili e le perle ormai abbandonati, accanto al vasetto d'unguento con cui ristorò l'amato Signore.

¹⁸ M. CALVESI, *Caravaggio*, Firenze 1986, p. 48.

¹⁹ Il Murillo, in pieno '600, ritrarrà l'Immacolata in ben 25 tele. Fra le più alte, dal punto di vista artistico, si possono annoverare le seicentesche tele di Bernardo Cavallino (*L'Immacolata Concezione di Brera*, Pinacoteca di Brera, Milano) e di Giovan Francesco Barbieri, detto il Guercino (*Immacolata Concezione*, Pinacoteca Comunale, Ancona) ed infine la definitiva iconografia settecentesca di Giovan Battista Tiepolo (*Immacolata Concezione*, Museo del Prado, Madrid). Si veda R. PISANI, *Maria nell'arte...*, pp. 93 – 99.

²⁰ L'opera *San Pietro in lacrime o Il pentimento di San Pietro* si trova a Leningrado, Ermitage. Si veda E. BACCHESCHI, *L'opera completa di Guido Reni*, Milano 1999, p. 111.

²¹ *Caravaggio. La vita e l'arte. I capolavori*, a cura di F. MARINI, Milano 2003, pp. 82 – 83. Si vedano anche M. RAGOZZINO, *Caravaggio...*, pp. 44 – 45 e G. PAPI, *Caravaggio...*, 5 – 13.



Caravaggio, *La Maddalena penitente*,
Galleria Doria Panphilj, Roma, 1594 – 1595

La figura è rapita in uno scivolante gioco di linee che ha i dolci sbandamenti del sonno, mentre il suo volto è ancora rigato da una lacrima di pentimento²².

Di tutti i sacramenti, fu certamente l'Eucarestia quello che ispirò maggiormente gli artisti della Riforma cattolica.

Gli errori protestanti provocarono la preferenza per l'istituzione dell'Eucarestia e per il dogma della presenza reale.

La rappresentazione del mistero eucaristico, nelle sue diverse forme (la comunione di alcuni santi,²³ fatti miracolosi durante la celebra-

²² M. CALVESI, *Caravaggio...*, p. 24.

²³ Un esempio è la pala con la *Comunione di San Girolamo* custodita nella chiesa di San Girolamo della Carità in Roma e sistemata sull'altare della cappella maggiore. Si tratta di una copia del 1797 di Antonio Corsi del celeberrimo originale del Domenichino (1614), rimosso al tempo dell'invasione francese ed ora conservato nella Pinacoteca Vaticana. Si veda O. MELASECCHI, *San Girolamo della Carità*, Roma Sacra. Guida alle Chiese della Città Eterna, 12° Itinerario, Roma 1998, pp. 33 – 37.

zione della messa) fu frequente in tutto il mondo cattolico.

Contro la dottrina protestante della sola fides, il Concilio di Trento aveva definito che bisogna proporre ai fedeli la salvezza eterna sia come grazia che come ricompensa concessa per le opere buone.

E l'arte moltiplicò le rappresentazioni dei santi della carità e della beneficenza.

Il Caravaggio dipinse le sue *Sette Opere di Misericordia* per la chiesa napoletana del Pio Monte della Misericordia²⁴.

L'opera è del 1606 – 1607.



Caravaggio, *Le sette Opere di Misericordia*,
Pio Monte della Misericordia, Napoli, 1606 – 1607

²⁴ Caravaggio. *L'ultimo tempo 1606 – 1610*, Catalogo della mostra, Napoli 2004, pp. 107 – 108. Si vedano anche M. RAGOZZINO, *Caravaggio...*, pp. 54 – 55; G. PAPI, *Caravaggio...*, pp. 34 – 39 e R. PAPA, *Caravaggio. Gli ultimi anni*, Firenze 2004, pp. 8 – 23.

La scena sembra immettere nel tramestio disordinato di una via popolare di Napoli²⁵.

Eppure tanta naturalezza nasconde un'accurata scelta di soggetti atti a illustrare il tema del dipinto, ovvero le evangeliche sette opere di misericordia, mescolate in un intreccio di straordinaria sapienza.

Sulla destra: «seppellire i morti» (il trasporto di un cadavere di cui si vedono i soli piedi); «visitare i carcerati» e «dar da mangiare agli affamati» (opere assommate nell'episodio classico del vecchio Cimone languente in carcere, allattato amorevolmente dalla figlia Pero).

Sulla sinistra: «vestire gli ignudi» (San Martino che dona al povero una metà del proprio mantello); «curare gli infermi» (San Martino curò anche un giovane storpio, visibile dietro la figura del povero); «dar da bere agli assetati» (Sansone che beve nel deserto, da una mascella d'asino, l'acqua che il Signore ha fatto miracolosamente sgorgare); «ospitare i pellegrini» (cui allude la figura d'uomo che indica un ricovero al viandante, ritratto nelle vesti di San Giacomo di Compostela)²⁶.

Infine, se ci fu una verità che i protestanti combatterono con violenza, fu l'autorità del Papa e il primato della Chiesa di Roma come cattedra della verità.

È naturale, quindi, che questo fosse anche il dogma in difesa e in onore del quale gli artisti del barocco profusero il loro genio, soprattutto gli italiani, in particolare quelli che a Roma erano al servizio del papato.

Furono cinque i papi che riempirono con il loro pontificato quasi tutto il XVII secolo (Paolo V, Gregorio XV, Urbano VIII, Innocenzo X e Alessandro VII), che erano già stati, in maggiore o in minor grado, collezionisti d'arte e che ritennero come una delle loro missioni principali quella di dotare Roma della massima bellezza monumentale e artistica come espressione della verità e del bene, la cui depositaria principale era la Chiesa cattolica.

A loro dobbiamo se Roma assunse quell'aspetto splendido che è arrivato fino a noi²⁷.

In quegli anni fu ultimata la Basilica di San Pietro in Vaticano, fu creata la Cappella Paolina in Santa Maria Maggiore e fu commissio-

²⁵ «La vitalità della città irrompe nella tela», a cura di G. FRANGI, in *Class Arte. Caravaggio l'ultimo tempo*, Milano 2004, pp. 24 – 27.

²⁶ M. CALVESI, *Caravaggio...*, pp. 50 – 53.

²⁷ J. PLAZOLA, *La Chiesa e l'arte*, Ascoli Piceno 1998, p. 101.

nata al Bernini la creazione della Scala Santa, del Baldacchino, della Cattedra di San Pietro e del Colonnato della Piazza²⁸.

Epilogo di tutta questa esplosione estetica, destinata alla gloria della Chiesa, all'esaltazione della fede cattolica, all'onore di Dio e alla confusione del diavolo, fu l'arte rococò, con la quale, verso la metà del Settecento, si volle decorare anche «i palazzi della fede»; ma i suoi manierismi, sia nella pittura che nella scultura rivelano più gusto per la sensualità che autentico senso delle verità mistiche del dogma cristiano²⁹.

²⁸ O. FERRARI, *Bernini*, Firenze 1999, pp. 13 – 32; M. BUSSAGLI, *Bernini*, Firenze 2000, pp. 50 – 51 e 58 – 59.

²⁹ J. PLAZOLA, *La Chiesa...*, p. 102.

LA CALABRIA ARTISTICA DELLA CONTRORIFORMA DA LUTERO AL CONCILIO DI TRENTO

di Raffaella Buccieri¹

Abstract

For centuries, the Church has used art to evangelize and indoctrinate the churchgoers about the truths of faith. With the advent of the Lutheran Reformation, in Italy and in Europe, winds of change are blowing. If the Protestants had a different and often controversial comparison with the holy image, even at times iconoclastic, the Catholics reform it, through the Council of Trent, about rules and general characteristics. This study aims to provide a vision of the local development of the phenomenon, starting from the European and Italian context, with specific reference to the South, through written and visual testimonies.

Keywords

Counter – Reformation, Council of Trento, pictures, iconoclasm, evangelization.

¹ Dottore Specialista in Beni Storici Artistici. Docente Incaricato di Iconografia e Arte Cristiana presso il corso di Laurea Magistrale in Scienze Religiose – Istituto Superiore di Scienze religiose “San Francesco Di Sales” Rende – CS.

1. Contesto storico e documenti di riferimento

Nel 1517, il monaco agostiniano Martin Lutero (1483-1545), scandalizzato dalla vendita delle indulgenze ad opera di papa Leone X (Giovanni de' Medici, figlio di Lorenzo il Magnifico, al soglio pontificio dal 1513 al 1521), affisse alla porte della cattedrale di Wittenberg quelle famose 95 tesi riguardanti il peccato, la penitenza, le stesse indulgenze e il Purgatorio² che furono motivo di grandi cambiamenti, non solo in molti paesi europei, a livello religioso, ma anche al rafforzamento dei principi della religione cattolica in Italia, e nelle altre potenze della medesima matrice, ben visibili nella storia dell'arte sacra. In tale scritto, l'agostiniano «[...] metteva in dubbio l'autorità papale e si appellava ad una religiosità intima e più spirituale contro l'esteriorità delle opere, gettando così le basi della Riforma [...]»³. La risposta a tutto questo, fu il Concilio di Trento e la conseguente Controriforma, con cui la Chiesa Cattolica mirò a ripristinare ordine e autorità. Il Concilio fu indetto da papa Paolo III, il 13 dicembre del 1545, e si concluse nel 1563. Fu sostanzialmente difesa e ripristinata la tutela del dogma, provvedendo alla totale riforma disciplinare, spirituale e morale della Chiesa tutta.⁴

In questo contesto riformistico, si discusse anche riguardo le modalità in cui era strettamente necessario presentare le immagini sacre nei vari luoghi di culto. La sessione d'interesse fu la XXV, tenutasi tra il 3 ed il 4 dicembre del 1563, da cui fu stilato il documento “*Della invocazione, della venerazione e delle reliquie dei santi e delle sacre immagini*”:

[...] Il santo Sinodo comanda a tutti i vescovi e a quelli che hanno l'ufficio e l'incarico di insegnare, che - conforme all'uso della Chiesa cattolica e apostolica, tramandato fin dai primi tempi della religione cristiana, al consenso dei santi padri e ai decreti dei sacri concili, - prima di tutto istruiscano diligentemente i fedeli sull'intercessione dei santi, sulla loro invocazione, sull'onore dovuto alle reliquie, e sull'uso legittimo delle immagini, insegnando che i santi, regnando con Cristo, offrono a

² *Enciclopedia Garzanti*, vol.3, Garzanti Editore, 8° edizione, ristampa 1974, pp. 2231 – 2391.

³ *Enciclopedia Garzanti*, ibidem.

⁴ *I decreti del Concilio di Trento – Testo divulgativo con annotazione delle fonti*, Roma, 2005, www.internetsv.info p.2 in [[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1545-1563,_Concilium_Tridentinum,_Canones_et_Decreta_\(Testo_divulgativo\),_IT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1545-1563,_Concilium_Tridentinum,_Canones_et_Decreta_(Testo_divulgativo),_IT.pdf)] (01/07/2018)

Dio le loro orazioni per gli uomini; che è cosa buona ed utile invocarli supplichevolmente e ricorrere alle loro orazioni, alla loro potenza e al loro aiuto, per impetrare da Dio i benefici, per mezzo del suo figlio Gesù Cristo, nostro signore, che è l'unico redentore e salvatore nostro; e che quelli, i quali affermano che i santi - che godono in cielo l'eterna felicità - non devono invocarsi o che essi non pregano per gli uomini o che l'invocarli, perché preghino anche per ciascuno di noi, debba dirsi idolatria, o che ciò è in disaccordo con la Parola di Dio e si oppone all'onore del solo mediatore tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo; o che è sciocco rivolgere le nostre suppliche con la voce o con la mente a quelli che regnano nel cielo, pensano empivamente.

Insegnino ancora diligentemente che i santi corpi dei martiri e degli altri che vivono con Cristo - un tempo membra vive di Cristo stesso e tempo dello Spirito santo -, e che da lui saranno risuscitati per la vita eterna e glorificati, devono essere venerati dai fedeli, quei corpi, cioè, per mezzo dei quali vengono concessi da Dio agli uomini molti benefici. Perciò quelli che affermano che alle reliquie dei santi non si debba alcuna venerazione ed alcun onore; che esse ed altri resti sacri inutilmente vengono onorati dai fedeli; o che invano si frequentano i luoghi della loro memoria per ottenere il loro aiuto, sono assolutamente da condannarsi, come già da tempo la Chiesa li ha condannati e li condanna ancora.

Inoltre le immagini di Cristo, della Vergine madre di Dio e degli altri santi devono essere tenute e conservate nelle chiese; ad esse si deve attribuire il dovuto onore e la venerazione: non certo perché si crede che vi sia in esse una qualche divinità o virtù, per cui debbano essere venerate; o perché si debba chiedere ad esse qualche cosa, o riporre fiducia nelle immagini, come un tempo facevano i pagani, che riponevano la loro speranza negli idoli, ma perché l'onore loro attribuito si riferisce ai prototipi, che esse rappresentano. Attraverso le immagini, dunque, che noi bacciamo e dinanzi alle quali ci scopriamo e ci prostriamo, noi adoriamo Cristo e veneriamo i santi, di cui esse mostrano la somiglianza. Cosa già sancita dai decreti dei concili - specie da quelli del secondo Concilio di Nicea - contro gli avversari delle sacre immagini .

Questo, poi, cerchino di insegnare diligentemente i vescovi: che attraverso la storia dei misteri della nostra redenzione, espressa con le pitture e con altre immagini, il popolo viene istruito e confermato nel ricordare gli articoli di fede e nella loro assidua meditazione. Ed inoltre, che da tutte le sacre immagini si trae grande frutto, non solo perché vengono ricordati al popolo i benefici e i doni che gli sono stati fatti da Cristo, ma anche perché nei santi sono posti sotto gli occhi dei fedeli le meraviglie e gli esempi salutari di Dio, così che ne ringrazino Dio, cerchino di regolare la loro vita e i loro costumi secondo l'imitazione dei santi, siano spinti ad adorare ed amare Dio e ad esercitare la pietà. Se qualcuno insegnerà o crederà il contrario di questi decreti, sia anatema.

Se poi, contro queste sante e salutari pratiche, fossero invasi degli abusi, il santo Sinodo desidera ardentemente che essi siano senz'altro tolti di mezzo. Pertanto non sia esposta nessuna immagine che esprima false dottrine e sia per i semplici occasione di pericolosi errori.

Se avverrà che qualche volta debbano rappresentarsi e raffigurarsi le storie e i racconti della Sacra Scrittura - questo infatti giova al popolo, poco istruito - si insegni ad esso che non per questo viene raffigurata la divinità, quasi che essa possa esser vista con questi occhi corporei o possa esprimersi con colori ed immagini.

Nella invocazione dei santi, inoltre, nella venerazione delle reliquie e nell'uso sacro delle immagini sia bandita ogni superstizione, sia eliminata ogni turpe ricerca di denaro e sia evitata ogni licenza, in modo da non dipingere o adornare le immagini con procace bellezza. Così pure, i fedeli non approfittino delle celebrazioni dei santi e della visita alle reliquie per darsi all'abuso del mangiare e del bere, quasi che le feste dei santi debbano celebrarsi col lusso e la libertà morale.

Da ultimo, in queste cose sia usata dai vescovi tanta diligenza e tanta cura, che niente appaia disordinato, niente fuori posto e rumoroso, niente profano, niente meno onesto: alla casa di Dio, infatti, si addice la santità.

E perché queste disposizioni vengano osservate più fedelmente, questo santo Sinodo stabilisce che non è lecito a nessuno porre o far porre un'immagine inconsueta in un luogo o in una Chiesa, per quanto esente, se non è stata prima approvata dal vescovo; né ammettere nuovi miracoli, o accogliere nuove reliquie, se non dopo il giudizio e l'approvazione dello stesso vescovo. Questi, poi, non appena sia venuto a sapere qualche cosa su qualcuno di questi fatti, consultati i teologi ed altre pie persone, faccia quello che crederà conforme alla verità e alla pietà. Se infine si presentasse qualche abuso dubbio o difficile da estirpare o se sorgesse addirittura qualche questione di una certa gravità intorno a questi problemi, il vescovo, prima di decidere aspetti l'opinione del metropolita e dei vescovi della regione nel Concilio provinciale. Comunque, le cose siano fatte in modo tale, da non stabilire nulla di nuovo o di inconsueto nella Chiesa, senza aver prima consultato il santissimo Pontefice Romano. [...].⁵

Leggendo il decreto, è possibile riscontrare alcuni caratteri assai importanti, che verranno, poi, ripresi in altri testi posteriori, sempre relativi al tema delle immagini sacre e di cui si tratterà a breve.

La verosimiglianza e cioè l'attendibilità storica dei fatti, dei luoghi e dei personaggi è **presupposto fondamentale per delle immagini efficaci ed accettabili**. Esse, infatti, rivestono una funzione alta e coadiu-

⁵ Ivi, pp. 137-139

vante alla parola e cioè, confermare e narrare visivamente i testi sacri, in piena attinenza e veridicità.

La Chiesa pone dunque, rigidi controlli per concedere il placet prima dell'esposizione di un'opera o della realizzazione di qual si voglia progetto artistico.

Il cardinale Carlo Borromeo, poi santo, nel 1577 fu autore di un importante testo intitolato *Instructionum fabricae et suppellectilis ecclesiasticae*⁶ in cui si forniscono le direttive da seguire a livello architettonico e rispetto alle suppellettili presenti negli edifici di culto. Nel paragrafo XVII, tra i vari punti affrontati, si riporta anche quello contenente le direttive per quel che riguarda proprio il tema delle immagini. Riprendendo a pieno regime i canoni promulgati dal concilio tridentino, è posta in evidenza la necessità della verità storica, del preciso riferimento ai fatti citati nelle scritture e ad alcuni particolari iconografici.

[...]

DE SACRIS IMAGINIBUS PICTURISVE

Iam vero de sacris imaginibus pie religioseque exprimendis, cum maxime ex decreto Tridentino, constitutionibusque provincialibus Episcopus cavere debet, tum etiam pictoribus et sculptoribus gravis poena multatae proposita est, ut ne iis exprimendis a praescriptis regulis discedant. Sancitum praeterea est de rectoribus ecclesiarum, si in suis ecclesiis imaginem effingi permiserint, insolitam et Tridentini decreti praescriptis rationibus repugnantem.

Quae in imaginibus sacris cavenda, quae rursus servanda sunt.

Primo igitur in ecclesia aliove loco ne imago sacra exprimatur, quae falsum dogma contineat, quaeque periculosi erroris rudibus occasionem praebet, quaeve sacrae scripturae vel traditioni Ecclesiae repugnet: sed quae veritati scripturarum, traditionum, ecclesiasticarumve historiarum, matrisque Ecclesiae consuetudini et usui conveniat. Praeterea sacris imaginibus pingendis sculpendisque, sicut nihil falsum, nihil incertum apocryphumve, nihil superstitiosum, nihil insolitum adhiberi debet, ita quicquid prophanum, turpe vel obscaenum, inhonestum procacitatemve ostentans, omnino caveatur; et quicquid item curiosum, quodque non ad pietatem homines informet, aut quo fidelium mentes oculique offendi

⁶ C. BORROMEIO, *Instructionum fabricae et suppellectilis ecclesiasticae, 1577 in* [http://www.storiadimilano.it/Arte/CBORROMEIO_EDILIZIA/CarloBorromeo.htm#immagini], (01/07/2018).

possint, prorsus vitetur item. In illis autem sicut sancti, cuius imago exprimenda est, similitudo, quoad eius fieri potest, referenda est ita cautio sit, ut ne alterius hominis viventis vel mortui effigies de industria praesentetur. Effigies praeterea iumentorum, canum, piscium aliorumve brutorum animantium in ecclesia aliove sacro loco fieri non debent, nisi historiae sacrae expressio, ex matris Ecclesiae consuetudine, aliter quandoque fieri postulat. [...].⁷

Quello di san Carlo Borromeo non fu l'unico scritto di rilievo in proposito. "Discorso intorno le immagini sacre e profane" del 1582, del cardinale Gabriele Paleotti, arcivescovo di Bologna, rappresenta un altro caposaldo letterario di genere. Interessantissimi i capitoli che vanno dal XXVI in poi, nei quali Paleotti entra nel vivo della discorso, definendo anche il ruolo dell'artista e l'effetto evangelizzatore della sua produzione sacra.

[...]

CAP. XXIII.

Che le immagini cristiane servono grandemente per ammaestrare il popolo al ben vivere. Il fondamento posto di sopra della similitudine degli oratori e dei libri, per provare il diletto che ci apportano le cristiane immagini, serve ancora al capitolo presente per dimostrare la mirabile loro facoltà ad instruire gli uomini nella disciplina cristiana. La quale è tale e tanta, che in varie cose, secondo la loro proporzione, avanza la industria dei libri; imperoché, se vorremo guardare la commodità, la facilità, la brevità, la stabilità et altre circostanze non picciole che rendono un'opera lodevole, troveremo che nelle immagini ne concorrono molte, che sogliono nei libri essere disiderate. È certo gran meraviglia che, per volere intendere qualche libro, vi sono necessarie sì difficili cose, come la cognizione della lingua, il maestro, l'ingegno capace e la commodità d'imparare, tal che la cognizione loro si restringe solo in pochi, che si chiamano dotti et intelligenti; dove che le pitture servono come libro aperto alla capacità d'ogniuno, per essere composte di linguaggio commune a tutte le sorti di persone, uomini, donne, piccioli, grandi, dotti, ignoranti, e però si lasciano intendere, quando il pittore non le voglia stroppiare, da tutte le nazioni e da tutti gli intelletti, senza altro pedagogo o interprete. Si aggiunge che, con brevità grandissima, anzi in un momento, o più tosto in uno sguardo, fanno capaci subito le persone³³⁶; dove nei libri provano gli eruditi quanto tempo et oglio vi si consuma per intenderli. E quel che più importa è che, non acquistandosi le lettere, o scienze de' libri, se non

⁷ C. BORROMEO, *Instructionum fabricae et suppellectilis ecclesiasticae, 1577* in [http://www.memofonte.it/home/files/pdf/scritti_borromeo.pdf], (01/07/2018).

con gran fatica, travaglio e spesa, dalle immagini siamo ammaestrati con grandissima dolcezza e ricreazione. Et oltre ciò spesso dei libri avviene che quello che con gran difficoltà si è imparato, con gran facilità si scorda; dove le immagini quello che insegnano lo scolpiscono nelle tavole della memoria si saldamente, che vi resta impresso per molti anni. E di più, le immagini in poco spazio, senza voltare volumi o fogli, abbracciano ampiissimi e gravissimi concetti, come si può vedere nel mistero della annunziazione della gloriosa Vergine, o della crocifissione del Redentore nostro, o della venuta dello Spirito Santo, o d'altri simili, che, ritratti ciascuno d'essi in qualche tavola, se ben picciola, bastano per molti volumi, insieme scoprendo in un punto la grandezza della potenza, sapienza, giustizia e misericordia di Dio, e la somma di tutte le virtù celesti. Vi s'aggiunge che, sendo tenuti noi di palesare la legge nostra, secondo quel detto volgare di San Paolo: *Corde creditur ad iustitiam, ore confessio fit ad salutem*, e secondo la opportunità persuaderla ancor ad altri et imprimerglila nel cuore; qual maniera possiamo trovare noi più spedita o più chiara e giovevole, di questa delle sacre immagini? che non solo, come stendardi inarborati e bandiere spiegate, la manifestano a tutte le sorti di persone in qualonque luogo, ma ancora, come trombe perpetue, la vanno gridando et inculcando ne' sensi di ciascuno: talmente che, quello che l'uomo per via dell'udito, mediante la fede, nella mente sua ha concepito, ora, con gli occhi mirandolo, viene mirabilmente a confermarlo e stabilirlo nel cuore suo. Onde col profeta può dire: *Quemadmodum audivimus, ita vidimus*. Ma dove lasciamo noi quello che è capo principale per insegnare una cosa? Che è l'autorità del maestro, essendo scritto: *Oportet discentem credere*, onde nacque quel motto antico celebrato in onore di Pitagora presso i suoi auditori, che dicendosi: *Ipse dixit*, non si cercava più alto. Dunque, se presso quegli che hanno da essere ammaestrati sono di tanto peso le parole de' suoi precettori, per essere elle come strumento adoprato dallo artefice, con che imprime la forma che vuole nelle cose; quanto maggiormente doveranno persuadere le sacre immagini, essendo di esse autore et institutore l'altissimo Dio, quale per mezzo di esse vuole scolpire nei cuori nostri la grandezza dei misterii suoi santi? Veggiamo nella legge antica, quando voleva Moisè che alcuna cosa fosse maggiormente riverita et osservata dal popolo, gli ricordava che il grande Iddio ne era stato l'autore e che il tralasciarla era offesa sua, dicendo: *Non contra nos est murmur vestrum, sed contra Dominum*; e l'apostolo S. Paolo per muovere più i Corinti diceva: *Praecipio non ego, sed Dominus*. Parimente per sapere noi che le nostre immagini sono publicate dalla celeste sapienza, canonizzate per tradizione degli apostoli et autenticate dalla santa Chiesa, come di sotto si mostrerà, debbono ragionevolmente tanto più acquistarsi e l'animo e la riverenza di ciascuno. Non vogliamo stenderci più in raccontare altri suoi meravigliosi giovinamenti intorno a poi che possiamo in sostanza concludere che da esse, con grande facilità e brevità, non solo conseguiamo la teorica di tutto quello che è necessario alla salute, ma insieme ancora la pratica di tutte le virtù e la vera istituzione della vita nostra, rappresentataci con lo essemplio di persone sante, che per servire a Dio hanno scacciato da sé i vizii, avuto in orrore

le iniquità e superato tutte le difficoltà del mondo, abbracciando la pietà, la carità, la pudicizia, la giustizia e la vera ubidienza della legge di Dio; e questo con tanto ardore e zelo, che, per non stare pure un momento fuori della grazia sua, sono andati con grandissima prontezza alli rasori, alle croci, alle fiamme ardenti et ad ogni sorte d'acerbissimi supplicii. Sì che, conseguendo noi per mezzo delle cristiane immagini tutti questi e molti altri frutti, non possiamo se non concludere che questo loro mezzo serva ottimamente al fine di che già parlato abbiamo. [...]»⁸

Federico Borromeo, autore del *De Pictura Sacra*, composto nel 1624, ci fornisce, infine, ulteriori chiarimenti e direttive interessanti, come ad esempio, le caratteristiche iconografiche di San Giuseppe e del perché la sua senilità, al di fuori del dato storico, sia accettata nelle sue effigi. Inoltre, egli riflette sul concetto di “bello ideale nell’arte”, su quello di nudità e ancora, sulla falsificazione della storia nell’arte stessa.⁹

Giovanni della Croce, vissuto nel XVI secolo, nell’opera “*Ascesa al Monte Carmelo*”, attua una riflessione sul ricorso della fede alle immagini sacre:

[...] La Chiesa ha prescritto il culto delle immagini principalmente cioè di venerare per mezzo di esse i santi, e muovere la volontà devozione verso di loro. Ora, in quanto servono a tutto questo, le il loro uso necessario. Si devono quindi scegliere quelle più vicino rappresentato e che meglio muovono la volontà alla devozione. È qui che dobbiamo fermare la nostra attenzione, più che sul valore delle immagini o esecuzione e dei loro ornamenti. Ci sono, ripeto, alcune persone che guardano più alla bellezza delle immagini che al loro valore, a ciò che rappresentano. Riversano sulla bellezza e sugli ornamenti esteriori la devozione interiore, che dovrebbero rivolgere spiritualmente al santo che non vedono, dimenticando subito l’immagine che è solo un mezzo. In questo modo vengono appagati e solleticati i sensi e là si concentrano l’amore e la gioia della volontà. Tutto questo ostacola completamente la vera devozione, che esige invece la rinuncia alle affezioni verso tutti gli oggetti particolari. [...]»¹⁰

Questo era ciò che accadeva nella Chiesa Cattolica, che dell’im-

⁸ G. PALEOTTI, *Discorso intorno le immagini sacre e profane*”, 1582 in [http://www.memofonte.it/home/files/pdf/scritti_paleotti.pdf], (30/06/2018).

⁹ F. BORROMEO, *De pictura sacra*, 1624 in [http://www.storiadimilano.it/Arte/FBORROMEO_PITTURA/FedericoBorromeo.htm], (30/06/2018).

¹⁰ G. DELLA CROCE, *Ascesa al monte Carmelo*, Parte III, Cap. XXXV, par. 3, p. 163 in [<https://docs.google.com/file/d/0B6DkYaR1Dc2QSGpMRmdNa25hM0U/edit>], (30/06/2018).

immagine, della *Biblia Pauperum*, aveva fatto suo baluardo da secoli con notevoli testimonianze pittoriche, scultoree e architettoniche.

Ma come si rapportava la nascente idea protestante relativamente all'immagine?

Lo stesso Martin Lutero non ne disprezzava l'uso, anzi, ne riconosceva l'utilità didascalica, ma non pervasiva e onnipresente. Nelle sue riflessioni scritte, pone in evidenza come dal cuore nasca la stessa immagine del Crocefisso, come in un'esigenza inconscia, quindi, non rappresenta atto peccaminoso raffigurare questo tipo di immagine, ma è necessario che essa non sia una sorta di *condicio sine qua non*. Il fedele deve, comunque, saper pregare e rafforzare la propria fede a prescindere dall'immagine stessa:



Doppio ritratto di Martin Lutero e Filippo Melantone (particolare), Lucas Cranach, 1543, Galleria degli Uffizi, Firenze

[...] Perché io voglia o no, quando sento parlare di Cristo, l'immagine di un uomo appeso alla croce si forma nel mio cuore, come appare naturalmente il riflesso del mio volto nell'acqua quando vi guardo dentro. Quindi, se non è peccato, ma cosa buona avere l'immagine di Cristo nel cuore, perché dovrebbe essere peccato averla d'avanti agli occhi? Questo è soprattutto vero in quanto il cuore è più importante degli occhi. [...].¹¹

Ad avere posizioni assai più radicali e, palesemente iconoclaste, in merito, erano ad esempio, il teologo Filippo Melantone (*Loci communes theologici*, Basilea, 1562), Ulrich Zwingli¹² e lo stesso Calvino.

[...] La posizione ideologica dei capi protestanti rispetto al culto delle immagini religiose fu molto diversa e non sempre costante in ognuno di loro, fra l'altro perché il tema non era uno degli argomenti fondamentali della teologia dei riformatori. Per Lutero il problema delle immagini era un problema minore. Si oppose al radicalismo di altri capi della Riforma e a ogni forma di fanatismo vandalico. Egli stesso seppe utilizzare le immagini per rendere più efficace la lettura della Bibbia. Calvino, invece, fu molto più radicale, interpretando rigidamente la proibizione delle immagini della legge antica e fu esplicito e rigoroso nella sua applicazione nella legge evangelica. Il risultato fu un moto iconoclasta che si scatenò in quasi tutte le regioni europee dove trionfò il protestantesimo e conseguentemente una grave decadenza dell'arte in quelle stesse regioni. [...].¹³

Questo clima è sostanzialmente documentato non solo da fonti scritte, ma anche da dipinti che testimoniano, come vere e proprie istantanee dell'epoca, la situazione appena descritta.

L'artista che maggiormente si interessò di immortalare sulla tela gli interni delle chiese protestanti, fu l'olandese Pieter Jansz Saenredam (1597-1665)¹⁴. Questi, mosso da un profondo interesse per l'architettura, ne riporta fedelmente le peculiarità fattuali e soprattutto la totale assenza di raffigurazioni sacre di ogni genere.

¹¹ M. LUTERO, *Per un corretto uso delle immagini*, WA XXVIII, pp. 82s in J. PLAZAOLA, *Arte cristiana nel tempo – Storia e significato, Vol. II Dal Rinascimento all'età contemporanea*, Ed. San Paolo, 2001, p. 209

¹² J. PLAZAOLA, *Arte cristiana nel tempo – Storia e significato, Vol. II Dal Rinascimento all'età contemporanea*, Ed. San Paolo, p.210

¹³ J. PLAZAOLA, *La Chiesa e l'arte*, Jaka Book, Milano, 1997, p.96

¹⁴ [<https://www.rijksmuseum.nl/en/rijksstudio/artists/pieter-jansz-saenredam>], (30/06/2018)



Pieter Jansz Saenredam, Interno della chiesa di San Bavone ad Haarlem, 1638, Museo del Louvre, Parigi

Ad incarnare l'arte riformista in pittura, è, invece, Lucas Cranach, che

[...] diventa creatore dell'immaginario della Riforma. Disegna le xilografie per il primo libretto di polemica riformista, il *Passional Christi und Antichristi*, nel quale illustrazioni rappresentanti la purezza della vita di Cristo sono contrapposte a immagini che illustrano gli insegnamenti e le azioni del Papa nel tentativo di screditare il papato. Cranach è anche ideatore di similitudini visive per la nuova teologia luterana. Il riformatore insegna che il genere umano può accedere alla giustificazione di fronte a Dio solo attraverso la fede e non attraverso le opere buone. In Cristo e l'adultera Cranach trova un esemplare soluzione artistica per la nuova dottrina. Attraverso un primo piano di mezze figure raggruppate densamente, e scegliendo uno sfondo scuro che riduce ulteriormente l'impatto visivo del quadro, Cranach trasmette il messaggio religioso in modo diretto, immediato.[...].¹⁵

¹⁵ J. JACOBY, *Le immagini della fede*, in [<http://www.mondomostre.it/public/mostre/92/04-d-immagini-della-fede.pdf>], (02/07/2018)



Lucas Cranach, Madonna col Bambino,
1537, Museo Nazionale d'arte di Bucarest

Ritornando in Italia, assistiamo, dunque, allo sviluppo di un'arte che in linea con i documenti promulgati nel corso del Concilio di Trento, potesse ben rappresentare la Chiesa contemporanea, i suoi valori e guidare in modo adeguato il fedele verso una più pura, matura e autentica connessione con la storia del Cristianesimo Cattolico. Si sviluppano nuove iconografie ad hoc, ove il pathos a tratti teatrale, è uno dei fili conduttori del programma iconografico e iconologico dell'artista (che segue pedissequamente le fonti scritte e le indicazioni dei teologi che sovente lo affiancano nel proprio lavoro) e spesso anche della volontà del committente. Le stesse iconografie del Crocifisso, della Vergine Immacolata, dei santi, le scene tratte dalle Sacre Scritture, diventano nell'arte controriformista, effigi di grande forza e riferimento realistico. Emblematico di questo fatto, si ricorda l'episodio che vide protagonista il Veronese, che fu convocato, nel 1573, presso un tribunale ecclesiastico per fornire delle spiegazioni rispetto

a dei particolare della sua “Ultima Cena”. Il tribunale lo accusava, infatti, di aver inserito una serie di dettagli estranei ai fatti. Le spiegazioni dell’artista non servirono a far cambiare idea ai giudici, che lo obbligarono a rivedere il dipinto a sue complete spese¹⁶.

2. Il cima artistico di quegli anni e le ripercussioni sulle arti visive

Durante il XVII secolo, l’arte trovò, nell’impostazione pittorica del Caravaggio e degli artisti che ne appresero e seguirono la lezione, un riferimento importante. Nonostante questi, scomparso in giovane età, nel 1610, avesse vissuto un’esistenza controversa nella sfera privata e nell’arte stessa, spesso scandalizzando, sia perché tacciato di un carattere particolarmente irascibile e violento, che per il realismo di quei suoi modelli considerati irriverenti, reclutati tra popolani e prostitute della Roma antica, fornì importanti esempi per rendere la pittura intensa e incidente agli occhi di chi osservava.

Nell’Italia Meridionale la sua influenza fu assai forte. Tantissimi i pittori che studiarono il suo modo di dipingere, i suoi chiaroscuri, la voluta e ben calcolata assenza di sfondi che concentravano l’attenzione sulla scena principale, ossia i protagonisti e l’azione da essi compiuta in primissimo piano. Il colore rosso ed il bianco, spesso usati dal pittore in alcuni dettagli, erano come dei punti chiave che guidavano nella lettura del dipinto il fruitore e ne ponevano l’accento là dove necessario. I dati iconografici che ci fornisce il Caravaggio, possono essere considerati spesso delle chiavi di lettura inconse per l’osservatore, quasi a riprendere il concetto di automatisme psychologicque di cui scrive André Breton nel manifesto surrealista, nel lontano 1924.

Se Caravaggio rappresentò un terreno molto fertile sotto questo aspetto, anche altri orientamenti artistici lo furono, in maniera differente, ma nel pieno rispetto delle nuove regole. Un esempio è il classicismo bolognese, che si rifaceva ad un’arte meno drammatica, più temperata e fatta di colori luminosi e di cui i più grandi esponenti furono artisti quali Guido Reni, Guercino e i cugini Ludovico, Agostino e Annibale Carracci.

¹⁶ J. VAN LAARHOVEN, *Storia dell’arte cristiana*, Bruno Mondadori, Milano, 1999, p. 232



Caravaggio, Cena in Emmaus, 1601-02,
National Gallery, Londra



Guido Reni,
Strage degli
innocenti, 1611,
Pinacoteca Naz.
di Bologna

3. Arte e Controriforma in Calabria e nell’Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano: documenti e testimonianze

Ma qual’era la situazione calabrese? Al tempo la Calabria era parte del Regno di Napoli e, dunque, sotto diretta influenza della presenza iberica. In questo contesto storico, la diffusione delle immagini sacre ebbe un ruolo assai importante, anche perché, all’epoca, la Calabria appariva un territorio assai variegato a livello culturale e legato ancora ad una religiosità di un particolare stampo devozionale:

[...] Le immagini appaiono, dunque, uno strumento essenziale per il controllo del territorio, come quello calabrese, dove, a metà del Cinquecento, è ancora largamente presente [...] una religiosità di tipo magico e animistico e dove non mancano fenomeni eterodossi, come quello che provocò una reazione repressiva di particolare efferatezza, quale il massacro dei valdesi di Guardia Piemontese. Una tale impennata del consumo di immagini presuppone l’irrompere di una particolare categoria di committenti, gli ordini religiosi vecchi e nuovi [...].¹⁷

Alcune fonti documentarie calabresi, ci forniscono indicazioni in merito alla situazione del territorio, rispetto alle direttive da seguire sulla immagini sacre. Nel sinodo del 1579, l’arcivescovo di Cosenza, Fantino Petrignano, affrontò l’argomento di cui si riportano le seguenti indicazioni:

[...]

De sacris imaginibus

Quod autem ad sacrum imagine cultum, & venerationem attinet, eam reverentia & honore illis episcopi impendi curent, quam sacrosancta Tridentina synodus statuit; idq; saepius populum edoceri studeat: Atq; ut debitus cultus, honorq; dictis sacris imaginibus exhibeatur prohibuit, ne signu tuam salutiferae Crucis, quam beatissime Virginis, & omniu Sanctoru, aut in immundis, & cotemptilibus locis, sive in pavimentis post hac collocetur, & collocatum (si quid forte inhoneste depictum reperiretur) delcatur. Inobedientes vero poenas ab episcopis statuendas luan. [...].¹⁸

¹⁷ F. ABBATE, *Aspetti della pittura delle Controriforma in Calabria*, p. 405 in (a cura di) A. Anselmi, *La Calabria del Vicereame Spagnolo – Storia, arte, architettura e urbanistica*, Gangemi Editore, Roma, 2009.

¹⁸ *Constitutiones et decreta condita in provinciali synodo consentina sub Reverendi Domino D. Fantino Petrignano Dei & Apostolica sedis gratia Archiepiscopo Consentia*, Anno Domini M D LXXIX, pp.16-17

L'importanza delle immagini, a fini didascalici ed edificanti, è un principio che gli arcivescovi cosentini di quegli anni hanno portato avanti nel tempo, come dimostrano i documenti relativi a i sinodi. In particolare, sotto Domenico Petrucci, Mario Orsini e Giova Battista De Paola, dunque tra la fine del XVI secolo e la prima metà del XVII¹⁹.

Del Sinodo Orsini, del 1616, è il seguente documento:

[...] Neque in sacris, neque in profanis locis publice, vel privatis venerandae Christi D.ni Nostri Passionis, et gloriosum Martyrium certaminum Representationes absque speciali n.ra, aut Vicarii n.ri gn.lis licentia fieri volumus, ut quod Pietati, vel Religioni congruere, iudicare, et statueri possimus.[...].²⁰

La funzione dell'immagine della Controriforma, anche in Calabria, ha il compito di educare, evangelizzare. Nulla di nuovo sotto il sole, visto che la Chiesa aveva da sempre utilizzato le immagini con questo fine. In primis con le icone bizantine, veri e propri trattati teologici in immagini. La reale novità è nel dato oggettuale, in quello che può e non può esser rappresentato, come la nudità o gli orpelli senza una specifica funzione, nonché fatti non storicamente certi, o episodi grotteschi e di sentore licenzioso, scene che si prestavano ad equivoche ed erronee interpretazioni.

Esempi di rilievo si trovano in moltissime chiese e musei del territorio calabrese e cosentino.

Per focalizzare appieno lo spirito dell'arte controriformista, è necessario fare alcuni brevi esempi fondamentali. I crocefissi di fra Umile da Pietralia, ne sono un punto importante. Religioso di origini siciliane, è noto per i suoi splendidi crocefissi di un realismo caratterizzante. I Cristi di fra Umile ci pongono davvero di fronte alla sofferenza di Gesù che, più di duemila anni fa, patì su quel legno, al Golgota. Il dato realistico è impressionante per la cura del particolare: dai copiosi rivoli di sangue presenti, alla corona di spine, ai dettagli anatomici del corpo emaciato e sofferente, al viso scarno e doloroso. Diversi sono i Crocefissi che fra Umile lasciò in Calabria, ma di

¹⁹ R. D'ALESSANDRO, *Chiesa e società in Calabria – Sinodi di Bisignano (1630-1727)*, Istituto per gli Studi Storici, Cosenza, p.100

²⁰ Ivi, p.127

particolare interesse è quello autografo (1637)²¹, custodito presso il convento della Riforma di Bisignano. Il Christum patiens che viene raffigurato in questi anni, racconta dunque al fedele tutto l'autentico dolore del Figlio di Dio sopportò in croce.



Fra Umile da Pietralia, Crocefisso,
1637, Convento della Riforma,
Bisignano

Il tema cristologico è affrontato in diversi dipinti di pregio e interesse. L'Ecce Homo (databile 1635-40)²² dello Spagnoletto, parte della collezione Carime ed esposto in comodato d'uso presso la Galleria Nazionale di Cosenza, è un altro esempio interessante a cui si ricollega stilisticamente anche il Cristo alla colonna (databile agli anni '70

²¹ <http://www.santumiledabisignano.it/ilcrocefisso.htm>, (01/07/2018)

²² <http://www.articalabria.it/index.php?it/131/collezione-carime>, (01/07/2018)

del XVII sec.)²³ di un giovane Luca Giordano, allievo dello stesso Ribera (vero nome dello Spagnoletto), parte della medesima collezione.



Luca Giordano, Cristo alla colonna, XVII, Collezione Carime, Galleria Nazionale di Cosenza

Il dato realistico è molto intenso, come il riferimento al caravagismo, caratteristica del Giordano degli esordi (visibile anche nel San Sebastiano curato da Sant'Irene di epoca giovanile, custodito nel medesimo museo). Presso questo stesso sito, sono presenti numerose manifestazioni artistiche che illustrano ampiamente l'arte della Controriforma nell'Italia Meridionale ed in Calabria. Diversi dipinti del Cavalier Calabrese, come veniva appellato il pittore Mattia Preti (nato nell'anno in cui morì Caravaggio di cui apprese la lezione e iniziato alla pittura dal fratello maggiore Gregorio) arricchiscono la collezione. Dipinti in cui il pathos e la partecipazione emotiva alla scena, è la chiave di lettura principale dell'opera. Così nel San Sebastiano (1655-60)²⁴, dove l'artista raffigura il martirio e traccia un'agiografia del

²³ Idem, (01/07/2018)

²⁴ <http://www.articalabria.it/index.php?it/104/le-opere>, (01/07/2018)

santo attraverso i dettagli iconografici presenti. Oppure la Veronica (databile agli inizi della seconda metà del XVII sec.)²⁵ dallo sguardo orante e dolente, di cui sono poste in evidenza le lacrime che scorrono lente, sul volto. Il Crocefisso tra i Santi Bruno e Francesco d'Assisi (databile tra il 1653 e il 1660)²⁶, testimonia ciò che fin'ora si è detto attraverso la monumentalità del corpo del Cristo e della sofferenza della croce che ne deriva, permeata insieme di disarmante umanità e intrinseca santità, e dell'enfasi, quasi estatica, dei due santi giubilanti.



Mattia Preti, Crocefisso tra i santi Bruno e Francesco d'Assisi, 1663-1660 databile, Galleria Nazionale di Cosenza

Altra testimonianza iconografica della Controriforma è l'immagine della Vergine Immacolata che alla classica simbologia del serpente, sostituisce, in moltissime opere, il drago a sette teste di cui si parla nell'Apocalisse. Così riporta infatti l'Antico Testamento:

[...] «Nel cielo apparve poi un segno grandioso: una donna vestita

²⁵ <http://www.articalabria.it/index.php?it/131/collezione-carime>, (01/07/2018)

²⁶ <http://www.articalabria.it/index.php?it/104/le-opere>, (01/07/2018)

di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle [...]. Allora apparve un altro segno nel cielo: un enorme drago rosso, con sette teste e dieci corna e sulle teste sette diademi; la sua coda trascinava giù un terzo delle stelle del cielo e le precipitava sulla terra» [...].(Apocalisse 12, 1-4).

Esempio di questa variazione, è l'opera di Luca Giordano conservata presso il Museo Diocesano di Cosenza (precedentemente in cattedrale), in cui si mostra agli occhi del fruitore, una certa maturità artistica dell'artista, evidente nel richiamo al venetismo del XVI secolo, che supera l'aderenza quasi totale al caravaggismo di età giovanile e in cui il naturalismo barocco non scompare, ma diviene più raffinato e sinuoso e si rivela in una veste rinnovata nella figure furenti (in questo caso del rettile alato), nel pathos impetuoso proprio dello spirito controriformista che contraddistingue il linguaggio figurativo di questo momento storico e vuole una narrativa drammatica e concitata. L'opera risulta, inoltre, documentata in un atto di pagamento del 1665²⁷.



Luca Giordano,
Immacolata
Concezione,
Seconda metà del
XVII sec., Museo
Diocesano di
Cosenza

²⁷ <http://www.museodiocesanocosenza.it/percorso/artisti/>, (01/07/2018)

Sempre nel Museo Diocesano cosentino è conservato un San Genaro dell'artista napoletano Andrea Vaccaro, proveniente dalla vicina Luzzi. L'opera seicentesca mostra molto bene i caratteri drammatici tridentini, amplificati dalle caratteristiche espressive del volto del santo e dal fondo scuro da cui risalta l'immagine bardata di preziosi tessuti damascati. In evidenza, il simbolo iconografico dell'ampolla, retta dal santo nella destra²⁸.

Conclusione

È possibile dunque, attraverso questi brevi riferimenti, tracciare una presenza importante di manifestazioni artistiche controriformiste anche nella diocesi cosentina, e dell'interesse che gli stessi arcivescovi di quegli anni hanno mostrato verso l'assoluto rispetto delle norme di riferimento promulgate, argomento dei sinodi. Una storia su cui è importante porre l'accento, per comprendere il ruolo della Chiesa locale all'interno degli eventi, artistici e religiosi, nell'ambito della Controriforma nell'Italia Meridionale e nella sua relazione con le altre aree geografiche.

²⁸ Idem, (01/07/2018)

MARIA NEL PENSIERO DI LUTERO A 500 ANNI DALLA RIFORMA

di Raffella Roberti¹

Abstract

This article deals with Mary's figure in Luther's thought and in his works and it analyzes the themes concerning the Virgin, who became cause of the scission between protestant Church and catholic Church, instead of being the meeting point. The protestant theology? Is she really a reason of discord or can she be a meeting point for the different churches? These questions arouse interest 500 years after the protestant Reformation. This work has not the pretension to exhaust the discourse about this theme, but it attempts to take stock of the situation in order to better understand as the reformer deals with the Virgin. Protestant theology obscured Mary's figure, even if Luther considered her as a perfect model of christian life, focusing his attention about three features: faith, humility and purity. In general, on the protestant front there was silence about Mary, while the Catholics increase the traditional devotions. Therefore, Mary became "the cinderella" of the ecumenism for a long time. After the Second Vatican Council, the Commentary on the Magnificat will stimulate Catholics and Protestants to rethink their approach to Mary, by shifting the focus Jesus, in view of an ecumenic convergence that should lead to a true communion in its reconciled diversity.

Keywords

The Honored – veneration – concupiscence – invocation - model

¹ É direttrice dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose San Francesco di Sales. Docente di Ecclesiologia ed Escatologia presso l'ISSR "San Francesco di Sales" e l'Istituto Teologico Cosentino "Redemptoris Custos".

1. 500 anni dalla riforma una data che ci interpella

Sono passati ormai 500 anni, dalla separazione di Lutero con la chiesa cattolica, una profonda ferita che nonostante i secoli e i vari incontri ecumenici ancora rimane aperta e sanguinante. A 500 anni dalla Riforma, siamo qui, per studiare e approfondire il pensiero mariologico del Riformatore

“Chi è Maria per i nostri fratelli separati”, una domanda questa, che ci permette di leggere la sua figura sotto una nuova luce che ci presenta Maria meno eterea, più umana così come emerge pagine bibliche. Una donna che ha calpestato i passi della storia vivendola in pienezza, una figura non appesantita da titoli che le sono stati attribuiti dalla devozione popolare che non mettono in risalto la sua grandezza umana e spirituale.

Nella riflessione teologica di Lutero come più tardi in quella di Zwingli e Calvino, si nota come la figura di Maria è arrivata progressivamente all'occultamento, come reazione alla chiesa cattolica, arrivata ad assumere invece nei suoi riguardi, un atteggiamento deviazionistico eccessivo.

Maria non è una dea, ma una donna concreta immersa nel sociale e nella storia del suo popolo, che ha vissuto la storia di Israele fino in fondo, che ha saputo cantare il suo Magnificat, primo canto rivoluzionario della storia, contro tutti i potenti della terra.

La posizione di Lutero, di netto contrasto con la visione cattolica, nasce dal suo forte timore che, la sua figura potesse oscurare la persona e l'opera di Cristo unico mediatore tra Dio e gli uomini. Pericolo, che avrebbe causato uno slittamento di posizione. Al posto del *nunquam satis*, risuona l'affermazione protestante di *satis est*.

L'oscuramento di Maria comporta di conseguenza il rifiuto dei dogmi: dell'Immacolata Concezione e Assunzione, ritenuti privi di veri e propri fondamenti biblici. No, dunque, al titolo di mediatrice, no, a quello, di avvocata, no, all'eccessiva sottolineatura della sua maternità spirituale. L'onore della Vergine va ricercato per Lutero non tanto nella linea soteriologica ma piuttosto su quella su quella dell'imitazione.

2. Maria nel pensiero di Lutero

Per meglio comprendere Lutero è necessario collocarlo

all'interno del contesto storico culturale del suo tempo che, ha influito nella sua formazione umana e culturale e religiosa. Dal punto di vista sociale vi era un imperante *umanesimo* e *filologismo* visti come segni evidenti della fine dell'autoritarismo². Novità imperante si diffondeva anche in campo filosofico con il trionfo del *nominalismo* (negazione del valore degli universali) come estremizzazione della ragione³ che determinava all'interno del protestantesimo non solo, una causa *scatenante* quanto piuttosto una causa *reagente*.

L'Europa viveva un periodo di forte crisi, legata al modernismo imperante. Questo cambiamento di stile di vita, non aveva lasciato illesa la chiesa cattolica, che cominciava a diffondersi anche nel popolo, questo portava a gravi conseguenze tra le quali l'abbandono di valori e uno stile di vita lassista. E' in questa realtà che va collocata la Riforma di Lutero

Importante è anche il suo profilo importante anche il psicologico, una figura poliedrica, richiusa su di se, in un profondo conflitto interiore dove alternava momenti di luce e di serenità a momenti di buio e di sconforto, combattuto dall'idea di un Dio Misericordioso e punitivo.

Il suo ingresso nel convento degli agostiniani, non attenuò questo conflitto, anzi contribuì a rafforzare i suoi sensi di colpa: «Mi sono fatto monaco perché non mi potessero prendere. Se non lo avessi fatto, sarei stato arrestato. Ma così fu impossibile, visto che l'ordine agostiniano mi proteggeva»⁴. La sua profonda insoddisfazione e i suoi timori, presero il posto ben presto sulla sua devozione, un malessere tale da provocare in lui profondi sensi di colpa⁵.

Tra il 1510-11 Il suo viaggio a Roma, atteso e vissuto con profonda trepidazione, che si rivelerà un vero e proprio fallimento.

² Per *umanesimo* s'intende un vasto movimento culturale e spirituale sorto nei primi decenni del 1400 in Italia, incentrato sullo studio e sulla valorizzazione dell'uomo. Per *filologismo* s'intende lo studio critico dei testi comprendente la ricerca delle fonti e la loro analisi.

³ Per cui i fatti e le idee erano messi sullo stesso piano.

⁴ Il 2 luglio 1505 mentre stava recandosi a Mansfeld a far visita a la famiglia fu sorpreso da un forte temporale. Il suo compagno di viaggio venne colpito da un fulmine, di fronte alla paura della morte emise un voto avendo invocato l'aiuto di Sant'Anna di farsi monaco

⁵ Questa assenza di vocazione lo rese nevrotico e infelice. Si narra che durante la sua prima Messa, al momento dell'offertorio, stava per fuggire e fu trattenuto dal suo superiore.

La sua rigidità morale si scontra con la vita dissoluta e lassista, che si viveva nella Capitale e in particolare e nella Curia Romana.

Tornato in Germania, completò gli studi di teologia e di Filosofia. Apprendosi la strada agli studi in Sacra Scrittura. Sono questi, gli anni del suo amore sviscerato nei confronti della figura di Paolo di Tarso, approfondendo l'epistolario paolino, rimase affascinato dal carattere forte e appassionato dell'apostolo delle genti, una figura che riuscì a ridestare in lui un forte interesse. Grande importanza in questo periodo è stata la lettura della lettera ai Romani⁶:

«Da questo evento prese avvio il processo che, a breve scadenza di tempo, portò Lutero anni successivi, fino alla morte nel 1546, furono segnati da un'intensa produzione teologica e da un fattivo impegno per il consolidamento delle nuove istituzioni protestante»⁷

Particolare interesse riservò anche nei riguardi della Santa Madre di Dio, da lui chiamata "l'onorata" e la non "eclissata".

3. L'onore della madre non deve far trascurare il Figlio

Maria è presentata negli scritti di Lutero come una donna piena di fervore, capace di lodare Dio che in lei, semplice creatura, compie meraviglie.

Il suo approccio mariano non si avventura mai però all'interno di una vera trattazione teologica nel senso più tecnico, del termine. Gli accenni su di lei rivelano però il animo innamorato..

L'onorata, la non-eclissata dal quadro liturgico, la ri-dimensionata, può essere anche invocata? A proposito di questo, alcuni autori distinguono due periodi nella vita di Lutero: quello pre-riformatore (1516 – 1522) e Lutero riformatore (1523-1546), dove si delinea il passaggio da lieve ammissione di una qualche invocazione a Maria al suo totale rifiuto. Per Lutero comunque, i santi e Maria, pregano per noi, ma nulla di più Nel commento al *Magnificat* scrive:

⁶ In questo periodo, sicuramente va collocata la sua esperienza della torre, un' esperienza forte che lo aiutò a maturare e a rispondere ad alcune domande che laceravano il suo intimo. La crisi lo portò a un pieno, contrasto con la Chiesa di Roma, che lo portò a rifiutare il modo di vivere e di agire della curia di Roma. Nel 1517 ad affiggere le sue 95 tesi contro la dottrina delle indulgenze, come risposta al proclama di Papa Leone X .

⁷ V.VINAY, *Lutero scritti religiosi* Utet ,Torino 1967, 23.

«È necessario anche un po' di moderazione, affinché non si esalti troppo il suo nome, sì da chiamarla regina del cielo, sebbene lo sia, ma certo non è un idolo che possa concedere grazie o aiutare, come pensano certi che invocano lei più che Dio e la tengono per loro rifugio. Essa non dà nulla, ma soltanto Dio»⁸. È quindi per Lutero una deformazione e un abuso, una falsa attribuzione di potere e di forza, ogni invocazione che pretende e s'attende da Maria e dai santi quello che solo Dio può elargire e solo Cristo avvocato unico può mediare».

La “mediazione” di Maria è una semplice intercessione, perché solo attraverso Cristo unico mediatore la nostra preghiera sale al Padre e solo attraverso di Lui la grazia discende e arriva all'uomo.. Lutero, senza ombra di dubbio, abolisce il termine “mediatrice” in obbedienza all'unico mediatore Gesù Cristo e quello di “avvocata” che potrebbe far pensare a che lei possa ottenerci qualcosa con la sua azione; prerogative queste che la Sacra Scrittura applica esclusivamente a Cristo (cfr *1Tm 2,5*); è lui l'avvocato presso il Padre (*IGv 2,1*):

«Negli scritti di Lutero riferimenti alla dottrina e alla devozione mariana sono abbondanti, sparsi per lo più nei suoi sermoni e commentari biblici. Egli non ha mai cessato di ammirare e lodare Maria, di affermare i dogmi tradizionali della maternità divina e della perpetua verginità; ha sempre accettato la verità della maternità spirituale della vergine. Tuttavia negli anni che seguirono il suo distacco da Roma, ribadendo in toni sempre più sostenuti il suo attaccamento esclusivo ai dati della Scrittura, fu portato a limitare il ruolo di Maria nell'economia della salvezza; inoltre associando il problema del culto mariano a quello più ampio dei santi, ha assunto in proposito un atteggiamento di sostanziale rifiuto»⁹.

Karl Barth, ponendosi in atteggiamento critico di fronte alla chiesa Cattolica, bolla la mariologia come «il tumore del cattolicesimo». Maria, per il teologo, non è altro che una giovane ragazza ebrea, mortale e non divina, simbolo di grazia, di tutte le virtù e dei valori cristiani. Maria è questo e non altro.

È sotto questa spinta che il Concilio Vaticano II, rielabora una mariologia partendo dalla Sacra Scrittura rileggendo in essa, la sua cooperazione al mistero salvifico. Al n.60 del Capitolo VIII.

⁸ www.universitapopolaremariana.org/it/italiano-pdf/maria/1081-ma...1a/file.html

⁹ M. LUTERO, *In testi mariani de secondo millennio* Autori moderni dell'occidente (secc.XVI-XVII), (a cura di) Stefano de Fiore e Luigi Gambero, Città Nuova 2003,183.

«Uno solo è il nostro mediatore, secondo le parole dell’Apostolo: «Poiché non vi è che un solo Dio, uno solo è anche il mediatore tra Dio e gli uomini, l’uomo Cristo Gesù, che per tutti ha dato se stesso in riscatto» (1 Tm 2,5-6). La funzione materna di Maria verso gli uomini in nessun modo oscura o diminuisce questa unica mediazione di Cristo, ma ne mostra l’efficacia. Ogni salutare influsso della beata Vergine verso gli uomini non nasce da una necessità oggettiva, ma da una disposizione puramente gratuita di Dio, e sgorga dalla sovrabbondanza dei meriti di Cristo; pertanto si fonda sulla mediazione di questi, da essa assolutamente dipende e attinge tutta la sua efficacia, e non impedisce minimamente l’unione immediata dei credenti con Cristo, anzi la facilita».

Alla luce di quanto proposto dal Concilio l’allora Cardinale Ratzinger scriveva:

«si nella sovrapposizione fra persona e comunità, come la troviamo in questo testo, già è anticipato l’intreccio di Maria e Chiesa, che poi è stato lentamente sviluppato nella teologia dei Padri e finalmente ripreso dal Concilio. Che più tardi entrambe si siano separate, che Maria sia stata vista come un individuo ricolmato di privilegi e perciò da noi infinitamente lontano, la Chiesa a sua volta in modo impersonale e puramente istituzionale, ha danneggiato in eguale misura sia la mariologia che l’ecclesiologia. Operano qui le divisioni, che il pensiero occidentale ha particolarmente attuato e che per altro hanno i loro buoni motivi. Ma se vogliamo comprendere rettamente la Chiesa e Maria, dobbiamo saper ritornare a prima di queste divisioni, per comprendere la natura sopraindividuale della persona e sopra istituzionale della comunità proprio là, ove persona e comunità vengono ricondotte alle loro origini a partire dalla forza del Signore, del nuovo Adamo. La visione mariana della Chiesa e la visione ecclesiale, storico salvifica di Maria ci riconducono ultimamente a Cristo e al Dio trinitario, perché qui si manifesta ciò che significa santità, cosa è la dimora di Dio nell’uomo e nel mondo, cosa dobbiamo intendere con tensione “escatologica” della Chiesa. Così solo il capitolo di Maria porta a compimento l’ecclesiologia conciliare e ci riporta al suo punto di partenza cristologico e trinitario»¹⁰. All’uomo e di questo dirsi dell’uomo a Dio. Il Magnificat è l’indice cantato e consapevole del corretto stare di Dio al cospetto di Maria e in lei in ogni creatura, ed esplicitazione gioiosa del corretto stare di Maria e in lei di ogni creatura, al cospetto di Dio»¹¹

¹⁰ Intervento del cardinale josph ratzinger sull’ecclesiologia della costituzione “lumen gentium” al convegno internazionale sull’attuazione del concilio ecumenico vaticano II promosso dal comitato del grande giubileo dell’anno 2000. www.vatican.va/.../rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_it.html

¹¹ www.rocciadibelpasso.it/mariologia8.htm

Per Lutero *Maria è la chiave di lettura* di una relazione che sorge quando la creatura: si riconosce in tutta umiltà davanti a Dio e riconosce allo stesso tempo che tutto è grazia; comprende che Dio si rivela agli ultimi e ai “poveri”; sa che nessun vanto esiste da parte dell’uomo e nessuna pretesa di collaborazione può essere da lui avanzata; vede che non si è nati dal sé, ma dall’evento dell’auto-manifestarsi di Dio il cui sguardo, mentre apre alla sua stupita e dossologica conoscenza di misericordia che fa grazia, dischiude contemporaneamente alla lettura umile di se stessi.

Alla luce, dunque della *theologia crucis* e del *Solus*, *Maria diventa exemplar e typus* di un rapporto con Dio sottratto a ogni possibile concorrenza o dualismo antagonistico: da un lato sta Dio, *il tutto*, dall’altro sta Maria, *il nulla* cui è semplicemente chiesto di lasciare a Dio lo spazio di operare.

«La risposta di Maria e di ogni credente è solo la volontà umana che si arrende alla volontà di un Dio amato incondizionatamente, radicalmente libera di ogni logica di merito, solo gloriosa di essere povera al suo servizio, solo gioiosa di essere il luogo umile e dimesso del quale Dio ha bisogno per esercitare la sua attività creatrice»¹².

Maria all’interno dello scenario della fede deve occupare il posto che gli attribuiscono i Vangeli quello di essere in mezzo alla comunità dei credenti:¹³

«Maria appare come la testimone dell’eccelsa grazia di Dio verso ogni creatura: testimone, esempio di fede, colei che indica la via del discepolato, che sta dalla parte della Chiesa riunita per l’adorazione dell’unico Dio. Maria dunque credente come noi, una di noi, con noi nella comunione dei santi. Non Maria che riceve la nostra preghiera, che intercede per noi, perché lei stessa si trova nella nostra posizione di creatura, bisognosa di quella salvezza che, anche per lei, Madre del Salvatore, è unicamente nel Figlio. Dunque anche nella liturgia riformata c’è posto per Maria, riconosciuta con il Concilio di Efeso Theotokos, titolo che non ha fatto mai problema alla teologia protestante perché situato nel suo giusto ambiente che è quello cristologico¹⁴».

¹² www.rocciadibelpasso.it/mariologia8.htm Cfr www.culturamariana.com/pubblicazioni/fine19/Pdf/Fine19_Bruni_275.

¹³ G. BRUNI, *Maria nel pensiero di Lutero*, dispense per le lezioni di Ecumenismo, 15

¹⁴ P. ANGELA, *Martin Lutero: il lato oscuro di un rivoluzionario*, Cantagalli, 2016 Cf B.ROLAND H *Martin Lutero*, Einaudi, 2013; Z. M.G. Martin Lutero il ribelle Einaudi, 2013

Viene inoltre ribadito che:

«La motivazione, infatti, che ha portato alla definizione di questo titolo concerneva la definizione della natura di Cristo e non di Maria; l'intento non era quello di glorificare la Vergine, ma di esprimere con un termine chiaro la realtà divina e umana di Cristo. Per le Chiese riformate parlare di Maria nella liturgia, significa sostanzialmente evocarne la figura di testimone e sorella nella fede, al seguito delle povere testimonianze bibliche: Maria madre di Gesù, testimone fra gli altri testimoni, con le peculiarità che gli evangelisti le attribuiscono. Le scelte essenziali della liturgia riformata si fondano, quindi, essenzialmente e unicamente sul dato biblico: solo la S. Scrittura è il metro non solo per la dottrina ma anche per la liturgia»¹⁵.

Lutero rafforza la sua dottrina sull'assoluta priorità della grazia e la libera elezione, indicando in questo modo che Maria non va vista o sentita come un idolo attribuendo a lei un culto di adorazione e non di venerazione, il suo tono diventa sempre più polemico soprattutto quando affronta l'argomento del merito contrapposto alla grazia. Maria non va adorata come una divinità, ma va esaltato il suo ruolo «ella non vuole che tu venga a lei, ma per mezzo di lei, a Dio»¹⁶. In questo senso ella rimane uno strumento privilegiato che porta a Dio e permette di incontrarlo.

Anche in campo Liturgico si precisa che:

«Le primitive formulazioni delle professiones fidei nate in ambito liturgico – battesimale e riconosciute da tutte le Chiese, annoverano Maria Vergine Madre. La liturgia può, dunque, essere un locus fecondo per un proficuo dialogo ecumenico su Maria. Ella non può essere isolata dal Figlio Salvatore e di conseguenza nemmeno dai dati storico – salvifici e dal memoriale celebrativo. Questo comporta un sereno accostarsi alla pietas mariana. Lo scambio, infatti, tra il sensus fidelium, il sensus fidei e il consensus ecclesiae corre parallelo all'interscambio tra le tre leges: credendi, orandi, vivendi. Maria, associata per volere della SS. Trinità alla storia della salvezza e indicata da Gesù quale madre dei suoi fratelli e delle sue sorelle, è presente sia nelle verità di fede credute, confessate e professate, sia nella pietà dei fedeli delle prime generazioni cristiane. Questo orienta verso l'unità da costituirsi nel Figlio Unigenito di Dio, unigenito anche di Maria. Sulle molteplici connessioni implicate negli

¹⁵ www.rocciadibelpasso.it/mariologia8.htm

¹⁶ 20www.culturamariana.com/pubblicazioni/fine19/Pdf/Fine19_Bruni_275. Cfr. FIORE C., *La sfida dell'ecumenismo. Lo scisma d'Oriente, Lutero e la Riforma, anglicani, chiese in dialogo*, Elle Di Ci, Leumann 1995.

asserti enunciati, si può avviare un fruttuoso dialogo ecumenico. Tanto più ci si soffermerà sull'adorazione dovuta al Figlio Salvatore, altrettanto maggiormente si potrà potenziare la venerazione alla Madre che, a sua volta, come alle origini, arricchirà organicamente la professio, confessio, celebratio dei divina mysteria di tutte le Chiese»¹⁷.

4. Maria nel Magnificat

Maria attraverso il suo cammino di fede è capace di entrare nelle fibre più profonde del suo essere scoprendosi semplice creatura di fronte alla Maestà di un Dio che in lei prende carne e si fa storia. Una lode, quella di Maria, capace di aprirla pienamente alla gratitudine, perché pienamente cosciente, che tutto quello che ha è dono ricevuto da Dio

Per Lutero la figura di Maria occupa un posto centrale all'interno del mistero dell'Incarnazione, perché il Figlio dell'Onnipotente non può nascere dall'agire e dall'intenzione umana:

«La Beata Vergine non avrebbe mai concepito il Figlio di Dio se non avesse prestato fede all'annuncio dell'angelo, quando disse “ avvenga di me secondo la sua parola(Lc.1,38) , lo conferma Elisabetta quando proclama” te beata perché hai creduto che si sarebbero compiute le parole dette a te dal Signore(Lc-1,45),Perciò il divo Bernardo e la Chiesa tutta ammirano la fede di Lei»¹⁸.

Maria appartiene ai Poveri della Sacra Scrittura agli Anawim:

«Il “povero” biblico è colui che sa sopportare il peso gravoso della vita che vorrebbe schiacciarlo, le umiliazioni, le fatiche, ogni tipo di povertà (economica, psicologica, fisica), e che nonostante tutto rimane “fedele” al Signore, fiducioso nella Sua promessa, mosso dal santo timore di Dio (non da una vile paura). Il “povero” si riveste di umiltà nei confronti dell'unico potere che egli riconosca: quello divino. Ecco che, allora, il gesto del “sopportare” (l'atto di rimanere piegato sulle ginocchia, come spinti verso il basso da un peso, ma non “stesi al tappeto”) si unisce al gesto del “mendicare”. Il vero “povero di Dio” rimane sereno e orante nella prova, e attende di ricevere la salvezza che viene dal Signore. Chi mendica resta con la mano tesa, aperta, pronta a ricevere quanto verrà donato. Chiedere a Dio la Sua “carità” è un gesto di fiducia, di amore, di fedeltà.

¹⁷ Ibidem, Cfr. LUTHER M., *Commento al Magnificat*, Centro di Studi Ecumenici Giovanni XXIII, Sotto il Monte (BG) 1967.

¹⁸ Martin Lutero, Wa 2,15.

I veri “anawim” (o “ptōchōis” - “πτωχως” che dirsi voglia) sono «quei fedeli che si riconoscevano “poveri” non solo nel distacco da ogni idolatria della ricchezza e del potere, ma anche nell’umiltà profonda del cuore, spoglio dalla tentazione dell’orgoglio, aperto all’irruzione della grazia divina salvatrice. Fede e speranza nella salvezza che viene dal Signore sono, quindi, le virtù che animano la vita del “povero”»¹⁹.

É proprio il suo scoprirsi povera ed umile che apre Maria alla relazione con il Totalmente Altro, Ella è un io umano che si pone in dialogo con un Tu divino:

«Tutto quello che Cristo ha fatto lo ha fatto per la nostra salvezza non per sé; pertanto procura che la sua natività sia tua. Credo che tra noi non vi sia nessuno che voglia lasciare sua madre per essere figlio di Maria. Questo ti sarà accordato insieme a una gioia se abbracci Maria sensibilmente. Ella lo tenne in grembo; ma questa situazione non durò a lungo. Se crederai questo con la fede, rimarrai figlio per sempre. Tutti noi che siamo nati dalle madri terrene siamo maledetti; pertanto dovrai credere che la madre di Gesù è madre tua, se vorrai essere liberato dalla tua natività maledetta. Ciò avviene quando tu credi che questa madre ti è stata»

Ella, permette a Dio di agire in lei per compiere la sua Volontà si abbandona alla consolazione della grazia e alla fiducia in Dio. Guardando a lei il credente è chiamato a realizzare il suo cammino di fede, così come Lutero stesso sottolinea:

«La Vergine occupa un posto di mezzo fra Cristo e gli altri uomini. Ma la Vergine Maria, pur essendo senza grazia nella prima concezione, fu piena di grazia dopo la seconda concezione e non senza motivo. Ella ha accampato un posto di mezzo anche tra le nascite, perché lei stessa fu generata da un padre e una madre; ma a sua volta ha partorito senza padre ed è divenuta madre di un Figlio che per un verso è corporeo e per l’altro spirituale. In effetti il Cristo possiede queste due qualità essendo stato concepito dalla carne di Maria e Dallo Spirito Santo»²⁰

Inoltre Lutero precisa che:

«per questo anche il Signore la mise da parte volle essere solo sulla croce, affinché noi andiamo a Lui solo Cristo, ma ,poi Giovanni accoglie lei la madre nella sua casa si prende cura di lei e attende a lei, come a una

¹⁹ Chiamati alla speranza. blogspot.com/2015/08/i-poveri-di-dio.html

²⁰ Wa 17,2-288.

vedova alla quale è strappato un figlio. Giustamente ella è nostra madre; tuttavia costruir e su di lei la vita cristiana, significa non riconoscere a Cristo la sua passione, il suo onore, la sua funzione»²¹.

Questo significa lodare Dio per le meraviglie che compi «Ecco cosa significa magnificare Dio lodare le sue grandi opere senza avanzare niente da parte nostra, nessuna pretesa»²².

Il Riformatore precisa che occorre assegnare a Maria, il giusto posto all'interno della storia della salvezza, per evitare quelle confusioni che portano a offuscare la sua figura.

Ciò che ha contribuito a creare all'interno del cristianesimo, non poche confusioni, è stato il passo del Vangelo di Giovanni 19,26, che ha trasformato Maria in una dea, confondendo il suo ruolo con quello di Cristo. Al dolore del Figlio che muore in croce per salvare l'uomo viene accostato il dolore della madre: «Noi la trattiamo con tutto l'onore ma non la consideriamo uguale al figlio suo. Lei non è morta per noi e non ha pregato per noi. Onorarla come vuoi tuttavia non deve essere oggetto dello stesso onore che si rende a Cristo».²³

Il dolore di Maria diventa la sofferenza ma anche la gloria della stessa Chiesa. Da qui si può capire la sua insistenza a guardarla sotto una giusta luce onorandola certo, ma non esaltandola:

«Così possiamo imparare quale sia il vero onore che le si deve tributare e mediante il quale la si deve servire... O beata Vergine e Madre di Dio, come sei stata misera e disprezzata, eppure Dio ha riguardato a te con tante ricchezze della sua grazia, e grandi cose ha operato in te; tu non sei stata degna di alcuna di esse, e al di sopra di ogni tuo merito è stata ricca, sovrabbondante la grazia di Dio in te. Oh salve! Da ora in terno beata sei tu che hai trovato un tale Dio! Pensi forse che la puoi incontrare

²¹ WA 29, 243 Cfr D. BERTETTO *Maria e i Protestanti*, Roma, 1970.

²² Cfr B. GHERARDINI, *La Madonna In Lutero*, Roma, 1967. GHERARDINI, *Lutero - Maria. Pro o contro?*, Giardini Editori e Stampatori in Pisa, Pisa 1985, 46; E. CAMPI, *Lutero e Maria*, in *Protestantesimo* 41 (1986) 156-162; B. GHERARDINI, *A proposito di Lutero e Maria*, in *Protestantesimo* 42 (1987) 35ss; R. BERTALOT, *Dalla teocrazia al laicismo*, Stampa color, Sassari 1993. 69. Cf G. MIEGGE, *Lutero*, vol. 1, Claudiana, Torte Pellice 1946, 515. *Ibid.*, 540.

²³ WA 29,243 Con l'inizio della dieta di Worms, apertasi il 16 gennaio 1521 (cfr *ibid.*, p. 515). M. LUTHER, *Commento al Magnificat*, Centro di Studi Ecumenici Giovanni XXIII, Sotto il Monte (BG) 1967, p. 13. E. CAMPI, *Via Antiqua. Umanesimo e Riforma, Zwingli e la Vergine Maria*, Alben Meynier, Torino 1986.) G. ECOLAMPADIO, *La lode di Dio in Maria*, Edizioni Monfortane, Roma 1983

meglio che quando vieni a Dio per mezzo di lei e impari da lei a confidare e a sperare in Dio, anche se vieni disprezzato e annientato in vita e in morte? Essa non vuole che tu venga a lei, ma per mezzo di lei a Dio. Ma ora vi sono certuni che cercano in lei come in un Dio aiuto e consolazione, tanto che io temo che oggi vi sia al mondo più idolatria che mai».

Nel Magnificat Lutero presenta Maria come una donna totalmente immersa nell'amore di Dio, modello di vita, ma anche, modello della lode a Dio. Un amore libero pienamente disinteressato, che la rende pienamente disponibile alla volontà di Dio considerato come suo unico bene.

Soffermandosi sulla sua umiltà non vista come situazione di disagio, ma come situazione di vita focalizza il discorso su Maria umile davanti allo sguardo di Dio:

«Ella non si vanta né della sua verginità né della sua umiltà, ma soltanto dello sguardo divino pieno di grazia. Perciò l'accento non viene posto sulla parola humilitatem, ma sulla parola respexit. Non va lodata la sua bassezza, ma lo sguardo di Dio. La vergine è stata una ragazza povera disprezzata, di umile condizione, servendo Dio senza rendersi conto che la sua umile condizione era tenuta in tanta considerazione da Dio. Maria è umiltà che è servizio e nel servizio e nel distacco da sé diventa lode di Dio e della sua opera, cominciando dalla sua persona. E' umile anche nella lode, perché la sua attenzione è sullo sguardo di Dio che ha operato in lei grandi cose»²⁴

3. La riflessione su Maria crocevia nel dialogo ecumenico?

Dopo questo breve excursus sul pensiero mariano di Lutero, sembra ovvio chiederci, a che punto è il dialogo ecumenico? Quali passi avanti si sono realizzati negli ultimi anni?.

Occorre sicuramente aprirci a una visione d'insieme che tiene unite due esigenze fondamentali, da una parte le esigenze della verità della Sacra Scrittura, dall'altra, la capacità di far sì, che il cammino ecumenico proprio partendo da essa non si fermi²⁵.

La figura di Maria nelle chiese protestanti non ricopre un ruolo

²⁴ *Maria nel pensiero di Lutero*, dispense per le lezioni di Ecumenismo, Marianum 2000, 5.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II Lettera Enciclica *Ut Unum Sint* (25 maggio 1995), n.79. Cfr CULLMANN, *L'ecumenismo dell'unità nella diversità*, in *Protestantesimo* 40 (1985) p. 131. Cfr. R. BERTALOT, voce *Protestanti*, in *Nuovo dizionario di Mariologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 1169-1179.

importante, questo non ha però impedito nel 2000 un timido approccio della chiesa anglicana alla mariologia, con la richiesta dei vescovi anglicani e cattolici una nuova riflessione su Maria di Nazareth. Solo però nel 2005 un primo pronunciamento da parte di queste chiese:

«Una delle ragioni del successo di quest'ultima fase del dialogo risiede nel fatto che non è cominciato da zero, nell'esame delle convinzioni anglicane e cattoliche s Maria. La dichiarazione di Windsor del 1981, autorità nella chiesa II, mentre registra le difficoltà da parte anglicana circa i fondamenti biblici dei dogmi mariani del 1854 e del 1950, può tuttavia costituire un solido punto d partenza per ulteriori approfondimenti. Gli anglicani e i cattolici possono concordare in teoria su tutto quanto esposto sopra, ma è necessario che compiano un deciso sforzo per riconquistare questa comprensione condivisa. Quando le comunità cristiane sono in comunione reale ma imperfetta, sono chiamate a riconoscere le une nelle altre elementi della Tradizione apostolica che esse possono avere rifiutato, dimenticato o non ancora pienamente compreso. Di conseguenza, devono ricevere o riappropriarsi di questi elementi, e riconsiderare i modi in cui hanno separatamente interpretato le Scritture. La loro vita in Cristo è arricchita quando danno e ricevono le une dalle altre. Crescono nella comprensione e nell'esperienza della loro cattolicità quando il *sensus fidelium* e il ministero della memoria interagiscono nella comunione dei credenti. In questa economia del dare e ricevere di una comunione reale ma imperfetta, esse si avvicinano a una condivisione indivisa all'unico «Amen» di Cristo alla gloria di Dio»²⁶.

15 Anche il testo *Unitatis Redintegratio*, n. 6, che riproduciamo nell'originale latino e nella versione italiana: «Cum omnis renovatio Ecclesiae essentialiter in aucta fidelitate erga vocationem eius consistat, ea procul dubio ratio est cur motus versus unitatem contendat. Ecclesia in via peregrinans vocatur a Christo ad hanc perennem reformationem qua ipsa, qua humanum terrenumque institutum, perpetuo indiget; ut ita si quae, pro rerum temporumque adiunctis, sive in moribus, sive in ecclesiastica disciplina, sive etiam in doctrinae enuntiandae modo - qui ab ipso deposito fidei sedulo distingui debet - minus accurate servata fuerint, opportuno tempore recte debiteque instaurentur. - Siccome ogni rinnovamento della chiesa consiste essenzialmente nell'accresciuta fedeltà alla sua vocazione, esso è senza dubbio la ragione del movimento verso l'unità. La chiesa pellegrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui essa stessa, perché istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno, in modo che se alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica e anche nel modo di esporre la dottrina - la quale deve essere diligentemente distinto dallo stesso deposito della fede - è stata, secondo le circostanze di fatto e di tempo, osservate meno accuratamente, siano in tempo opportuno rimesso nel giusto e debito ordine»: *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965) p. 96-97. [NdR]. 15) M. THURIAN, *Maria madre del Signore, immagine della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1965, 106

²⁶ ARCIC, *Maria grazia e speranza in Cristo*, Windsor 1981, n.30 Cfr CAMPI E., «Lutero e Maria», in *Protestantesimo* 41 (1986), 156-162. Dello stesso autore: *Via Antiqua, Umanesimo*

La chiesa anglicana vede in Maria la discepolo esemplare, capace di rispondere quotidianamente alla chiamata di Dio, escludendo però il suo ruolo di intercessione, perché questo, metterebbe in discussione l'unica e indiscussa mediazione di Cristo. La sua figura va collocata all'interno della *theologia crucis*:

«Dio non si manifesta nella gloria, ma nella croce; Dio polo positivo incontra il suo polo negativo che è l'uomo e lo riscatta. E' proprio nella nullità, piccolezza e indegnità di Maria che Dio esprime la sua gloria, la sua ricchezza, la sua bontà e la sua grazia. Ricca della grazia, Maria si rivolge a Dio nella fede e lo riconosce suo unico salvatore e signore, origine di ogni dono e benevolenza. Maria è una semplificazione cosciente di questo dirsi di Dio

Importante nella crescita del dialogo ecumenico e della riflessione circa la figura di Maria è stata la nascita della Comunità d'Ombres fondata nel 1936, nel 1998 pubblica quasi a sorpresa un documento dal titolo «*Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei Santi*».

Un titolo sorprendente se letto all'interno della riflessione protestante che riguarda uno dei suoi temi più scottanti. Interessante risulta la lettura fatta del ruolo che la figura di Maria ricopre all'interno dell'economia salvifica. Notevole lo sforzo che il documento cerca di operare cercando di cogliere proprio quei punti del patrimonio di fede che accomuna il dialogo ecumenico con la chiesa separata, un punto di unione che cerca di andare oltre ogni divergenza. Così si legge, infatti:

«Maria interviene dalla parte dei salvati». Non è permessa qui alcuna confusione. Lei è la prima dei credenti, dà l'esempio della fede che non è un fare, ma un ricevere. Perché è piaciuto a Dio donarsi in Cristo in modo che sia possibile all'uomo rispondere al suo amore²⁷. Il dono che fa sì che il Figlio “si spogli e s'abbassi” permette a ogni uomo di entrare in questo abbassamento, di imitarlo, lasciando a Dio, unico sovrano, la realizzazione di questa salvezza e di dare “il volere e l'operare” che gli corrispondono. La creatura liberata dal peccato

e Riforma. Zwingli e la Vergine Maria, Alben Meynier, Torino 1986.

²⁷ B. GHERARDINI, *La Madonna in Lutero*, Città Nuova, Roma 1967. Dello stesso autore anche *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della riforma*, Paoline, Roma 1978 «A proposito di Lutero e Maria», in *Protestantesimo* 42 (1987), 35ss. LUTERO M., *Scritti religiosi*, a cura di V. VINAY, UTET, Torino 1967.

è in grado di lodare Dio come fece Maria nel Magnificat, Maria che non ha cercato di essere la madre del Salvatore. Maria acconsente all'elezione divina. Alla grazia sovrana di Dio corrisponde l'azione di grazie del salvato. I protestanti intransigenti sul principio della giustificazione per la sola grazia ben concepiscono che la risposta umana si iscriva nell'opera di santificazione che glorifica Dio con una vita consacrata»²⁸.

Il contributo protestante a una possibile mariologia ecumenica può consistere nel pieno recupero e nella piena esplicitazione del discorso biblico su Maria:

«Questo comporta che tutte le Chiese possono riconoscere nella Maria biblica la "Mater unitatis". Tale titolo attribuito a Maria, muove dall'episodio di Gv 19, 25-27 sulla duplice consegna del discepolo prediletto a Maria e della madre al più giovane dei discepoli. Giovanni sottolinea qui non un evento di natura privata, ma la maternità di Maria nei riguardi del popolo della Nuova Alleanza, dei dispersi figli di Dio radunati nella vera e nuova Gerusalemme, che è la Chiesa, della quale la Vergine, madre per eccellenza, è la figura più eminente. Il discepolo accoglie Maria tra i beni preziosi ricevuti dal Signore, cioè la riconosce come elemento fondamentale della sua vita spirituale e della sua fede. Questa pienezza di comunione tra madre e discepolo è preannunziata dal racconto della tunica senza cuciture del Signore, simbolo della Chiesa santa una e indivisa di 19, 23-24, unione esplicitata poi in 19, 25-27: È Maria, dunque, che ha il compito, per volere del Signore, di conservare unita quella Chiesa che le è stata affidata sul Calvario. Questo è veramente consolante. Maria, da segno di divisione è ridiventata Madre dell'unità, sorella e compagna di viaggio.» Lo studio condotto, non ha la pretesa, esaurire tutta la riflessione mariana di Lutero, remai va letto come un piccolo contributo al suo pensiero mariano sfatando un po' il mito di un rifiuto netto di Maria nelle chiese che si ispirano al suo pensiero. Il suo voler emarginare Maria, nasce dalla sua paura di cogliere nella devozione mariana l'andare a lei quasi come difesa dal giudizio di Cristo. Per questo ritiene necessario purificare la sua figura rettificando il pensiero su Maria inserendola all'interno della riflessione teocentrica e cristocentrica»²⁹.

Apice di questo cammino di riflessione è la Teologia della Croce,

²⁸ Ibidem, BERTETTO, D., *Maria e i protestanti*, Desclée & C., Roma 1970. Dello stesso autore: *Lutero - Maria. Pro o contro?*, Giardini Editori e Stampatori, Pisa 1985, 46.

²⁹ P. H. OTTO, *Lutero per chi non ha tempo*, Claudiana 2016, B. MERTINES «Doctor Martin Lutero, introduzione storici e teologica» in *Biblioteca di Teologia*, 2015;

perché è lì che Dio si rivela pienamente e totalmente. La croce diventa il Vangelo di Dio per l'uomo, il luogo della donazione totale di Dio all'uomo peccatore. In questa luce il Riformista colloca anche la figura della madre, la donna per eccellenza, o come meglio amava definirla, "L'onorata" che diventa

«l'immagine della nullità credente visitata dalla grazia e resa consapevole della sua humilitas, risponde alla visita con totale disponibilità nel rendimento di grazie, nella lode, nella avvertita consapevolezza del non merito, nella più assoluta e incondizionata fiducia di Dio»³⁰.

Lutero guarda Maria con commozione contemplandola mentre canta il suo Magnificat, perché coglie nelle sue parole l'anima di una donna totalmente aperta alla volontà, di un Dio, che in lei, si fa carne e storia: «l'opera più grande di tutte le opere divine: l'incarnazione del Figlio di Dio», *invitando a pregare*: «Preghiamo Dio che ci conceda una retta comprensione del Magnificat, che non soltanto risplenda e parli, ma arda e viva nel corpo e nell'anima». E proprio per ottenere tutto questo possiamo dire che Lutero si affida all'intercessione della «diletta madre Maria».

Lutero ponendosi di fronte alla figura di Maria non intende oscurarne l'importanza, né tantomeno intende eliminare Maria dall'orizzonte ecclesiale, quanto piuttosto il suo intento, è stato quello di rivisitare la sua figura impostando intorno a lei e sulla sua persona un discorso globale.

Concludiamo riportando le parole di *Martin Cunz*, che riflettendo sulla posizione dei protestanti di fronte alla figura di Maria arriva ad affermare che:

«Noi protestanti non abbiamo paura di Maria. E voi cattolici non idealizzatela! Voi cattolici dovrete fare ancora molti sforzi per far capire a noi protestanti che Maria non sia la quarta persona della Trinità e dovrete farci capire bene la differenza tra adorazione e venerazione, anche nella prassi del culto mariano». «Noi protestanti, perché non cerchiamo il dialogo con Maria? Perché non cerchiamo di pregare con Maria, di meditare i misteri del Cristo, che sono anche i propri nostri misteri, con Maria, non per ultimo per diventare anche noi Maria? Lasciamola ritornare nelle

³⁰ <https://www.breviarium.eu/2017/12/08/devozione-mariana-martin-lutero/> Cfr anche G. BRUNI *Maria nel pensiero di Lutero, dispense per le lezioni di Ecumenismo*; Cfr C. MASSIMO, *Martin Lutero, Introduzione storica e teologica, Queriniana, 2007*.

nostre chiese e nelle nostre preghiere. Lasciamo agire l'Onnipotente, le grandi cose che Egli ha fatto in Maria, anche in mezzo a noi. Penso che Maria sia ancora davanti a noi perché è la garante che il Cristo sia davvero la nostra vita e non semplicemente la nostra ideologia»³¹.

³¹ biblya.org/approcultur31mo.html MIEGGE G., *Lutero*, vol. 1, Claudiana, Torte Pellice 1946. Cfr PESCH O. H., *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Qumraniana, Brescia 2007.

THE DIGNITY OF PERSONS AS A NORMATIVE GROUNDWORK OF HUMAN RIGHTS: AN ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS BASED ON FRANCISCAN SUGGESTIONS

di Luca Parisoli¹

dignitatem importat ratione fundamenti tantum
(*dignity works in virtue of groundwork itself*)
*Duns Scotus, Ordinatio, I, d. 28, q. 1-2*²

Abstract

My aim is to propose an anthropological strategy for groundwork of human rights in the dignity of human persons. It is an old and sound way, in which I was engaged since some years and I want here to stress some specific aspects: the relevance of Franciscan personalism, i.e. the metaphysics of freedom and love, by the supervenience of dignity from freedom of human person; the strenght of this approach in multicultural contemporary world, in that I think it is a very fruitful strategy for normative discussion today, against the positivistic discussion which gives no space to personalistic approaches.

Keywords

John Duns Scotus; concept of person; dignity; freedom; Franciscan philosophy; human rights.

¹ Professore di Storia della filosofia antica e medievale presso l'Università della Calabria, docente invitato presso l'Istituto Teologico Cosentino a Rende, la Pontificia Facoltà Teologica Sezione san Tommaso a Napoli, la Pontificia Università Antonianum a Roma. Vice-direttore del Centro interdipartimentale Unical di Storia culturale del clima P. A. Foscarini.

² JOHN DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, ed. Vaticana VI, § 28; ed. Vivès X, q. 1, n. 7, p. 400.

0. Introduction

The aim of the paper is to propose an anthropological strategy in order both to found human rights on person's dignity, and to justify their universal value. In Gewirth's meaning, in fact, I think there is an important set of absolute rights to look for³, whose existence needs to be defended and grounded on metaphysics in order really to defend each person as person. In fact, if the existence of universal rights simply was possible in force of a normative official document that speaks about them, universal rights would not be different from all other ordinary laws and then, in my opinion, they would be at least useless.

A universal right is always in the upper level in comparison with ordinary law: it is a constraint against ordinary law, as the rights of the English Parliament in the XVIIIth century were rights against the King, that is against the first power of the Kingdom⁴; it is more important and superior to ordinary law; it is something a current government cannot change *ad libitum*. This is why I need a metaphysical inquiry to insure the foundation of universal rights as rights that always exist before the existence of a government.

It is an old and sound way, I am directly engaged in since some years. Nevertheless, what I would like here to stress is the relevance of Franciscan personalism, and in particular of Franciscan metaphysics of freedom and love as a way to ground human rights on the metaphysical person. The strength of this approach, in fact, is that it seems a very fruitful strategy for normative discussion today, against the positivistic discussion which gives no space to personalistic approaches, in that it arrives at justifying human rights as the immediate result of human dignity.

1. The anthropology of person

The Franciscan anthropology of person gives us the thesis that there exist a special human freedom (a metaphysical freedom) which is at the

³ A. GEWIRTH, *Are there any Absolute Rights?* (1981), in J. WALDRON (edited by), *Theories of Rights*, Oxford 1984; cfr. also Idem, *The Community of Rights*, Chicago 1996, and *Human Rights. Essays on Justification and Applications*, Chicago 1982; finally, M. Macdonald, *Natural Rights* (1949), in *Theories of Rights*.

⁴ K. HAAKONSSON, *Natural Law and Moral Philosophy*, Cambridge 1996.

same time an intrinsic property of persons and a groundwork of human dignity. In this sense, all human rights are universal in that they are associated to the person as metaphysical person (and not as historical human being characterized by contingent qualities): they are not only directed to protect human dignity, but they are also universal because their groundwork is a metaphysical one.

Universal human rights are at least special rights: on the one hand, in fact, we cannot use them as any other positive right protected in a legal system; on the other hand, they are based on the human dignity. This is why, nowadays, there are not only many political, law and moral philosophers who teach us that human dignity is an essential idea in the philosophy of rights⁵, but there is also the Magistry of the Catholic Church⁶ which claims that the person is to be considered the very base upon which we can construct any theory of rights. But in order to understand why a person is always worthy of respect and subject of universal rights, we need a metaphysical conception of person and, in particular, as it seems to me, the Franciscan conception of persons as metaphysically free creatures.

According to Franciscan conception, the starting point in order to understand the identity of persons is an analysis of human will, that is an analysis of persons' capacity to look for values to follow and to understand which is the aim of each person. The second step is an analysis of metaphysical freedom as an intrinsic property of persons as persons: we have no person, if she is not metaphysically free. The third step, is a clarification of the emergence of human dignity on human metaphysical freedom: each person is in fact worthy of respect in that she possesses a dignity whose ontological base is freedom. The final step, is an inquiry into love, as an ontological instrument in order to assure the existence of (social and political) human communities: I would like in fact to stress that Franciscan anthropology refuses the Aristotelian thesis according to which men are social animals by nature. So, the ontological role of love is necessary to pass, as I will show, from the incommunicability of person to the community of persons⁷.

⁵ J. TEICHMAN, *Social Ethics*, Oxford 1996; B. BAERTSCH, *La valeur de la vie et l'intégrité de la personne*, Paris 1995.

⁶ *Image of Man in Human Rights Legislations*, Roma 1985; *Droits de l'Homme. Approche chrétienne*, Roma 1984, ch. 3 by Georges Cottier, *La réflexion des philosophes*.

⁷ A. SOTO, *The Structure of Society according to Duns Scotus*, in *Franciscan Studies* 11

Let us then start with an analysis of personal will. In fact, it is personal will which produces law-norms and which is able to establish a sort of voluntaristic hierarchy⁸ of person's values even if it is also limited and restricted by some preliminary procedures. Only God's will is in fact completely free from any restriction⁹. This is why, even if there exist some law-norms fixed by a determinate authority, that is to say the positive law, we have to recognize that these positive norms are always hierarchically subjected to God's norms which are natural norms (in this sense, Franciscan natural norms are quite different from the Thomist ones, in that these two philosophical positions give us a different qualification of the concept of nature)¹⁰. In this sense, a positive norm is a good positive norm only when human will, which creates it, is conform to divine will: in Ockhamist and Scotist language, the right-reason prescribes to choose what the divine will has chosen for the human will. But saying that personal will is able to produce law-norms and to establish a sort of voluntaristic hierarchy of person's values means, in Franciscan terms, that it is the very notion of person which founds the idea of right¹¹: it is the person who is able to know good and evil, and it is the person who is able to orient her

(1951) 194-212 and 12 (1952) 71-90.

⁸ W. J. COURTENAY, *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, in T. RUDAVSKY, edited by, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht 1985; C. K. BRAMPTON, *Scotus and the Doctrine of the "potentia Dei absoluta"*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, "Problemata philosophica" II, Roma 1968.

⁹ It is a very useful guide the anthology *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*, Toronto 1980. Cfr. also for the divine command theory Andrew of Neufchateau, *Questions on an Ethics of Divine Commands*, Notre Dame IN 1997, with an introduction by J. M. Idziak.

¹⁰ M. SYLWANOWICZ, *Contingent Causality & the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, Leiden 1996.

¹¹ This anthropological analysis is sometime similar to Nozick's approach in that it is an apology of the freedom of the individuals (R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford 1974), but it is finally quite different. Nozick puts the notion of absolute right at the foundation of his political thought. At the contrary, in the Franciscan approach we find the person as absolute freedom at the base of the system, so that absolute and relative rights are only a consequence of this absolute freedom. The chief theoretical consequence is that there is a balance of rights, between natural rights and positive (statutory) rights: the source of natural rights is God, while the source of positive rights is the human lawgiver. There are a lot of possible legitimated political systems, as Nozick thinks speaking about individual utopies: some correspond to natural law, others do not, but all are legitimated by some human mechanism, even if they have not the same moral value.

action in that she is a moral agent. In particular, before the Fall, the person is the groundwork of justice, as a set of natural rights; after the Fall, the person becomes the base by which we can justify the existence of a human normative field of rights whose value may be established only in comparison with natural justice. A person's value is in fact linked to the possibility which each person has to rebel against the positive field of laws when these positive laws hinder her in her march to Heaven. In this sense a person's value is directly linked to her metaphysical freedom¹².

2. The Franciscan idea of freedom

In order to understand this metaphysical notion of freedom I need now to clarify a tripartition about freedom which I see located in Franciscan thought. We are in fact in front of an ontology and an anthropology of freedom which analyzes freedom in three categories: 1) metaphysical freedom; 2) free will; 3) moral freedom¹³. In this sense, the fourth category which we can speak about, that is to say political freedom, is just a landing-category because this freedom is not a metaphysical or an anthropological one, but it is just a result of the three first freedoms¹⁴. Nevertheless, in order really to understand political freedom and all universal human rights, I am now analyzing the particular concept of metaphysical freedom¹⁵, letting aside both moral freedom and free will. On the one hand, in fact, the notion of free will is quite a trivial notion when speaking of human rights and their foundation: this notion is necessary to conceive human persons as moral agents, but it is a quite trivial notion for the analysis of political freedom as the type of universal rights in that it is an ability of human beings rather than an intrinsic value. In my opinion,

¹² I. GAVRAN, *The Idea of Freedom as a Basic Concept of Human Existence according to John Duns Scotus*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, "Problemata philosophica" II, Roma 1968.

¹³ I have discussed this question in my book *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella Scolastica francescana*, Roma 1999.

¹⁴ M. J. PERRY, *Love and Power*, Oxford 1991; S. I. BENN, *A Theory of Freedom*, Cambridge 1988.

¹⁵ A. B. WOLTER, *Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus*, in *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, Roma 1972, then in *Idem, The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca 1990.

without free will there is no moral agent, so that any analysis of human behavior is no more “personalist”: I am conscious that it is possible to disagree, but I assume this as a point of depart of my paper. In this sense, I think that Peter of John Olivi’s analysis of free will and moral agent is correct, and I assume this idea without any more discussion. So, even if free will is a necessary notion in order both to begin an analysis of universal human rights, and to construct a theory of person as moral agent, it cannot be a rule if we want (as we do) to analyze different notions of political freedom (because every notion of political freedom demands it).

On the other hand, the notion of moral freedom is too much linked to a moral and theological perspective and it is not useful to ground universal human rights : moral freedom is only the freedom of those who accept the right moral system; it is not something a person has just in that he is a person. In this sense, I don’t want to suggest that a moral foundation of universal rights is possible if and only if we choose the best moral system, Christian religion for example, to support them and, finally, to determine them. I am convinced that universal rights are the rights of each man, also of persons who don’t believe in the true (or better) moral system. In this sense, moral freedom is not suitable as groundwork of universal rights: the moral freedom of a Christian is different from the moral freedom of a Muslim, because they believe in different sets of moral truths. My moral freedom is the freedom to realize my moral system: so, your moral freedom may be different from mine. This is why, moral freedom cannot be a groundwork of universal rights; moral freedom can be the base only of a theocratic system.

After having put aside the notions of free will and moral freedom, we finally arrive at the concept of metaphysical freedom. Only metaphysical freedom, in fact, allows us 1) to arrive at a metaphysical groundwork of universal rights against social relativism, and 2) to avoid to propose the model of theocracy as the only right society. Metaphysical freedom is a notion able to give us a strong foundation of universal rights, because it is an essential element (an intrinsic property) of each person, and every man and every woman are persons, without any reference to their historical and contingent condition. In this sense, metaphysical freedom is a matter of anthropological foundation of the central notion of law, the rights of

mankind. Metaphysical freedom is not a matter of moral theory: the right and the good are consequences of metaphysical freedom, but not a criterion of determination of political legitimacy. The problem of political obligation is quite complicated, as Simmons teaches us¹⁶: but I think that the question of political legitimacy¹⁷ may be easily solved by means of a metaphysical argument, i.e. by the reference to an essential anthropological freedom.

Human dignity is always untouchable in that it is a non-contingent (or essential, or intrinsic, or present in any possible world) property of person as a metaphysically free creature¹⁸; each lawgiver on this earth has always to respect it because he rules over persons, not over beasts. In fact, what really counts is the foundation of the possibility of human moral order: and in the Franciscan School it is the metaphysical freedom which performs this task. In this sense, freedom is the ontological, metaphysical and moral foundation of the whole Creation. But freedom is not only an essential characteristic of the person: the very ontological statute of the person is inconceivable if we don't refer to her innate freedom. In front of God, the person is conceivable only in that she is free: the very person is freedom. So, the metaphysical freedom is an intrinsic property of the person, in that without metaphysical freedom there is no person, since a person is essentially free: the dignity is the issue of a supervenience of this property on the (metaphysically) free person, i.e. every person.

3. The supervenience's strategy

After having shown that metaphysical freedom is an intrinsic property of persons, I need now to analyze how is it possible to say that each person is worthy of respect in that she is metaphysically free. But in order to do that, I need to show that human dignity is directly based on human freedom.

¹⁶ A. J. SIMMONS, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton 1979; J. HORTON, *Political Obligation*, London 1992.

¹⁷ J. WOLFF, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford 1996.

¹⁸ I think that the notion of supervenience may be quite fruitful in this analysis. For the notion of supervenience, recently E.A. Savellos, U.D. Yalçın, edited by, *Supervenience. New Essays*, Cambridge 1995, but it is important the reference to G.E. Moore, *The Conception of Intrinsic Value*, in *Philosophical Studies*, London 1922.

From a theoretical point of view, in order to arrive at a definition of “Person” we have to look for a criterion able to isolate a set of ontological objects that we label by “person” (to look for a technical groundwork for natural norms - the supervenience as in P. Vallentyne, “Intrinsic Properties Defined”, *Philosophical Studies*, 88, 1997, p. 209-219). So, in the formation of the definition of person, the *definiens* is a property, -ies criterion, the *definiendum* is a set of ontological objects. But when we have defined what is person, the definition of person is no more a property, -ies criterion, it is a normative definition. So, for instance, the definition of person of Richard of Saint-Victor - as referred by Scotus - is, not literally but conceptually: *intellectualis naturae incommunicabilis existentia* (*De Trinitate*, IV, 22, PL 196). According to him, a person is in fact an existential being with an intellectual and incommunicable nature. Against Boethius, then, and following the Franciscan school we can claim that: 1) God is not an “individual”, because He is not divisible; 2) not every man is rational (cfr. Duns Scot *Ordinatio*, I, d. 23, q. unica, ed. Vaticana V). In this way, in fact, we can not only explicate our metaphysical experience, i.e. the divine and human personality, but we can also arrive at a normative definition of “person”¹⁹. Normativity is in fact a general property of definition concerning every ontological set of objects in every possible world (cfr. Putnam’s theory of stereotype natural meaning).

Once person is defined as a normative notion, and once metaphysical freedom is analyzed as an intrinsic property of persons (without freedom, there is no moral agent, and without choice it is impossible to speak of person - God, the stereotype-image of person, is free), we can arrive also at defining human dignity. Human dignity is in fact an intrinsic value of each person that supervenes on her metaphysical freedom. It is because of her dignity that each person must be respected, exactly as God must to be worshipped. This is why the violation of dignity is not only a violation of the natural norm “never harm metaphysical dignity of persons”, but it is also the violation of the divine norm “never hate - i.e. love - God”.

¹⁹ O. SCHACHTER, *Human Dignity as a Normative Concept*, in *American Journal of International Law* 77 (1983) 848-854, after in *Human Rights Law*, edited by P. Alston, Dartmouth 1996.

4. Scotist's metaphysics of love

The last point in Franciscan position to analyze is the question of love. In fact, after having defined dignity as an intrinsic value of persons which supervenes on her metaphysical freedom, and after having used it as a groundwork of universal rights, I need now to analyze how is it possible for the Franciscan school to justify the existence of human communities. According to the Franciscan school, and in particular according to Scotus (Duns Scotus, *De primo principio*, trans. E. Roche, St. Bonaventure NY 1949), in fact, persons are not social animals, but they are rather characterized, as we have seen, by an ontological incommunicability nature. Nevertheless, at the same time, persons live in community and are able to communicate because there exist ontological love. When speaking of love, in fact, Scotus does not speak of a simple psychological feeling, but rather of the ontological force which allows persons to communicate each other and to found communities.

As we can see in many passages from Scotus' *De primo principio*, love is what allows persons to move to the end in that an ordinate will necessary loves its end. In an ontological deduction of the properties of the metaphysical object "First Being" to the faith's object "God", Scotus writes a geometrical treatise as a mystical treatise: geometrical in that it is a rigorous set of theorems and corollaries; mystical in that the activity of First Being is illustrated essentially by love.

So, "for the end moves metaphorically as beloved" (II, 4): the First Being is no more, as in the cosmological aristotelian focus²⁰, a First natural Cause - "therefore, the end causes nothing except that which is caused by the efficient because it loves the end" (II, 5). Our very nature is outside ourselves, it is the tension towards our perfection as created creatures, i.e. the supernatural end: everything ordered to an end is exceeded, "because the end is better than that which is ordered to it. This is proved because the end as the beloved moves the efficient to cause. A therefore is not less good than B itself, nor equal; therefore is greater" (II, 16). And if somebody makes a psychological objection, "some will causes something for the sake of a lesser good which is loved", Scotus replies "the conclusion proceeds from that

²⁰ For the expression "cosmological focus" and the limits of this notion, J. F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, Washington D.C. 1996, 82 ff.

end which is of the nature of the thing, and such are always the natural end and the end of an ordinate will. The instance of an inordinate will, however, does not destroy the conclusion, because the primary cause of the effect is not of this kind. .. Therefore, everything ordered to an end is exceeded by some end, even though not by the proximate end for the sake of which, as beloved, an inordinate proximate agent causes it” (II, 16). The idea of the elementary action of God is that of a non-natural (non-material, non-causally determined) action - “if the First Efficient acts for the sake of an end, then either that end moves the First Efficient as it is beloved by an act of the will, .., or as it is only naturally loved. The latter is false, because the First Efficient does not naturally love an end different from Itself, as something weighty loves the center of the earth and matter loves the form; for then It would be in some manner ordered to the end because inclined towards it”. Again, “the First Efficient directs its effect to an end; therefore either naturally or by loving that end; not in the first manner, because something which does not know directs nothing except in virtue of something which does know; for the first ordering is characteristic of a wise being. The First Efficient does not direct in virtue of anything else, just as it does not cause in virtue of anything else” (IV, 4). Every action of God is contingent because He is essentially loving, and to love is not to necessarily acting: “nothing is willed necessarily except that without which there does not stand that which is willed about the end. God loves Himself as end and whatever about Himself as end He loves can stand, even if nothing different from Him exists, because what is necessary of itself depends upon no other. Therefore from His willing He wills nothing else necessarily. Consequently neither does He cause necessarily” (IV, 5). The will is the First activity of the First Being: “it follows first of all that the will is identical with the First Nature, since an act of willing is only the will .. It follows secondly that the act of understanding is identical with that Nature, because nothing is loved unless it is known” (IV, 6). Even if our end is not-natural, in our natural existence we can seek for this end: “our will can seek or love something greater than every finite end, as also our intellect can understand such; and there seems to be a natural inclination to love the infinite good in the highest degree” (IV, 9).

Scotus analyses human legislative power in comparison to divine power (absolute and ordered), because the function of the will in the Creator and in the creature is the same (*Ordinatio*, I, d. 44, q. unica, ed. Vaticana VI). The function of ontological love is also the same: God creates and conserves the being of the world by love (by His action), human beings as persons can communicate among themselves, and to become a community, by love. Ordered love is the source of a good community, disordered love is the source of a bad community, in the same way that the first pity of the Bad Angel was the disordered love towards God (*Lectura*, II, d. 6, q. 2, ed. Vaticana XVIII).

5. Criticism of relativistic approach to human rights

At the end of this analysis of Franciscan perspective on persons, I would like to test the validity of this personalist approach in defending human rights by choosing a contemporary polemical position. In this sense, I would like to criticize the analysis by Johan Galtung in *Human Rights in another Key* (Cambridge 1994) in order to show how my position can give us a better way to ground universal human rights²¹. In fact, even if I agree with one side of the political approach Galtung defends (and in particular her way to protect human rights as manifestations of human needs), at the same time I think that social and political system has many resources to assure this protection that Galtung systematically undervalues.

In particular, I disagree with Galtung's analysis in some preliminary points, because I refuse her philosophy of history that substitutes my metaphysical and personalist approach, especially when he speaks of the Western perspective of domination (*Herrschaft*) over nature as a right of absolute property to manipulate goods. Moreover, I disagree with Galtung's idea that the reference to persons is in Western tradition a form of individualism based on Freudian strong egos. Finally, I disagree with him when Galtung thinks that the Western perspective (and I think that there is no such thing as a monolithic Western perspective) presupposes an overriding, transcendental principle.

²¹ For extended bibliography and analysis, see L. PARISOLI, *Osservazioni critiche su una strategia multiculturalista: Johan Galtung e i diritti fondamentali*, in P. COLONNELLO, S. Santasilia (a cura di), *Intercultura, democrazia, società. Per una società educante*, Milano 2012, 141-162.

I have to recognize that Galtung fruitfully explains the existence of a link between human rights and basic human needs. According to him, in fact, human rights are universal and absolute: they are universal in that they are the protection of basic human needs; they are absolute in that they are the protection of human nature (or, if you like, of the first property of human nature, the human dignity as it is acknowledged by Universal Declaration of Human Rights ONU, 1948, which starts by “whereas recognition of the inherent dignity and the equal and inalienable rights of all members of human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world”²², and then assures the freedom to pursue in social life the human dignity against the abuses of political authority, the ancient idea of *resistance contre l’opresseur*).

Nevertheless, I am also convinced that in order really to demonstrate the existence of such a link we need to make a clear distinction between metaphysical person and contingent individual, or, at least, between fundamental needs and contingent needs. Even if Galtung does not agree with me about this ontological distinction, I am convinced that we can show the difference between universal norms and positive laws only after having pointed out a distinction between metaphysical person and contingent individual. In fact, while positive rules only concern contingent needs, universal norms concern fundamental needs. In this sense, for instance, we can say that the protection from the menace of slavery is a universal norm, everywhere and at every time, since the protection of human dignity is a universal (metaphysically grounded) need. Freedom and survival are manifestation of human dignity in the world, and the protection of the need for freedom, survival and well-being (which are metaphysical needs) are the objects of natural and universal norms that a legal system must enforce. But if the need for a quantity of food necessary for a good quality of life is a basic need, the need for pork meat in spite of beef meat is not a basic need in same way, even if into a specified cultural context may be fair to demand strongly for a legislation that assure disposability of pork meat in spite of beef meat (or vice versa). This is the difference between a natural norm (in the sense of protection of natural basic needs) and a statutory law,

²² R. DRINAN, *Cry of the Oppressed*, San Francisco 1987.

set of rules (directed to satisfy the need of peoples into a historical society).

In this sense, even if a right may always be defined by a strong reference to communitarian or culturally specific values, as Galtung claims, so that the protection of this right demands the existence of one community as a *conditio sine qua non*, I am convinced that the title of right has always to be ascribed to individual persons as persons, that is to say as creatures that possess metaphysical freedom as intrinsic property and dignity as intrinsic value. It is surely possible a mass and community action by procedural means, but this is a technical question: the association that acts in face of the judge by a mass action is in a better position to defend the right violated, but it is necessary to think that every member of the association and every person that the association is demanded to represent are violated individually in their individual right, that is defended in justice by a technical means, the mass action. Every right to satisfy a need is a subjective right (a claim) that a person may claim against everybody that menaces it, by the action of the judge that applies the legislative rules.

Each person, as a citizen of a specific community, is at least somebody who has a civil status in a political system, within a community that produces norms and rules that are normally acknowledged as “law”²³. Nevertheless, at the same time, each person exists also before her community or when she doesn’t accept her community or the existing positive laws.

This is why, in my opinion, in order really to protect human universal rights we have to make a difference between the belonging to a positive community and the belonging to human community. This difference is linked to the difference between statutory or common law and natural law: in force of a moral and ontological reasoning, the respect of human dignity is infinitely superior to the loyalty to a statutory government (and totalitarian systems are the best proof of the vacuity of the blind loyalty to *status quo*). Again, this difference demands that a person knows the normative strength of human nature, and that in face of human basic needs he overrides the

²³ I prefer not using the notion of “rule of law”, as at the contrary McLaughlin does (T.H. McLaughlin, *Citizenship, Diversity, and Education: a philosophical perspective*, in *Journal of Moral Education* 21 (1992) 235-250, at 236.

civic virtues of one existing community in favor of human rights of persons of other states. These are the human duties of every man and every woman towards human beings. Only if a person is conscious of this superior normative level to the law of his country, he can be prepared to protest against his government whenever his natural rights are violated by public or private agencies powers.

I PROGRESSI COMPIUTI NEL CAMMINO DELL'UNITÀ TRA LA CHIESA CATTOLICA E LA CHIESA PROTESTANTE ALLA RICORRENZA DEL V CENTENARIO DELLA RIFORMA DI LUTERO

di Kizimba Bulangunga¹

Abstract

There are various reasons for Luther's reform. On the occasion of the fifth centenary of the reform it was necessary to dwell on what divided the Roman Catholic church yesterday and unite it today through a long journey in unity to consolidate dialogue between Catholics and Lutherans. A commitment that will be lasting if Christian churches go beyond doctrinal problems of the past that have torn the Church for five centuries and return to the gospel of charity. It is precisely this charity for which Pope Francis has become a pilgrim and a witness in the search for unity towards Christian churches and other religious confessions.

Keywords

Reform, divide, Catholic, Lutheran, unity, dialogue, Pope Francis.

¹ Kizimba Bulangunga è nato a Kinshasa (Repubblica Democratica del Congo) nel 1971. È stato ordinato sacerdote nell'arcidiocesi di Cosenza-Bisignano nel 2004. Ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Teologia Pastorale, Bibbia e Liturgia presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma nel 2012 e dallo stesso anno è docente presso l'Istituto Teologico Cosentino *Redemptoris Custos* l'Istituto superiore delle Scienze religiose "San Francesco di Sales" a Rende Cosenza.

Vari sono i libri storici che hanno trattato con accuratezza il tema della riforma e la figura di Lutero², di cui ricorrono i 500 anni della sua riforma, e per cui non basterà qualche riga per ripercorrere tutto il suo pensiero. Nonostante ciò, il mio studio si sofferma sull'aspetto pastorale, nonché sulla lacerazione storica della suddetta commemorazione e vuole evidenziare i progressi compiuti dalla riforma per un cammino di comunione interconfessionale tra cattolici e luterani.

- Il tema verrà affrontato secondo i seguenti punti:
- Lo sguardo storico della riforma
- Dalla riforma luterana alla riforma della Chiesa cattolica
- Ripensare alla comunione
- Il papa Francesco, un pellegrino nella ricerca del dialogo
- Conclusione

1. Lo sguardo storico della riforma

Nel Medioevo c'era molta confusione sull'annuncio del Vangelo, la celebrazione della Messa, la pietà popolare e sui vari costumi della società emergente.

Il ruolo della Chiesa³ è quello di continuare la missione che il Signore Gesù affidò a Pietro: “pasci i miei agnelli” (Giovanni 21, 15)⁴. Con l'andare del tempo è però venuta meno questa missione e ciò iniziò a creare malumore da parte del popolo di Dio.

La Chiesa, essendo una guida spirituale del gregge del Signore e una fonte di ispirazione della classe elitaria, non sfuggì al richiamo di questa ultima rispetto ai costumi di quanti stavano al vertice della Chiesa, come la non residenza dei pastori o la corruzione nell'amministrazione della Chiesa. Così si sentì l'esigenza di rinnovamento della Chiesa, di un ritorno alla sobrietà, alla vita di preghiera, alla cura delle anime e della predicazione.

In questo clima entra in scena Lutero che osservò, come tanti altri,

² Lutero, prima della riforma fu un monaco agostiniano, nato nel 1483 a Eisleben in Germania e morì nel 1546.

³ L'uso del vocabolo Chiesa è in riferimento alla chiesa universale o la chiesa d'Occidente prima della riforma di Lutero.

⁴ Cfr. L'omelia del Cardinale Angelo Sodano, *De Conclavi ad eligendum Summum Catholicae Ecclesiae Pontificem* in AAS 105 (2013), 350-351.

il comportamento immorale dei certi ecclesiastici e taluni discorsi erronei sui temi cristologici ed ecclesiologici. In questo modo il primato petrino venne messo in discussione.

Tutto ciò preparò man mano il terreno allo scoppio della riforma per le seguenti variegata motivazioni:

- *Teologiche* (la decadenza della scolastica, la riscoperta delle fonti bibliche e patristiche);
- *Culturali* (affermazione dell'umanesimo e aspirazione alla libertà spirituale);
- *Politiche* (la nascita dei nazionalismi e degli stati);
- *Ecclesiali* (la contrapposizione conciliaristi e *papalisti*, appello alla riforma per rinnovare la Chiesa);
- *Pastorali* (la scarsità e l'assenza dei cleri nella pastorale, il disimpegno nella predicazione e nella cura pastorale).

In più, lungo il Medioevo si sono sviluppati le forme devozionali che andavano contro la liturgia celebrata. Così la recita del rosario è andata a sostituire il salterio, i pii esercizi sostituiscono per molti fedeli l'azione liturgica propria di quel giorno⁵; creando “[...] così il distacco dalla Sacra Scrittura e non si avverte sufficientemente la centralità del mistero di Cristo, fondamento, fulcro e culmine di tutto il culto cristiano”⁶.

Vista la diffusione della pietà popolare, di devozioni e religiosità superstiziose, ci si chiede quale possa essere il contributo delle indulgenze per la salvezza dell'uomo.

La reazione di Lutero si scatenò inseguito al suo richiamo inascoltato alle autorità ecclesiastiche della sua diocesi, quella di Magonza, e di Roma in merito all'immagine della Chiesa e dei suoi pastori e della sua missione.

La chiesa del tempo, secondo Lutero e molti suoi coetanei, era ben distante da questa missione. Così, viene considerata la data di inizio della riforma protestante il 31 ottobre 1517, giorno in cui Lutero inviò le 95 tesi all'arcivescovo di Magonza, Alberto di Hohenzollern, ad altri vescovi, ad alcuni amici e ad altre università. Neanche la dieta

⁵ Cfr. Congregazione di culto divino e la disciplina dei sacramenti, direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti, LEV, Città del Vaticano 2002, p. 41.

⁶ *Idem*, p. 47.

di Worms del 1530 ha potuto fermare la sua riforma che portò alla nascita della Chiesa luterana. La teologia di Lutero era basata sulla giustificazione, cioè sola la misericordia di Dio che permette alla grazia di Dio di giustificarsi.

Lutero fu soltanto il detonatore che ha fatto scoppiare la riforma. E tutto ciò ha costituito un impulso agli altri noti riformatori, come Huldrych Zwingli, Giovanni Calvino e John Knox, ecc⁷.

Per contro, l'esistenza della Chiesa cattolica risale al II secolo; solo con lo scisma di Lutero, la Chiesa Cattolica romana assunse un significato diverso avendo come centro di riferimento Roma, mentre facevano parte della Chiesa protestante coloro che erano distaccati da Roma⁸.

2. Dalla riforma luterana alla riforma della Chiesa cattolica

La riforma luterana fu una sfida nell'interno della Chiesa Cattolica. Per diversi anni l'atteggiamento della Chiesa Cattolica fu quella di condanna dei luterani.

Così è richiamato nel Concilio di Trento, convocato il 13 dicembre 1545 da Paolo III, che ebbe scopo di dare risposta al problema rilevato dalla riforma di Lutero. Fu un Concilio ecumenico della Chiesa cattolica, convocato per reagire alla diffusione dei movimenti protestanti in Europa a seguito della diffusione della dottrina di Lutero⁹.

Dopo diverse traslazioni e interruzioni si concluse nel 1563. Fu un Concilio che si prefisse anzitutto la tutela del dogma e la riforma della Chiesa: riforma spirituale, morale e disciplinare. Le definizioni dogmatiche riguardarono, in particolar modo, le fonti della fede, l'interpretazione della Sacra Scrittura, la dottrina sul peccato originale, sulla giustificazione e il valore dei sacramenti.

Al principio protestante della sola Scrittura il Concilio oppose come fonte della fede la Scrittura illuminata e spiegata al contempo dalla Tradizione, intesa quale testimonianza dei Padri e dei concili,

⁷ Cfr. G. GOOSEN, *Introduzione all'ecumenismo*, Claudiana, Torino 2007, p. 88.

⁸ *Idem*, p. 92.

⁹ Cfr. G. ALBERIGO (a cura di), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, 657-799.

approvati grazie al giudizio e al consenso costante di tutta la Chiesa, privilegiando così una visione ecclesiale universale.

Il Concilio non proibì affatto di leggere e tradurre la Bibbia in lingua volgare. L'uso privato delle traduzioni, infatti, rimase lecito, mentre nella liturgia, nelle dispute e nella predicazione venne prescritto l'uso della Vulgata (testo latino ufficiale).

Di particolare importanza fu il tema della giustificazione, ossia della grazia di Dio, mediante la quale una persona, "da ingiusta che è, diviene giusta", cioè passa dallo stato di peccato, in cui l'uomo nasce per la colpa di Adamo, allo stato di grazia e di adozione per mezzo di Gesù Cristo. Essa non consiste solo nella remissione dei peccati, ma anche nel rinnovamento profondo dell'uomo mediante il quale egli da nemico diventa amico di Dio. La fede è essenziale per la salvezza, essa comporta anche le virtù teologali della speranza e della carità.

Lutero, al contrario, affermava che l'uomo, anche quando è eletto da Dio, resta peccatore e viene solo come ricoperto dal manto della giustizia divina.

Il Concilio di Trento preferì la dottrina della giustificazione reale, grazie alla quale l'uomo non viene semplicemente considerato giusto ma lo diviene effettivamente mediante l'azione dello Spirito Santo, secondo la specifica cooperazione di ciascuno.

Altro aspetto essenziale fu la tutela del principio del *libero arbitrio*. L'uomo - afferma il Concilio - non agisce alla mercé di Dio ma è realmente libero di operare una scelta morale autentica fra bene e male, perciò è libero di autogestirsi e di realizzarsi secondo il suo volere. Venne respinta dunque la dottrina protestante della predestinazione, privilegiando una visione della libertà in armonia con la prescienza di Dio.

Fra i canali tramite i quali la grazia si comunica all'uomo il Concilio ribadì l'importanza dei sacramenti quali "segni efficaci" di essa. I sacramenti contengono la grazia, di cui sono segno, e la conferiscono a tutti coloro che li ricevono con le dovute disposizioni. I sacramenti conferiscono la grazia ex opere operato.

Sull'Eucaristia la Chiesa conservò la dottrina della presenza reale rifiutando l'opinione luterana, adottata poi da tutte le confessioni protestanti, secondo cui non si deve adorare il Cristo nell'Eucaristia, né onorarlo con feste, condurlo in processione o portarlo agli ammalati. Si trattò di una decisione di grande portata: la pietà, la liturgia e l'arte ne risentirono profondamente e positivamente.

Importanti per le sue conseguenze sociali furono anche le decisioni del Concilio in materia matrimoniale. Venne introdotto l'obbligo di celebrare il matrimonio alla presenza del parroco e dei testimoni, dopo le relative pubblicazioni. Si impose la registrazione del matrimonio favorendo l'eliminazione di abusi e ingiustizie secolari nel diritto di famiglia. Venne fissata l'età al di sotto della quale la mancanza di consenso dei genitori o dei tutori invalidava il matrimonio.

La riforma disciplinare promosse la formazione del clero nei seminari diocesani; vietò il cumulo dei benefici ecclesiastici; impose al clero l'obbligo della residenza; favorì la predicazione e l'istruzione religiosa dei fedeli; consentì il ripristino della regolare osservanza nei conventi e nei monasteri. Venne anche restituita autorità ai vescovi, spesso ostacolati in passato nella loro azione pastorale da un cumulo inestricabile di esenzioni e privilegi.

Di grande rilievo, anche dal punto di vista storico, fu l'istituzione obbligatoria delle anagrafi parrocchiali. I parroci furono obbligati a tenere regolarmente i registri dei battesimi, delle cresime, dei matrimoni e dei defunti costituendo così un vero e proprio *status animarum*, ancora oggi di importanza fondamentale.

Al clero venne gradualmente imposto l'abito talare, una vita sempre più irreprensibile, un costume meno secolare improntato a gravità e modestia. Anche la figura del Romano Pontefice mutò nel tempo. Perse sempre più l'aspetto del principe mondano, del mecenate e del politico, assumendo un'immagine più sobria e dignitosa, sempre più caratterizzata dalla purezza dottrinale e morale, degna di colui che è il custode supremo dell'ortodossia e del Vangelo. Si deve anche al Concilio di Trento se la Chiesa cattolica assunse un volto più spirituale, più autentico ed evangelico, favorendo quella straordinaria fioritura di santità della quale nel corso degli ultimi secoli - e ancora oggi - possiamo godere.

3. Ripensare alla comunione

Per lungo tempo l'atteggiamento dei cattolici e luterani ha minato il dialogo e la comunione di due chiese. Ricordiamo della chiusura della Chiesa cattolica verso i luterani che allontanò i cristiani dalla missione evangelica. Avendo entrambe le chiese la figura di Cristo come pietra angolare, "è una buona notizia sapere che i cristiani si uniscono per

dar vita a processi comunitari e sociali di comune interesse”¹⁰. Perciò, il punto di partenza è il superamento dell’ostacolo nel percorso di dialogo, tra cattolici e luterani, stagnato su ciò che è superficiale (chi ha ragione o chi ha torto) e teologico (sulla giustificazione, i sacramenti, la Scrittura). Questa situazione non aiutò le entrambe chiese ad impegnarsi nella ricerca della verità fondata sulla Sacra Scrittura. Solo il ritorno alla centralità della Parola di Dio aiuta a vivere la comunione con Cristo e con gli altri fratelli.

Prima di tutto, bisogna cominciare da una chiesa unita nella diversità delle tradizioni senza dimenticare che il vero protagonista “lo stesso Spirito Santo fa l’unità, e così la Chiesa è una nella diversità”. Una “diversità riconciliata” dallo Spirito Santo va nella direzione che noi cristiani abbiamo intrapreso e che chiamiamo col nome teologico di ecumenismo.

Nel dettaglio, cerchiamo di

- far sì che questa diversità sia più armonizzata dallo Spirito Santo e diventi unità;
- camminare alla presenza di Dio per essere irreprensibili;
- andare a trovare il nutrimento di cui abbiamo bisogno per trovare il fratello.

Questo è il nostro cammino, questa è la nostra bellezza cristiana¹¹! Andiamo insieme incontro agli uomini e alle donne di oggi, che a volte sembrano così distratti e indifferenti, per trasmettere loro il cuore del Vangelo ossia «la bellezza dell’amore salvifico di Dio manifestato in Gesù Cristo morto e risorto»¹².

Nel secolo XX. molti sono i progressi compiuti dai cattolici e luterani nella ricerca del dialogo e nel consolidare l’unità attraverso gli incontri ufficiali e non ufficiali, i concili bilaterali ed ecumenici. Un secolo che potrebbe essere considerato la primavera del dialogo interconfessionale delle chiese cristiane. Anche se all’inizio la chiesa cattolica non aveva ben visto questa iniziativa dei luterani con le altre chiese, solo nel 1959

¹⁰ FRANCESCO, In occasione della Commemorazione Comune luterano-cattolica della Riforma (31 ottobre – 1 novembre 2016) - Preghiera Ecumenica Comune nella Cattedrale Luterana di Lund in Svezia in *AAS* (108) vol.11.

¹¹ Cfr. FRANCESCO, *Discorso alla chiesa pentecostale della riconciliazione Caserta in Bollettino vaticano del 28 luglio 2014*.

¹² FRANCESCO, *Esortazione Apostolica Evangelii gaudium*, in *AAS* 105 (2013) 36.

si poté avere un segnale di apertura della chiesa cattolica con il papa Giovanni XXIII nel suo annuncio della convocazione del Concilio ecumenico Vaticano II, che faceva riferimento alle 11 proposte dell'Enciclica del Patriarcato di Costantinopoli del 1920, firmato dal Metropolita Doroteo, un messaggio preceduto dal biglietto di augurio del vescovo di Roma del 1958. La pubblicazione del direttorio ecumenico tra chiesa cattolica e altre chiese nel 1967 invitò le chiese cristiane ad impegnarsi nel via del dialogo.

La partecipazione discreta della Chiesa Cattolica come osservatore si nota nella creazione del segretariato per l'unità dei cristiani nel 1960 e di alcune Chiese cristiane sia dell'occidente e dell'oriente allo stesso, rimarcabile nel Concilio Ecumenico Vaticano II.

Nel 1962-65 l'immenso contributo del Concilio Ecumenico Vaticano II è stato un rinnovamento della Chiesa Cattolica: si è aperta la via del dialogo, reso più aperta e credibile verso le altre chiese attraverso i vari documenti e dichiarazione (*Nostra aetate, Orientalium Ecclesiarum e Unitatis Redintegratio*), in vista di consolidare il dialogo e l'ecumenismo¹³.

Nel 1964, Paolo VI nella *Ecclesiam suam* invitò le chiese nella via del dialogo attraverso il Concilio ecumenico¹⁴.

Nel 1979 il Papa Giovanni Paolo II nella *Redemptor hominis* invitò la Chiesa e gli uomini di buona volontà a non scoraggiarsi nella ricerca dell'unità dei cristiani¹⁵.

Nel 1982 fu data una svolta con un notevole documento di Lima su BEM (Battesimo, Eucaristia e Ministeri) che ha messo delle proposte sui sacramenti nelle chiese cristiane. Alcuni magisteri di Giovanni Paolo II (*Orientalium Lumen e Ut unum sint*) hanno consolidato il cammino ecumenico.

Nel 1999 l'accordo di Augusta consolidò il dialogo tra chiesa cattolica e luterana e ha rilevato il punto discordia della dottrina della giustificazione tra Chiesa Cattolica e Luterana.

Nel 2001 la carta ecumenica ha dato le linee guida per la crescita collaborativa tra le Chiese in Europa.

¹³ Cfr. D. VALENTINI (a cura Aimable Musoni), *Identità e storicità della Chiesa, Saggi teologici sulla Chiesa locale il ministero petrino del Papa e l'ecumenismo*, 156-157, 209-205, 222-244.

¹⁴ PAOLO VI, Lettera Enciclica *Ecclesiam suam* in AAS 56 (1964) 6, 8, 68.

¹⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptor Hominis* in AAS 71 (1979) 6.

Nel 2013 si è avuta la presentazione del documento *dal Conflitto alla comunione sul rapporto commissione luterana cattolica per l'unità*. In vista della preparazione del V centenario della riforma, è un documento indispensabile per capire la riforma luterana, la reazione della Chiesa Cattolica nei vari Concili, gli incontri falliti, la giustificazione, i sacramenti e ministeri e il cammino ecumenico, ecc.

“Mentre siamo profondamente grati per i doni spirituali e teologici ricevuti attraverso la Riforma, confessiamo e deploriamo davanti a Cristo il fatto che luterani e cattolici hanno ferito l'unità visibile della Chiesa. Differenze teologiche sono state accompagnate da pregiudizi e conflitti e la religione è stata strumentalizzata per fini politici. La nostra comune fede in Gesù Cristo e il nostro battesimo esigono da noi una conversione quotidiana, grazie alla quale ripudiamo i dissensi e i conflitti storici che ostacolano il ministero della riconciliazione. Mentre il passato non può essere cambiato, la memoria e il modo di fare memoria possono essere trasformati. Preghiamo per la guarigione delle nostre ferite e delle memorie che oscurano la nostra visione gli uni degli altri. Rifiutiamo categoricamente ogni odio e ogni violenza, passati e presenti, specialmente quelli attuati in nome della religione. Oggi ascoltiamo il comando di Dio di mettere da parte ogni conflitto. Riconosciamo che siamo liberati per grazia per camminare verso la comunione a cui Dio continuamente ci chiama”¹⁶.

Ci sono ancora delle divergenze, questo dato di fatto si vede di più nelle piccole comunità. Tuttavia si potrebbe ripartire dai fondamenti condivisi come la preghiera per l'unità dei cristiani, l'impegno nella carità, impegno di giustizia e di pace verso stranieri, rifugiati di guerra e di persecuzione, richiedenti di asilo attraverso i corridoi umanitari (il servizio all'umanità che soffre, ai poveri, agli ammalati, ai migranti).

4. Il Papa Francesco, un pellegrino nella ricerca del dialogo

Già nel 1979 il teologo evangelico Pannenberg disse:

“Dal papa, che si comprende come il supremo detentore dell'ufficio

¹⁶ FRANCESCO, In occasione della Commemorazione Comune luterano-cattolica della Riforma (31 ottobre – 1 novembre 2016) - Preghiera Ecumenica Comune nella Cattedrale Luterana di Lund in Svezia in *AAS* 108 (2016).1251-1262.

dell'intera cristianità, che è il responsabile dell'unità di tutti i cristiani, ci si dovrebbe attendere che si facesse interprete nel modo più acuto possibile non solo dell'unità dell'odierna chiesa cattolica romana, ma dell'unità ecumenica di tutti i cristiani. [...]. Ma l'iniziativa decisiva, senza la quale nessun progresso è possibile nella questione ecumenica, deve partire dal papa. E se dal vescovo di Roma dovesse partire una tale iniziativa, allora troverebbe riconoscimento la sua pretesa di essere guida universale nella cristianità¹⁷.

Da questa citazione, noto quanto la figura del Papa sia indispensabile per consolidare l'unità e la comunione con le diverse chiese cristiane; ricordiamo quali furono gli impegni assidui dei vari pontefici (dal Papa Leone XIII all'attuale Papa Francesco) nel privilegiare la via dell'unità nel dialogo con le chiese cristiane e non cristiane¹⁸.

Proprio del Papa Francesco la sera della sua elezione alla cattedra di San Pietro con poche parole si rivolse al popolo di Dio:

“E adesso, incominciamo questo cammino: Vescovo e popolo. Questo cammino della Chiesa di Roma, che è quella che presiede nella carità tutte le Chiese. Un cammino di fratellanza, di amore, di fiducia tra noi. Preghiamo sempre per noi: l'uno per l'altro. Preghiamo per tutto il mondo, perché ci sia una grande fratellanza. Vi auguro che questo cammino di Chiesa, che oggi incominciamo [...] sia fruttuoso per l'evangelizzazione¹⁹.”

Sono le parole che segnano il suo impegno pontificale nella ricerca dell'unità, un gesto di testimonianza e di credibilità che i cattolici e gli altri cristiani annunciano²⁰. Una credibilità fondata sulla preghiera, il servizio e accoglienza e la carità.

Vari sono i segni incisivi del Papa Francesco, il pellegrino del dialogo e dell'unità: sin dall'inizio con l'udienza alla delegazione della federazione luterana mondiale e ai membri della commissione luterano-cattolica per l'unità del 21 ottobre 2013, così è espresso:

¹⁷ R. GHIBELLINI, *Intervista teologica a Wolfhart Pannenberg*, München, 22 ottobre 1979 pubblicato nel 2014. Cfr. T. F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, Queriniana, Brescia 2012, 258-269.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Cfr. *De Conclavi ad eligendum Summum Catholicae Ecclesiae Pontificem*, Georgium Marium Bergoglio Papam Franciscum del 13 aprile 2013 in AAS 105 (2013), 363.

²⁰ Cfr. FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium* in AAS 105 (2013) 244.

“Guardo con senso di profonda gratitudine al Signore Gesù Cristo, ai numerosi passi che le relazioni tra luterani e cattolici hanno compiuto negli ultimi decenni, e non solo attraverso il dialogo teologico, ma anche mediante la collaborazione fraterna in molteplici ambiti pastorali e, soprattutto, nell’impegno a progredire nell’ecumenismo spirituale. Quest’ultimo costituisce, in certo senso, l’anima del nostro cammino verso la piena comunione, e ci permette di pregarne già da ora qualche frutto, anche se imperfetto: nella misura in cui ci avviciniamo con umiltà di spirito al Signore Nostro Gesù Cristo, siamo sicuri di avvicinarci anche tra di noi e nella misura in cui invocheremo dal Signore il dono dell’unità, stiamo certi che Lui ci prenderà per mano e Lui sarà la nostra guida. Bisogna lasciarsi prendere dalle mani del Signore Gesù Cristo”²¹.

È opportuno anche ricordare la visita del Papa Francesco al Tempio Valdese di Torino il 22 giugno 2015. In questa occasione il suo discorso è un richiamo alla riscoperta della fratellanza e alla dimensione del perdono:

“Uno dei principali frutti che il movimento ecumenico ha già permesso di raccogliere in questi anni è la riscoperta della fraternità che unisce tutti coloro che credono in Gesù Cristo e sono stati battezzati nel suo nome. Questo legame non è basato su criteri semplicemente umani, ma sulla radicale condivisione dell’esperienza fondante della vita cristiana: l’incontro con l’amore di Dio che si rivela a noi in Gesù Cristo e l’azione trasformante dello Spirito Santo che ci assiste nel cammino della vita. La riscoperta di tale fraternità ci consente di cogliere il profondo legame che già ci unisce, malgrado le nostre differenze. Si tratta di una comunione ancora in cammino - e l’unità si fa in cammino - una comunione che, con la preghiera, con la continua conversione personale e comunitaria e con l’aiuto dei teologi, noi speriamo, fiduciosi nell’azione dello Spirito Santo, possa diventare piena e visibile comunione nella verità e nella carità”.

Nel corso della sua visita in Svezia a Lund del 31 ottobre 2016, si nota chiaramente il suo desiderio dell’unità come testimonianza delle tre virtù teologali:

“In questo incontro di preghiera, qui a Lund, - ha dichiarato il Pontefice - vogliamo manifestare il nostro comune desiderio di rimanere uniti a Lui per avere la vita. Gli chiediamo: «Signore, aiutaci con la tua grazia a essere più uniti a te per dare insieme una testimonianza più

²¹ FRANCESCO, *L’udienza alla delegazione della federazione luterana mondiale e ai membri della commissione luterano-cattolica per l’unità* (del 21.10.2013) in AAS 105 (2013).

efficace di fede, speranza e carità». È anche un momento per rendere grazie a Dio per l'impegno di tanti nostri fratelli, di diverse comunità ecclesiali, che non si sono rassegnati alla divisione, ma che hanno mantenuto viva la speranza della riconciliazione tra tutti coloro che credono nell'unico Signore.

Cattolici e luterani abbiamo cominciato a camminare insieme sulla via della riconciliazione. Ora, nel contesto della commemorazione comune della Riforma del 1517, abbiamo una nuova opportunità di accogliere un percorso comune, che ha preso forma negli ultimi cinquant'anni nel dialogo ecumenico tra la Federazione Luterana Mondiale e la Chiesa Cattolica. Non possiamo rassegnarci alla divisione e alla distanza che la separazione ha prodotto tra noi. Abbiamo la possibilità di riparare ad un momento cruciale della nostra storia, superando controversie e malintesi che spesso ci hanno impedito di comprenderci gli uni gli altri²².

L'incontro storico del Papa Francesco con il Patriarca Kirill di Mosca il 12 febbraio 2016 ha visto il vescovo di Roma indicare il battesimo come un segno nel cammino del dialogo dell'unità nell'entrambe chiese.

Accogliendo il messaggio del Signore rivolto a Pietro tre volte pasci le mie pecore (Cfr. Giovanni 21, 15-19) questo si è verificato nei suoi telegrammi,

Il Papa nel corso dei suoi viaggi apostolici ha incoraggiato il cammino ecumenico promuovendo la via del dialogo.

5. Conclusioni: Questioni irrisolti

Da un lato la Riforma non è stata un bel ricordo nella Chiesa cattolica, dall'altro essa è stata una sfida, una scuola per il nuovo inizio della missione su quale si fonda il Credo della Chiesa Cattolica e la vita cristiana delle entrambe chiese. Se la Chiesa cattolica non ha trovato punto comune con i protestanti almeno con l'evento la riforma, la Chiesa cattolica si è attrezzata di strumenti validi per rispondere a questo argomento e all'odierna sfida della società attuale.

Nonostante le divergenze, la riforma non ha segnato solo le ferite

²² FRANCESCO, In occasione della Commemorazione Comune luterano-cattolica della Riforma (31 ottobre – 1 novembre 2016) - Preghiera Ecumenica Comune nella Cattedrale Luterana di Lund in Svezia in *AAS* 108 (2016) 1251-1262. Cfr. M. LEINER, *Le Jubilé de la réforme, un défi à la théologie et à la historiographie* in "Revue théologique de Louvain" n. 48 (2017), 1-8.

e le lacerazioni nella vita ecclesiale ma ogni giorno si registrano dei progressi per consolidare il dialogo tra cattolici e luterani.

La Chiesa cattolica è stata incolpata per molto tempo di non mettere la Scrittura al centro della vita della Chiesa, della vita cristiana, della vita dell'uomo. E c'è chi dice che la Chiesa cattolica ha nascosto la verità ai suoi fedeli, dimenticando la difficoltà legata alla lingua latina. Dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II, ogni cristiano ha accesso alla Sacra Scrittura²³, tradotta nelle diverse lingue, ma nello stesso tempo notiamo più divisione di prima nella stessa famiglia biologica, nella stessa comunità, nella stessa parrocchia, nei cristiani stessi.

Oggi come allora, i cristiani sono consapevoli di leggere, di pregare sulla Parola di Dio, di meditare la Sacra Scrittura e di condividerne nella famiglia, nella comunità - attraverso la lectio divina - la catechesi biblica.

D'altronde, l'esperienza spirituale di Lutero ci interpella e ci ricorda che non possiamo fare nulla senza Dio. "Come posso avere un Dio misericordioso?". Questa è la domanda che costantemente tormentava Lutero. In effetti, la questione del giusto rapporto con Dio è la questione decisiva della vita. Come è noto, Lutero ha scoperto questo Dio misericordioso nella Buona Novella (la Sacra Scrittura) di Gesù Cristo incarnato, morto e risorto. Con il concetto di "*solo per grazia divina*", ci viene ricordato che Dio ha sempre l'iniziativa e che precede qualsiasi risposta umana, nel momento stesso in cui cerca di suscitare tale risposta. La dottrina della giustificazione, quindi, esprime l'essenza dell'esistenza umana di fronte a Dio²⁴.

Tuttavia, ci sono motivi di divergenze che rallentano il dialogo nelle chiese come *il primato petrino e infallibilità del papa l'accesso alle donne al sacerdozio nella chiesa cattolica, l'indulgenza per i defunti, l'Eucaristia come presenza reale di Cristo che non ha la stessa connotazione nelle altre chiese cristiane*.

In conclusione è opportuno ricordare le parole dette da Papa Francesco in occasione del viaggio apostolico di in Svezia per la Commemorazione comune tra luterani e cattolici della Riforma: "Facciamo appello a tutte le parrocchie e comunità luterane e cattoliche,

²³ Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione, *Dei Verbum* in AAS 57 (1965) 22.

²⁴ FRANCESCO, In occasione della Commemorazione Comune luterano-cattolica della Riforma (31 ottobre – 1 novembre 2016) - Preghiera Ecumenica Comune nella Cattedrale Luterana di Lund in Svezia in AAS 108 (2016) 1251-1262.

perché siano coraggiose e creative, gioiose e piene di speranza nel loro impegno a continuare la grande avventura che ci aspetta. Piuttosto che i conflitti del passato, il dono divino dell'unità tra di noi guiderà la collaborazione e approfondirà la nostra solidarietà. Stringendoci nella fede a Cristo, pregando insieme, ascoltandoci a vicenda, vivendo l'amore di Cristo nelle nostre relazioni, noi, cattolici e luterani, ci apriamo alla potenza di Dio Uno e Trino. Radicati in Cristo e rendendo a Lui testimonianza, rinnoviamo la nostra determinazione ad essere fedeli araldi dell'amore infinito di Dio per tutta l'umanità"²⁵.

²⁵ FRANCESCO, In occasione della Commemorazione Comune luterano-cattolica della Riforma (31 ottobre – 1 novembre 2016) – Firma della Dichiarazione Congiunta in *AAS* 108 (2016) 1251-1262.

ASPETTI DELLA PARROCCHIA POSTRIDENTINA
NELL'ARCIDIOCESI DI COSENZA:
PREDICAZIONE ORDINARIA E CATECHESI AGLI
INIZI DEL XVII SECOLO

di Vincenzo Antonio Tucci¹

Abstract

Among the various post-conciliar interventions taken in the parishes of the Archdiocese of Cosenza, an important and functional role was given to the infra-missam preaching and the catechesis. In addition to Msgr. Fantino Petrigiani and Giovanni Evangelista Pallotta, who gave a strong pastoral impulse through actions such as the Synods and the Relationes ad Limina, there was Monsignor Giovanni Battista Costanzo who, through various edicts and instructions, accelerated the implementation of the decrees issued by the Council of Trent. The infra-missam preaching and the catechesis were two aspects of the parish management aiming to train the faithful and to improve the knowledge of the Christian religion.

Keywords:

Parish, preaching, catechesis, Archdiocese of Cosenza.

¹ È docente incaricato di Storia della Chiesa locale e di Storia del Movimento Cattolico in Italia presso l'ISSR "San Francesco di Sales" di Rende; inoltre, è Direttore presso l'Archivio Storico Diocesano "prof. Luigi Intriery" di Cosenza.

Nell'organizzazione amministrativa e pastorale, la parrocchia postridentina rappresentò una nuova riorganizzazione della chiesa sul territorio italiano e meridionale; quella *renovatio ecclesiae* che la Riforma Cattolica (o Contro-Riforma)² aveva tracciato nelle discussioni conciliari, riconobbe alla parrocchia anche un ruolo strategico per una ri-evangelizzazione delle comunità cristiane; pertanto, emanati i decreti applicativi, affinché non si riducessero a semplici enunciazioni verbali, fu necessario applicare le azioni e le finalità anche mediante obiettivi di processo che concretizzassero le comunità cristiane come una comunità nuova³. In un'ottica riformatrice dei costumi popolari non erano più sostenibili la semplice discrezionalità e la sensibilità del parroco *sic et simpliciter*, ma bisognava puntare su un'azione coesa e una mobilitazione funzionale di tutto il clero; l'azione riformatrice da individuale e spontanea doveva diventare unanime e istituzionale, veicolata e controllata dagli Ordinari del luogo; le singole azioni del clero furono, così, convogliate in un rigoroso movimento di riesame della cultura e della religiosità popolare⁴ attraverso una rete sistemica e gerarchica di indicazioni precise e di puntuali istruzioni.

Un punto cardine per la piena attuazione della Riforma cattolica fu una stretta relazione tra parroco e parrocchia, tanto da configurarne un rapporto quasi simbiotico⁵ fra il parroco, la comunità e il territorio. I canoni tridentini avevano stabilito la suddivisione delle popolazioni in definite giurisdizioni, assegnate a parroci stabilmente residenti: solo dal proprio parroco si sarebbe potuto ricevere leci-

² Gli attuali studi hanno superato l'equazione Riforma-progresso, Controriforma-reaione, cercando di ripercorrere prospettive non divisive e recuperare i tratti comuni dell'Europa cristiana, incentrati sull'uso della religione nelle pratiche sociali, pur in presenza di profonde differenze. Cfr. M. TOSTI, *Pratiche religiose e rituali sociali nel periodo post-tridentino. La diocesi di Amelia dal 1574 al 1595*, in «Itinerari di ricerca storica», XXX - 2016, numero 2 (nuova serie), pp. 169-179.

³ P. COZZO, *Andate in pace. Parroci e parrocchie in Italia dal Concilio di Trento a papa Francesco*, Carrocci, Roma 2014, p. 10.

⁴ G. M. VISCARDI, *Tra Europa e Indie di quaggiù. Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV - XIX)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 325.

⁵ Come si ricordava nel *Concilium Lateranense IV*, 11-30 novembre 1215. *Qui vero parochialem habet Ecclesiam non per vicarium sed per se ipsum illi deserviat in ordine quem ipsius Ecclesiae cura requirit nisi forte praebendae vel dignitati parochialis Ecclesia sit annexa.*

tamente i sacramenti⁶, che a sua volta avrebbe vegliato sulla loro *salus animae* e certificato con i libri sacramentali un'autentica fede cristiana. Come conseguenza ne derivò una precisa distribuzione dell'istituzione parrocchiale su tutti i territori diocesani con confini marcati e precisi, specie nelle città e nei luoghi con più parrocchie⁷. In ogni momento della sua vita, il cattolico doveva ricevere le cure di un sacerdote, la cui ordinazione aveva propriamente natura sacramentale⁸. La parrocchia dunque fu riorganizzata, indicando la residenza del parroco curato⁹, che, insieme a un comportamento irreprensibile, doveva essere un punto di riferimento della *renovatio Christifidelium*. Tuttavia, la nuova ristrutturazione trovò maggiori difficoltà nel regno di Napoli, nel quale vigeva il sistema delle chiese ricettizie con proprie peculiarità organizzative. La cura delle anime era tenuta dal clero ricettizio con a capo l'arciprete-parroco; a questo clero potevano appartenere solo i nativi del luogo, con esclusione, dunque, dei forestieri¹⁰. I beni erano amministrati in comune e la

⁶ P. COZZO, *Andate in pace. Parroci e parrocchie in Italia dal Concilio di Trento...*, p. 10.

⁷ Per l'Arcidiocesi di Cosenza, si cita a semplice scopo di esempio, Santo Stefano e Lorenzo (*Ecclesia haec in Parochialem fuit erecta ab Illustrissimo Io(ann)e Bap(tis)ta Constantio olim Archiepiscopo a 26 annis citra*), la parrocchia di San Nicola di Rivocati (*Ecclesia haec in Parochialem fuit constituta ab Ill(ustriss)imus olim Archiep(iscop)o Constantio eodem t(em)po(r)e, quo proxime procedens*) e San Giovanni in Portapiana (*R(everendiss)imus D(omi)nus curam animarum constituit*), tutte documentate dalla Visita Apostolica nel 1628. I confini delle parrocchie sono descritti anche nel *Liber Praebendarum*: «i tre ponti per la parrocchia Cattedrale, e similmente l'arco vicino al monastero della Trinità; dall'arco insù si contiene quello di Portapiana, dal ponte delli Rivocati infuori quello di S. Nicola, e dui ponti di S. Maria e dei Pignatari infuori di S. Stefano e Lorenzo». ARCHIVIO STORICO DIOCESANO "PROF. LUIGI INTRIERI" DI COSENZA (da ora ASDCS), *Liber Praebendarum*, Ar. Cap. 2.1.1. Cfr. V. A. TUCCI, *La Visita Apostolica di mons. Andrea Pierbenedetto alla Città e Diocesi di Cosenza (1628)*, Cosenza 2013.

⁸ Si trattava di una netta chiusura a Lutero che, nella sua critica ai sacramenti, aveva rifiutato la figura del sacerdote specie per il suo ruolo di mediatore fra uomo e Dio. P. Cozzo, *Andate in pace. Parroci e parrocchie in Italia dal Concilio di Trento...*, p. 10.

⁹ Nelle istruzioni, mons. Giovanni Battista Costanzo, oltre ai canoni tridentini, annotava l'esigenza di emanare uno specifico editto in quanto «la negligenza di molti, che sotto pretesto de loro negotij dimenticati di questi santi comandamenti e della propria salute vanno vagando tanto fuori, come dentro della nostra Diocesi con grave danno delle anime a loro commesse, astretti anco dal poco numero di sacerdoti approvati all'amministrazione di sacramenti di detta nostra Diocesi e alla numerosità de popoli». *Delle diverse istruzioni messe insieme per ordine di Mons. Arcivescovo di Cosenza parte prima*, presso Luigi Castellano, Cosenza 1594, f. 27r.

¹⁰ Nelle Visite Pastorali, eventuali presenze di sacerdoti non locali erano prontamente

congrua dell'arciprete-parroco era una quota fissa prelevata proprio dalla massa comune. La conseguenza fu che, dov'era possibile, si eresse un clero a capitolo ricettizio, il quale non era interessato ad aumentare le parrocchie piuttosto che accrescere la dote capitolare, ed essendo l'arciprete del luogo, in molti casi, non eressero neanche case parrocchiali¹¹.

Tra la fine del XVI e il XVII secolo, i decreti tridentini trovarono applicazione nell'Arcidiocesi di Cosenza, attraverso l'iniziativa di mons. Fantino Petriagnani¹² (1577-1585) e mons. Giovanni Evangelista Pallotta¹³. Fu tuttavia negli anni del presolato di mons. Giovanni Battista Costanzo¹⁴ (1591-1617) che furono effettuate numerose azioni pastorali¹⁵ che incisero sulla vita religiosa della Diocesi, anche attraverso istruzioni ed editti ai parroci e al clero tutto¹⁶.

segnalate e motivate.

¹¹ G. DE ROSE, *Per una storia della parrocchia nel Mezzogiorno*, in *La Parrocchia nel Mezzogiorno dal Medioevo all'età moderna*, Atti del I° incontro seminariale di Maratea (17-18 maggio 1977), Edizione Dehoniane, Napoli 1980, f. 11.

¹² Originario di Amelia in Umbria, figlio di Angelo e Teresa Farcallini. Era Prefetto della Cancelleria Apostolica e Maggiordomo del S. Palazzo quando arrivò la sua nomina ad Arcivescovo. F. RUSSO, *Storia dell'Arcidiocesi di Cosenza*, Rinascita Artistica Editrice, Napoli 1958, p. 479.

¹³ Di nobile famiglia marchigiana, nacque nel 1548 a Caldarola. Fu nominato Arcivescovo di Cosenza l'11 settembre 1587, ricevendo la consacrazione episcopale due giorni dopo. Mons. Pallotta nella relazione ad Limina del 22 luglio 1590 scriveva come «sono state erette le scuole della dottrina cristiana e le società del SS. Sacramento e molte altre cose per mio ordine sono fatte per nutrire piamente le anime». Cfr. *Ibidem*, pp. 485-487; cfr. V. A. TUCCI, *La relazione ad Limina di Monsignore Giovanni Evangelista Pallotta*, in *Rogierius* a. X (2007) n.2.

¹⁴ Appartenente a una nobile famiglia napoletana; a seguito della rinuncia del Card. Giovanni Evangelista Pallotta, fu nominato Arcivescovo il 15 aprile 1591. *Ibidem*, pp. 487-489.

¹⁵ Si ricordano, a titolo di esempio, due Sinodi diocesani (1593, 1606), un Sinodo provinciale (non pubblicato), alcune Visite Pastorali (di cui una sola copia del 1600-1601 si conserva in Archivio Storico Diocesano di Cosenza), e le *Relationes ad Limina Apostolorum*; furono poi fondati in quegli anni numerosi conventi e monasteri tra cui il monastero di Santa Maria del Carmine in Montalto (1609), il convento dei Minimi di Fuscaldo (1604) e di Pedace (1618).

¹⁶ Nel 1606 fu pubblicato il volume *Avvertimento per l'ufficio del rettore curato*, impresso a Roma, presso Guglielmo Facciotto. Il volume si compone di quattro parti («La prima contiene quello che dee fare il Rettore verso se stesso. La seconda quello, che dee fare nel culto divino. La terza quello che dee fare verso la sua Chiesa. La quarta quello che dee fare verso il suo gregge. La quinta quel che dee fare verso il suo Prelato»); nell'introduzione si specifica il motivo di tale edizione «Habbiamo voluto raccorre tutti i più importanti, et principali avvertimenti che per lo spatio di quindici anni di questa nostra residenza siamo stati soliti di compartirvi, et altri ancora che ultimamente con la gratia dello Spirito Santo

Dunque, se, nelle comunità, da un punto di vista organizzativo, il rinnovamento della parrocchia si risolse nella riorganizzazione politica – amministrativa, anche la nuova azione pastorale si concretizzò per mezzo di diversi strumenti, tra i quali l'*ars praedicandi* e la catechesi, irradiandosi su due essenziali direttrici: l'annuncio e la proclamazione solenne della parola di Dio, rivolta indistintamente a tutti i fedeli, e l'approfondimento dei contenuti della fede, rivolto anch'esso a tutti i fedeli ma, in particolar modo, ai fanciulli¹⁷.

Il Concilio aveva ribadito il dovere sia dei vescovi sia dei parroci di impartire ai propri fedeli una solida e metodica istruzione religiosa. La stessa diffusione della Riforma protestante aveva mostrato come la popolazione fosse bisognosa proprio di un'istruzione sulla verità della fede spesso carente, altre volte molto superficiale e debole nella comprensione. Da qui l'invito a realizzare un piano d'insegnamento catechistico che contribuisse a formare una cristianità nuova (sess. XXIV can.4)¹⁸ attraverso singole e pratiche regole di *artes praedicandi*¹⁹, adeguate ai nuovi programmi di evangelizzazione e di istruzione religiosa formulati all'interno della chiesa cattolica²⁰.

Predicazione ordinaria e catechesi formarono, quindi, l'oggetto delle attenzioni dei vescovi cosentini che intervennero nell'azione pastorale con norme e suggerimenti, con indicazioni concrete e, talvolta, con disposizioni vincolanti²¹, tanto che entrambe conobbero momenti di particolare efficacia e incisività; specialmente, la cateche-

abbiamo investigati et postili in un volume».

¹⁷ V. Bo, *La Parrocchia tridentina*, EDB, Bologna 2004, p. 17.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ R. RUSCONI, *Rhetorica ecclesiastica. La predicazione dell'età post-tridentina fra pulpito e biblioteca*, in *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento*, Atti del X Congresso di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, Napoli 6-9 settembre 1994, G. Martina S.J. e U. Dovere (a cura di), Edizione Dehoniane, Roma 1996, p. 16.

²⁰ S. GIOMBI, *Precettistica e trottistica sulla retorica sacra in età tridentina*. Dottorato di ricerca università di San Marino 1994-1995. ID. *Forme della predicazione cattolica fra cinquecento e seicento*, in *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, O. Beomi – C. Caruso (a cura di), Basel – Boston – Berlin, Bruchausser Verlag, 1995, pp. 275-301.

²¹ Ben presto a questi due canali di trasmissione della fede si aggiunse una forma nuova di istruzione religiosa, quella delle missioni popolari che penetrarono prevalentemente nelle parrocchie della campagna per stimolarla a una più coerente testimonianza di fede. V. Bo, *La Parrocchia tridentina...*, p. 17.

si contribuì non poco a formare i fedeli²², anche con la costituzione di *Societas Chatechismi*, come ad esempio nella chiesa di San Giorgio a Rogliano²³, quantunque non sempre nella stessa Arcidiocesi furono erette ed esplicitate come ebbe modo di scrivere mons. Giovanni Battista Costanzo²⁴; in realtà, il presule emanò numerosi editti che miravano a una tangibile applicazione dei decreti tridentini mediante una maggiore partecipazione dei fedeli a un'autentica vita cristiana; così ritrovano l'editto sull'orazione di ogni venerdì:

«Per lo che è stato santamente instituito in diversi lochi, et cominciato già nella nostra Diocesi lodevole costume di da un segno di campana ogni venerdì di tutto l'anno poco prima di mezzo giorno, acciochè eccitati i fedeli di tal segno, si ricordino di questo giorno e di quella hora, Christo Signore nostro esser morto per i nostri peccati in Croce»²⁵;

oppure l'editto sulle litanie alla Madonna, di antica consuetudine²⁶:

«Esortiamo tutti i Rettori e Curati e Regolari che nelle loro Chiese tanto in Città come della Diocesi ciascun Sabato e Vigilie delle festività del Signore et della Beatissima Vergine la sera intorno le 22 o 23 hora o tempo più comodo vogliano convocare il popolo con segni solenni di campane et poi ivi cantare o recitare le Litanie dell'istessa B. Vergine con l'Antifona della Salve Regina come troviamo esser di antico costume»²⁷.

²² *Ibidem*.

²³ ASDCS, *Visite Pastorali*, 1600-1601, f. 130x31v.

²⁴ Scriveva mons. Costanzo come «In quelle Chiese, nelle quali ancora non è stata eretta la Confraternita della Dottrina Christiana, dovranno i Rettori quanto prima eriggerla, facendo elettione d'un Altare, et Cappella, massime dedicato alla Beatissima sempre Vergine MARIA, dove si dicano il Sabato le Litanie, et s'essercitino gli altri esserciti, che appresso si diranno della Dottrina Christiana. Procurino, che conforme al Decreto della Sinodo seconda Diocesana in detta Confraternita si scrivano molte persone, facendo distintione di quelli, che sanno la Dottrina, et di quelli, che non la sanno; acciò che delli primi s'eleggano gli ufficiali, et altri ministri per aiuto di questa sant'opera, et così di mano in mano, secondo che l'andaranno imparando, della seconda classe si cancellino, et si scrivano alla prima». G. B. COSTANZO, *Avvertimento per l'ufficio del rettore curato*, p. 309.

²⁵ *Editto per l'Oratione d'Ogni venerdì in memoria della Passione di nostro Signore, in Delle diverse istruzioni messe insieme per ordine di Mons. Arcivescovo di Cosenza parte prima*, f. 28v.

²⁶ Nella Visita Pastorale del 1600, D. Marco Antonio Sproviero, rettore curato di Donnici superiore, attestava come le litanie alla Madonna «si sono dette sempre». ASDCS, *Visite Pastorali*, 1600-1601, f. 173r

²⁷ *Editto perché si dicano le Litanie della Beata Vergine*, in G. B. COSTANZO *Delle diverse*

e ancora l'editto sull'osservanza della Quaresima²⁸ o sul comportarsi con riverenza in Chiesa²⁹; quest'ultimo declinava e disciplinava il comportamento dei fedeli affinché «entrino con divotione et humiltà nelle Chiese»; infine, gli avvertimenti sul modo di ricevere la Comunione³⁰ per le donne («verranno alla Santissima Communion con veste modeste senza ornamenti, senza ricci, senza rossetti e altri artifici di vanità») e per gli uomini («vestiti semplicemente senza arme almeno in quell'atto») che dovevano accostarsi con umiltà e devozione, attendendo il loro turno con «patienza et carità».

In generale, la predicazione ordinaria e domenicale della parrocchia, pur mantenendo un registro linguistico sostenuto, si rivolgeva ai fedeli commentando il Vangelo con un discorso strutturalmente moralistico, spingendo la lotta al peccato in tutte le sue variegate espressioni (impurità, vizi carnali, ubriachezza, intemperanza, bestemmia e collera) ed esortando ad accettare le afflizioni, i dolori, le contrarietà della vita come mezzi di redenzione e come espiazione per i peccati commessi. Bisognava mostrare massimo sdegno non contro gli uomini ma contro i peccati, con equilibrio nella foga dialettica, con una caritatevole riprensione, e senza alcun riferimento a maldicenze e dicerie varie (*tacite vel expresse non invehantur sed generatim vitia redarguant praelatos et magistratos pie reverenter admoneant subditos ad eorum obedientiam excitent*)³¹; pertanto, il leitmotiv del parroco doveva essere un continuo invito a condurre una vita mortificata per avere poi una buona morte cristiana³²; durante i sermoni e le prediche, i parroci raccomandavano la salvezza dell'anima «al popolo che in simili cose sempre ne chiameno» tanto che D. Tommaso Gallo di Rogliano aveva acquistato «un libro che si intitola Conforto dell'agonizzanti di un padre Domenicano» al fine di spingere i fedeli a una maggiore vicinanza alla vita cristiana. Tra l'altro, dalla lettura dei sinodi cosentini del XVI secolo si evidenziano forti richiami e precise puntualizzazioni, rivolti verso alcune forme di peccato pre-

istruzioni messe insieme per ordine di Mons. Arcivescovo di Cosenza, f. 29r.

²⁸ *Editto sopra l'Osservanza della Quaresima*, in *Ibidem*, f. 20v.

²⁹ *Editto per conversar con riverenza in Chiesa*, in *Ibidem*, f. 22v.

³⁰ *Avvertimenti intorno al modi di ricever la Santissima Comunione*, in *Ibidem*, f. 26r.

³¹ *Constitutiones et Decreta condita in provinciali Synodo consentina sub Reverendissimo Domino D. Fantino Petri gnani, 1579*, f. 3r.

³² V. Bo, *La Parrocchia tridentina...*, p. 20.

senti in Diocesi come il concubinato, la bestemmia, i falsi testimoni, le superstizioni e le pratiche abusive; in particolare, nelle *Istruzioni*, mons. Costanzo richiamava l'attenzione dei parroci verso i diversi abusi commessi dalle donne per la morte di congiunti, come strapparsi i capelli, graffiarsi il viso, seguire la salma con i capelli sciolti o bruciare incenso durante la sepoltura³³, ammonendo non solo la pena di scomunica, ma anche l'interdizione *ab ingressu ecclesiae*, laddove non fossero stati estirpati.

Pur nelle loro differenze di linguaggio, di forma e di durata, tra le prediche dei parroci ai loro fedeli e quella degli oratori, la predicazione entrò nella vita della parrocchia come elemento importante della celebrazione religiosa. Essa non solo nell'omelia domenicale offrì un modo al parroco di fornire ai propri fedeli spunti di riflessione ma anche correzioni ed esortazioni utili per la vita di tutti i giorni, facendo in modo che le feste e i tempi dell'anno liturgico diventassero approfondimento di quanto già conosciuto. Dunque, era necessario semplificare la comunicazione e creare una legame verbale tra sacerdote e comunità; i rapporti sintattici furono, così, semplificati, le parole vuote, usate a puro fine grammaticale, scomparvero; ogni pensiero doveva concentrarsi e conarsi nel modo più espressivo possibile, evitando sermoni preconfezionati, ma il parroco «faccia conto ch'egli vada a soccorrere una moltitudine d'huomini famelici, i quali aspettano il cibo della sua predicatione, ovvero ch'egli vada a dar rimedio ad una e moltitudine d'infermi di diversi mali, i quali aspettano da lui la sanità» e studiando per la predica, doveva servirsi, oltre della Bibbia, dei sermoni di S. Antonio da Padova, di S. Bernardino, S. Vincenzo Ferrero, dell'*Epitome Sanctorum Patrum*, alla *Bibliotheca Homiliarum*, delle opere di Guglielmo Parisiense, anche delle opere di fra Luigi di Granata³⁴ le quali erano state indicate e ribadite anche nel Sinodo diocesano del 1593³⁵. Lo stesso linguaggio della predicazione *infra*

³³ *Delle diverse istruzioni messe insieme per ordine di Mons. Arcivescovo*, f. 20v.

³⁴ Cfr. *Le opere del R.P.F. Luigi di Granata dell'ordine dei Predicatori*, presso Agostino Angelieri, Venezia 1605.

³⁵ *Dominicis autem diebus partem sive caput, aliquot ex piis operibus fratri Aloysii Granaten, aut alterius spiritualis operis ad nostrum arbitrium, praesertim ex iis, quae ad recte faciendam peccatorum Confessionem et ad praeparationem ac sumptionem Sanctissimae Eucharistiae spectant explicabunt*, in *Constitutiones et Decreta Edita in Synodo Dioecessana consentina*, presso Luigi Castellano, Cosenza 1593, f. 9v.

missam era suggerito da mons. Costanzo che trovava nella semplicità e nella brevità della predica uno strumento atto alla partecipazione del popolo:

«Fugga li due estremi del parlare affettato, o tanto goffo, che non corrisponda alla dignità di quella azione, forzandosi però d'accommodarsi all'intelligenza dell'auditorio. Fugga in ogni modo i detti faceti, o ridicolosi, le cose soverche et senza frutto, le nuove allegorie, o recitazioni d'histoire profane. Negli esempi, et similitudini servasi di quelli, che sono più mori, guardandosi dagli esempi bassi, o poco decenti: per il che habbia l'occhio particolarmente alle similitudini, che potrà cavare dall'Evangelio, le quali oltra la loro dignità, saranno ancora facilmente intese da persone le quali s'esercitano nella vita rustica. Tali sono gl'esempi della vigna, del torchio, et loro, sementi, separationi delle pecorelle da capretti, del vino nuovo nei vasi vecchi, Pastori, mercenarii, et simili. [...] come per esempio: l'agricoltura essere una certa immagine del governo divino. Perciocché Iddio al modo, che fa l'agricoltore con la falce sega le spine, & recide i rami disutili, nell'istesso tempo coltiva gli arbori fruttuosi, così alli buoni apparecchia premio, et alli mali pena. Si come gli arbori si conoscono dalli frutti, così gli huomini dall'opere. [...] Affrangasi dal parlare ambiguo, che possa essere interpretato in diversi sensi, o tant'oscuro, che non sia inteso. Fugga le parole d'adulatione con qualsivoglia sorte di persone, con chi si tratta. Nel parlare non sia nè molto tardo, nè molto veloce, ma moderi la voce et la pronunzia, secondo che ricerca l'ordine delle cose, che si dicono. Non publichi dal pulpito editti laicali, o cosa alcuna, profani».

La graduale e lenta applicazione dei decreti tridentini sulla predicazione rivitalizzarono le parrocchie sotto il profilo sia di una conoscenza meno superficiale delle verità cristiane sia di una pratica religiosa più convinta, come scriveva l'arcivescovo Fantino Petri gnani, riprendendo alcune parti del Concilio tridentino: «**inoltre, curino anche di fare nelle altre chiese per mezzo dei parroci ogni domenica e nei giorni festivi solenni: anche nel tempo dei digiuni, della quaresima e dell'avvento del Signore quotidianamente o anche in quei giorni che gli stessi vescovi indicheranno essere vantaggioso**»³⁶.

Già nel Sinodo provinciale del 1579 si precisava (cap. *De Praedicatione*) come tra le cose che spettavano alla salvezza del popolo cristiano, il nutrimento della parola di Dio era necessario, in quanto *sicut coprus materiali, sic anima spirituali cibo nutritur, eo quod non*

³⁶ Cfr. *Constitutiones et Decreta condita in provinciali Synodo consentina sub Reverendissimo Domino D. Fantino Petri gnani, 1579.*

*solo in pane vivit homo, sed omni verbo quod procedit ex ore Dei*³⁷, riprendendo oltre i canoni del Concilio tridentino, anche il canone X del Concilio Laterano IV del 1215³⁸. In realtà, nella fase iniziale del Concilio tridentino, allo scopo di esortare il clero in cura d'anime a svolgere una predicazione limitatamente all'ambito morale, ci si era limitati all'esclusione degli argomenti più squisitamente dottrinali (il timore d'infiltrazione di dottrine riformate e la diffusione di predicatori sospetti avevano spinto a intraprendere azioni inquisitoriali già a partire dal 1542)³⁹. In quella prima circostanza, la predicazione ecclesiastica era stata posta al medesimo livello della lettura del Vangelo (*quia vero christianae reipublicae non minus necessaria est praedicatio evangelii quam lectio, et hoc est praecipuum episcoporum munus*)⁴⁰. Al momento della conclusione del Concilio invece la predicazione era assai strettamente collegata all'insegnamento metodico dei *rudimenta fidei*. In particolare, si insisteva sulla frequenza delle prediche che dovevano essere tenute, non solo la domenica e in occasione delle festività ma anche nei periodi più importanti dell'anno liturgico in specie durante l'Avvento e la Quaresima⁴¹: *sacra scripturas divinaeque legem annuntient*, sintetizzava il decreto tridentino⁴².

Accanto alla predicazione, la catechesi fu considerata uno dei rimedi principali per facilitare l'educazione religiosa⁴³. Al catechismo era demandata la funzione di diffondere le decisioni conciliari e di mezzo della restaurazione cattolica dal punto di vista della fede, dei costumi e della disciplina era uno strumento di lavoro che doveva fornire definizioni semplici ed essenziali⁴⁴; nella città di Cosenza,

³⁷ Cfr. *Ibidem*, f. 2r. Mt 4, 4; Cfr. Dt 8, 3; Lc 4, 4.

³⁸ Concilio Laterano IV, *De praedicatoribus instituendis*, Roma 2008.

³⁹ Cfr. G. ROMEO, *Predicazione e inquisizione in Italia dal Concilio di Trento alla prima metà del Seicento*, Ed. Dehoniane, Roma 1996.

⁴⁰ *Conciliorum Oecumeniorum decreta*, n. 669.

⁴¹ Cfr. S. DA CAMPAGNOLA, *La predicazione quaresimale. Gestione, evoluzione, tipologia*, in *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento: tra Cinquecento e Settecento*, Atti del X Convegno di studio dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa, Napoli, 6-9 settembre 1994.

⁴² *Conciliorum Oecumenicorum decreta* n. 783.

⁴³ Cfr. M. INVERNIZZI, *La catechesi nella storia della Chiesa*, in *Cristianità*, a. XL, luglio – settembre 2012, n. 365.

⁴⁴ La redazione catechismo – predicazione fu messa in luce da Antonio Possevino. Cfr. A. POSSEVINO, *Bibliotheca Selecta*, in *De ratione docendi catechismi ac primum de pietate*,

era insegnata dai padri Gesuiti⁴⁵. Successivamente nel catechismo romano *ad parochus* fu suggerita la distinzione delle classi e dei corsi catechistici in modo da evitare il pericolo che per trascinare dietro i meno istruiti, i più colti ed eruditi dovessero soffrirne di sentirsi ritardati⁴⁶; infatti, nel 1566, presso l'editore Paolo Manuzio fu impresso il *Catechismus ex decreto Concilii tridentini ad parochos*, stampato anche con traduzione italiana⁴⁷. Nelle sue prime edizioni il destinatario non era ancora ben specificato e oscillava tra la figura dell'ecclesiastico e quello del parroco⁴⁸. Con la definitiva designazione *ad parochos* il canone acquistò una maggiore coerenza con il resto del programma tridentino che vide nei parroci una parte importante nel rinnovamento ecclesiastico⁴⁹.

La prassi catechistica post – tridentina riservò il **primato di attenzione** alla catechesi dei fanciulli. L'attenzione si teneva tutto l'anno, in particolare, nei giorni festivi, per diventare quotidiana in alcuni periodi dell'anno (Avvento, Quaresima). Era prevista, quasi ovunque

Colonia, presso Ioannem Gymnicum, 1607, p. 218. Sul rapporto Catechismo romano e predicazione cfr. S. GIOMBI, *Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retorica e normativa religiosa: le istruzioni episcopali ai predicatori*, in *Cristianesimo nella storia*, XIII, 1992, 2, pp. 73-102, in particolare pp. 91-92.

⁴⁵ «Nella Chiesa Cattedrale è solito insegnarsi dalli P(adri) Giesuiti, o nella Chiesa Metropoli, o nella Chiesa loro, ma per il più alla Chiesa loro, è nella Parr(ochi)a di D. Mercurio baldino: l'ho vista insegnare da lui med(esi)mo e quell'altra Parr(ochi)a credo che lui simil(m)en(te) l'insegna, ma non vieposso dare relat(io)ne perche non habito in quella contrada». ASDCS, *Visita Apostolica di mons. Andrea Pierbenedetto*, 1628, f. 192r. Cfr. V. A. TUCCI, *La Visita Apostolica di mons. Andrea Pierbenedetto...*, Cosenza 2013.

⁴⁶ V. BO, *La Parrocchia tridentina*, p. 27.

⁴⁷ M. CATTO, *Un panopticon catechistico. L'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2003, p. 51.

⁴⁸ Il *Cathechismus* è diviso in quattro parti che evidenziano i due nuclei dogmatici fondamentali del Concilio: la fede e i sacramenti; e la parte dedicata ai sacramenti è senza dubbio da un punto di vista quantitativo predominante e riserva un'attenzione privilegiata al battesimo, all'eucarestia e alla penitenza. In poche parole le quattro parti potrebbero essere definite come: la prima assegnata alla *Dei cognitionem, ad mundi creationem sive et gubernationem, sive ad humani generis redemptionem spectent sive ad bonorum praemia et malorum poenas pertineant, Symbol doctrina continentur*; la seconda parte agli *instrumenta ad divinam gratiam consequendam, haec septem Sacramentorum doctrina complectitur*, la terza alla carità e la quarta *quidque denique ab hominibus optari, sperari, ac salutariter peti possit, id Dominica precatatione comprehenditur*. Cfr. *Catechismus romanus proemio*, p. 14

⁴⁹ Cfr. R. RODRIGUEZ – R. LANZETTI, *El catecismo romano: fuentes e historia del texto y de la redaccion. Bases criticas para el estudio teologico del catecismo del Concilio de Trento*, Pamplona 1982.

anche una preparazione più immediata in prossimità della ricezione dei sacramenti dell'Eucarestia e della Cresima. Il metodo fu quello tradizionale dell'apprendimento mnemonico e della spiegazione, integrando, illustrando la dottrina con richiami a episodi della storia sacra e concludendo con ammonizioni e applicazioni pratiche; gli incontri erano organizzati addobbando l'aula per i fanciulli con sgabelli lunghi e bassi, radunandoli in cerchio di quindici/venti, rinforzando i fanciulli con premi come medaglie, corone e immagini, dopo averli interrogati, tutti coloro che avessero risposto ad alta voce non con parole imparate a memoria, quanto piuttosto con concetti appresi; si ponevano domande come ad esempio «quale delle tre persone sia incarnata? Perché Christo Signor nostro sia morto in Croce? et cose simili. Parimente dopo il Paternoster, Ave Maria, et Commandamenti, domandi chi gli ha composti, et che contengono, et con questa occasione possa dare qualche istruzione agli Auditori»⁵⁰.

Non bisognava trascurare, poi, l'istruzione religiosa degli adulti, in quanto la mancanza di una istruzione metodica aveva portato alla non conoscenza dei *rudimenta fidei* (tra cui il Credo e i Dieci Comandamenti), come lamentavano alcuni parroci durante la Visita Pastorale di mons. Costanzo⁵¹, tanto che nella parrocchia di Montalto, a D. Nicola Perri fu ordinato «che attenda alla chiesa di San Biasi per insegnare la dottrina cristiana et le cose necessarie a quelle donne poverette (..) et insieme impararli il modo di confessarsi»⁵²; in realtà, la frequenza ai sacramenti, nella Diocesi presentava diverse sfaccettature; se da una parte vi era grande partecipazione della comunità a Mangone e Cuti, dove «c'è gran frequenza di santissimo sacramen-

⁵⁰ G. B. COSTANZO, *Avvertimento per l'ufficio del rettore curato*, p. 316.

⁵¹ D. Francesco Orangia, parroco di Cellara riferiva come «Nella mia cura sono da trenta persone che non sanno esattamente le cose necessarie alla salute perché alcuni non sanno li x comandamenti alcuni altri il credo»; a Montalto e Mangone invece risultavano essere presente solo poche persone che non conoscevano il Credo e i Comandamenti, mentre a Cuti, Rogliano (Santa Barbare), Cellara Figline e Marzi erano tra le trenta e le cinquanta persone a non sapere compiutamente le cose necessarie; caso più grave era invece Altilia, dove il parroco Ottavio Mazzulla dichiarava che «in questa mia cura ci saranno da duecento in circa che non sanno esattamente le cose necessarie alla salute et la maggior parte sono vecchi», quantunque precisasse come «il popolo viene volentieri alli sermoni et alla dottrina del catechismo», in ASDCS, *Visite Pastorali*, 1600-1601, ff. 130x33v, 130x34v, 130x35v, 169x2v, 169x7v; 169x9v, 180r.

⁵² *Ibidem*, 1600-1601. F. 182r.

ti le prime domeniche del mese le feste della Natività del Signore, Pentecoste, Natività della Madonna Santissima si confessano quasi tutti», altrove come a Figline il parroco lamentava «quando esce il Santissimo Sacramento non ci viene nessuno ad accompagnarlo se non quattro o cinque donne et li santissimi sacramenti si frequentano et non n'occorre altro»⁵³ e ancora «quando quello (il sermone) comincia a dire lo lasciano et se n'escono perche dicono volere esser spediti presto che li basta la messa perche li predicatori l'hanno la quadregesima»⁵⁴.

La lezione del catechismo era realizzata solitamente con modalità didattiche che il parroco teneva a tutto il popolo riunito in chiesa al pomeriggio della domenica e nei tre giorni festivi dopo la dottrina ai fanciulli⁵⁵. Oltre alla predica *infra missam*, dalla quale doveva ricavare indirizzi, precetti e vita cristiana attraverso la lettura evangelica, bisognava, laddove possibile, attivare una catechesi domestica soprattutto nelle zone di montagna e di campagna, in quanto «dimorando per molti mesi nelle campagne, si suggeriva ai rettori di recarsi per un mese in quei luoghi almeno nei giorni di festa e insegnare la dottrina essendosi sperimentato, che il popolo in quelli tempi, et luoghi vi concorre assai volentieri, molto frutto»⁵⁶.

La difficoltà dell'osservanza e il continuo richiamo alla partecipazione al catechismo, ancora alla fine del XVII secolo si ripetevano nei documenti sinodali a tutti i curati della diocesi; si insisteva sulla necessità di spiegare tutte le domeniche al popolo i *rudimenta fidei* sia durante la messa e sia dopo pranzo, inviando i fanciulli con il vessillo, le immagini di Cristo Crocifisso e il tintinnabolo per convocare tutti, anche gli adulti, per istruirli nella Dottrina cristiana secondo la forma edita del Cardinale Bellarmino, «cum impossibile sit sine illorum notitia aeternam consequi salutem»⁵⁷. Tuttavia, ancora a metà del XVIII secolo, l'arcivescovo, Michele Maria Capece Galeota, nella sua Visita Pastorale del 1755, ammoniva i parroci affinché anche

⁵³ *Ibidem*, f. 139x22v.

⁵⁴ *Ibidem*, f. 130x37v.

⁵⁵ V. ANGIULI, *La catechesi nella Diocesi di Bari. Dagli inizi dell'Ottocento al Vaticano II (1823-1962)*, Edipuglia, Bari 1997, p. 19.

⁵⁶ G. B. COSTANZO, *Avvertimento per l'ufficio del rettore curato*, p. 323.

⁵⁷ *Prima Dioeciesana Synodus a Ianuario Sanfelicio*, Tip. Michele Monaco, p. 3. Napoli 1692.

nelle messe mattutine, molto frequentate, facessero il concione al popolo e lo istruissero nell'atto di fede, *in manibus tenentes doctrina Bellarmini*, e declamassero con voce chiara e intellegibile, in modo che il popolo attraverso *repetitionem verborum* le ricordassero⁵⁸; inoltre, anche nelle domeniche e nei giorni di festa bisognava istruire i fanciulli in modo da non essere detto *parvuli petierunt panem et non erat qui frangeret eis*⁵⁹.

⁵⁸ ASDCS, *Visite Pastorali*, 1755, f. 2r.

⁵⁹ *Ibidem*, f. 9r.

EL TEATRO DE CALDERÓN DE LA BARCA ENTRE ESPÍRITU TRIDENTINO Y REFORMA PROTESTANTE

di Roberto Mazzei¹

Abstract

This work analyzes the relation between Church and spanish theatre in 16th and 17th century. In particular, the article considers the impact of the Protestant Reformation and Counter –Reformation on the baroque theatre through Calderón ‘s works. The defence of the catholic dogma is the centre of his dramaturgy.

Keywords

Baroque theatre - Protestant Reformation – Counter – Reformation – Calderón de la Barca – Autos Sacramentales – La vida es sueño

¹ Docente di lingue straniere presso l’ISSR “San Francesco di Sales” di Rende

1.1 Iglesia y teatro español en los siglos XVI y XVII

La tradicional distinción entre los conceptos convencionales de “Reforma católica”, con que se entiende el movimiento de la Iglesia dirigido a purificar los aspectos indecorosos que habían caracterizado el cristianismo durante la Eda Media, y “Contrarreforma”, nacida como reacción del Concilio de Trento a las desviaciones protestantes, se revela muy útil para definir mejor la relación entre teatro español y religión en los siglos XVI y XVII.

Durante la primera parte del siglo XVI, tanto las Constituciones Sinodales como los propios textos dramáticos, reflejan el espíritu de la Reforma católica. Los textos sinodales², cuando se refieren al teatro religioso, buscan un decoro escénico que favorezca la piedad popular, que sea relacionada con una renovación litúrgica que tiene intencionalidades catequéticas y misioneras. Las Constituciones Sinodales acentuarán, por una parte, el valor pedagógico de la representación sensible como auxiliar de la catequesis de la religiosidad popular, pero, por otra parte, tratarán de corregir los desvíos que se producían en tales escenificaciones y que hacían del culto un espectáculo poco decoroso, como sucedía en las representaciones sobre la Pasión y Resurrección de Cristo³.

En la segunda mitad del siglo XVI se observa un cambio de perspectiva en las Constituciones Sinodales ratificado por los propios textos dramáticos; se observa un desplazamiento de los centros de interés

² Las Constituciones Sinodales son fuentes oficiales y constituyen la aplicación práctica de los Sínodos diocesanos. En referencia al teatro religioso, ofrecen grandes posibilidades para conocer los rasgos que el teatro tuvo en España en los siglos XVI y XVII. Sus formulaciones normativas nos informan sobre la función litúrgica que las representaciones sacras debían cumplir en el desarrollo del culto. Cfr. A. GÓMEZ MORENO, *Teatro religioso medieval en Ávila*, en «El Crotalón», 1, (1984), p.774.

³ Durante la Cuaresma y la Semana Santa había compañías ambulantes que hacían un teatro religioso «a manera de farsas», que son igualmente denunciadas por las Constituciones Sinodales, como se puede leer en esta promulgación de fray Antonio de Guevara, obispo de Mondoñedo, en 1541: “[...] dicen en ellas muchas cosas que no hay en los Evangelios y, asimismo, que hacen y causan muchas risas y placeres en los que lo oyen y, asimismo, dejan de oír misa mayor los días del domingo y fiestas [...] por la presente ordenamos y mandamos, bajo pena de excomunión y de dosmil maravedis, aplicados ut supra, que ninguno sea osado de hacer las tales representaciones ni remembranzas en la iglesia ni fuera de la iglesia. Y, bajo la misma pena, mandamos a todos los subditos de nuestra diócesis no las vayan a ver; y, bajo la misma pena, mandamos a todos los clérigos y rectores no lo consientan hacer [...]”. Cfr. *Synodicon Hispanum*, dirigido por A. G. GARCÍA, vol. I, BAC, Madrid 1981, pp. 78-79.

que va de lo litúrgico y lo moral, que caracterizaban a la Reforma católica, hacia lo dogmático, preocupación prioritaria de la Contrarreforma.

Las representaciones en torno a la fiesta del *Corpus* ocuparán de manera especial la atención de las Constituciones Sinodales y será precisamente en torno a las determinaciones sobre esta fiesta que descubrimos el nuevo espíritu que viene de Trento.

La procesión se convirtió en el elemento más importante de la fiesta barroca, donde convivieron lo sacro y lo profano. Las exageraciones y las aberraciones no tardaron a llegar y la jerarquía eclesiástica en sus textos sinodales empezó a poner en práctica las disposiciones tridentinas.

Si bien el Concilio de Trento no se ocupó directamente de la falta de decoro en el culto, dejó disposiciones con que se había de celebrar la misa (sesión 22) y el culto a los santos (sesión 25), dos aspectos del culto litúrgico que tendrán una repercusión directa en el teatro religioso a través del auto sacramental y de la comedia hagiográfica⁴.

La intención del Concilio fue el fortalecimiento de la religiosidad popular a través de un decoro litúrgico que fuese una primera etapa para la catequesis de los fieles.

El espíritu tridentino y el avance protestante llevaron así a un control sobre los textos de los autos no sólo de tipo moral y litúrgico, sino también de tipo dogmático, advertido por las Constituciones Sinodales y por las Actas Capitulares. Se afrontaron tres dogmas de la teología dogmática tradicional: el tema de la justificación, el tema eucarístico y el culto a los Santos.

Son los dogmas que había cuestionado Lutero, cuya doctrina recibe ahora una respuesta por parte del Concilio, que tendrá sus repercusiones en el teatro barroco español.

Su doctrina de la predestinación veía sólo en la fe el medio para asegurarse la vida eterna y consideraba la naturaleza humana incapaz de producir obras meritorias. En relación con la presencia real de Cristo en la Eucaristía, los protestantes hablaron de presencia simbólica, mientras los católicos retomaron la categoría aristotélica de transubstanciación. De la misma manera, el Concilio afirmó el poder in-

⁴ Cfr. J. M. PELÁEZ, *Teatro e Iglesia en el siglo XVI: de la Reforma católica a la Contrarreforma del Concilio de Trento*, en «Críticón», n. 94-95, (2005), p. 56.

tercesor de los santos, evidente en el teatro jesuítico que en sus obras hagiográficas demostró su carácter pedagógico y contrarreformista, exaltando aquellos Santos que sacrificaron su propia vida para defender sus creencias religiosas⁵.

En el siglo XVII crece la presión política y la función de adoctrinamiento religioso sobre el teatro español. Los grandes principios ideológicos que inspiran todo el teatro barroco se encarnan en la exaltación de la monarquía, donde el rey representa la justicia y su figura es intocable, y en la defensa de la religiosidad tradicional, inspirada por los principios tridentinos. En este sentido el teatro se convierte en instrumento de propaganda de la corona y de la religión católica.

Hay que considerar que en el Barroco la función política que cumplió el teatro no se limitó a la mera representación del poder, sino también a su legitimación⁶. El que ejerce el poder se vale de la persuasión. En la publicación de “*La cultura del barroco*” del historiador español José Antonio Maravall, el Barroco se considera producto de una época que está relacionada con el absolutismo monárquico. Este sistema político se propuso dirigir la conducta de los hombres a través de los distintos medios culturales con el objetivo de lograr el consenso indispensable para implementar una política belicista, la que mantuviera la hegemonía española en el exterior⁷.

La obra de propaganda entendía enlazar lo político y lo religioso porque la derrota de la Monarquía suponía la derrota de Catolicismo. Siendo la Iglesia un medio para conservar el orden establecido contra las doctrinas heréticas, como el protestantismo, que generaban sólo división en un Estado fundado sobre la alianza entre trono y altar, raras son las obras en las que no aparezca la monarquía como soporte de la religión católica.

El género que garantizó el adoctrinamiento político y religioso fue el auto sacramental, que nació de la fusión entre la fiesta del *Corpus Christi*⁸ y el teatro.

⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 64.

⁶ Cfr. J. J. RUIZ, *Persuasión política y adoctrinamiento religioso en el teatro de Calderón de la Barca*, in «Lingüística y literatura», 63, (2013), p. 36.

⁷ Cfr. J. A. MARAVALL, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Madrid 1975, pp. 23-51.

⁸ Esta fiesta fue establecida por la Iglesia hacia 1264, cuando el papa Urbano IV ordenó que todos los jueves siguientes a la octava de Pentecostés se celebrase la conmemoración

El auto sacramental, estructurado en un acto, se integra, pues, en una liturgia sagrada, pero no está sometido completamente a los esquemas litúrgicos, ya que los dramaturgos supieron idear sobre la estructura rígida del acontecimiento sacramental todo un conglomerado de símbolos y alegorías⁹. Los autos contienen, por lo tanto, prolijos enclaves de índole retórica, donde la alegoría sirve para comunicar de forma sencilla la doctrina eucarística a los iletrados. Predominan así personajes arquetípicos como la Riqueza, la Pobreza, la Apostasía, que ilustran un universo conceptual y favorecen una dimensión catequética.¹⁰

Este género, nacido en la Edad Media, alcanzó su esplendor durante la Reforma protestante. Por esta razón, muchos historiadores hablan de un origen anti – protestante, pero esta tesis fue duramente criticada por el hispanista francés Marcel Bataillon, quien observó que: “el nacimiento de un teatro eucarístico destinado al *Corpus* nos parece que no es un hecho de la Contrarreforma, sino un hecho de la Reforma católica”¹¹.

Desde entonces, se ha atribuido al auto sacramental un significado histórico que vacila entre estos dos polos: la propaganda antiprotestante por un lado, y por otro lado la pedagogía animada por un espíritu de reforma surgido y mantenido en el seno de la Iglesia católica¹².

Las controversias sobre la Eucaristía y la relación entre naturaleza y gracia, entre libertad del hombre y pecado original, están muy presentes en los autos sacramentales de esta época. Cualquier tergiversación acerca del pan transubstanciado en Cuerpo de Cristo viene a ser una perversión diabólica de la fe y un criminal atentado contra el mismo Dios. Estas cuestiones teológicas serán fundamentales en el desarrollo del teatro de Calderón de la Barca.

eucarística y un siglo más tarde Juan XXII de Aviñón prescribió que se hicieran en todas las parroquias procesiones en las que se expusiera la Sagrada Hostia; estas procesiones tomaron arraigo y auge hasta tal punto que en España se llegó a instaurar prácticamente como una fiesta nacional.

⁹ Cfr. F. Godínez, *Autos sacramentales*, Piedad Bolaños, Huelva 1995, p. 44.

¹⁰ Cfr. M. BLANCO, *Nuevas reflexiones sobre el auto sacramental*, in «Críticón», 91, (2004), p. 125.

¹¹ El historiador sostiene que el género no fue imitado en Francia, país donde el conflicto religioso provocó una guerra. Cfr. M. BATAILLON, *Ensayo de la explicación del auto sacramental*, en *Calderón y la crítica: historia y antología*, M. DURÁN Y R. GONZÁLEZ ECHEVERRÍA (eds), Gredos, Madrid 1976, p. 462.

¹² Cfr. M. BLANCO, *Nuevas reflexiones sobre...*, op. cit., p. 124.

1.2 La «teología poética» de Calderón en los autos sacramentales

Gerhard Poppenberg en su trabajo de investigación prefiere hablar de “teología poética” a propósito de los autos de Calderón. Según él, esta literatura tiene carácter sacramental, ya que los autos son obras en las que la teología, como tal, se construye como poesía, es decir, como mito y alegoría. Lo que alimenta las controversias teológicas es la herejía protestante, que caracteriza el carácter polémico de la Iglesia¹³. Los autos no sólo contribuyen a la pompa y brillantez de la fiesta del *Corpus Christi* para mejor celebrar el dogma de transubstanciación, sino lo hacen con plena conciencia de que este dogma es rechazado unánimemente por todas las Iglesias reformadas. En esta fiesta, la adoración del Sacramento como sustancialmente idéntico al Cristo encarnado, repugnante idolatría a ojos de los protestantes de cualquier afiliación o tendencia, se ostenta triunfalmente con el máximo apoyo oficial de la Iglesia y del Estado¹⁴.

Calderón, por sus convicciones religiosas y por su formación teológica¹⁵, trató de exponer en su teatro una visión del mundo enraizada en presupuestos teológicos y enmarcada en el planteamiento típico de la Contrarreforma católica.

De una parte, Calderón exalta la doctrina de la Iglesia católica y rechaza las tesis luteranas que marcaban negativamente la naturaleza humana y anulaban la libertad del hombre; por otra parte, señala que a pesar de poseer una naturaleza manchada por el pecado, la acción de la gracia y la propia libertad del hombre son capaces de vencer los obstáculos que se le presentan. Es importante resaltar que todo lo que trasmite en el drama, lo enmarca en el perdón de Dios, en la confianza en su misericordia. Hay entonces en Calderón un mensaje esperanzador: nuestras obras, nuestra vida, nuestro comportamiento no son insignificantes. Estamos llamados, mediante el buen uso de nuestra libertad, a seguir un modelo de conducta: la vida de Cristo. En el auto *El diablo mudo* el pecado original está relacionado con la ofensa recibida por Dios, quien es el sólo que puede repararla a través de la redención obrada por Cristo¹⁶.

¹³ Cfr. G. POPPENBERG, *Psique y alegoría. Estudios sobre el auto sacramental español desde su comienzos hasta Calderón*, Reichenberger – Universidad de Navarra, Pamplona 2010, p. 142.

¹⁴ M. BLANCO, *Nuevas reflexiones...*, op. cit., p. 124.

¹⁵ Calderón ingresó en los terciarios de San Francisco en 1650 y se ordenó sacerdote en 1651.

¹⁶ Cfr. R. M. BERNET, *Poder y perdón en los autos sacramentales de Calderón*, en *Teatro y*

Pecado original y salvación de Cristo son bien expuestos en el diálogo entre el Hombre y la Gracia en los siguientes versos del auto *El pastor fido*:

GRACIA

Si te acuerdas
Hombre, de que me perdiste,
no sólo digo en aquella
primera original culpa,
con la contraída deuda
del primer Adán causada,
del segundo satisfecha (vv. 32-38).

La voluntad salvífica de Dios se encuentra por ejemplo en los versos del auto *El arca de Dios cautiva*, donde destaca la necesidad del arrepentimiento del pecador para recibir el perdón de Dios.

El reconocimiento de ser pecador, acompañado del sincero arrepentimiento, y la apelación a la misericordia de Dios constituyen como una unidad presente en el planteamiento de muchos autos, como en *Lo que va del hombre a Dios* o *Tu prójimo como a ti*, donde destaca sobre todo el reconocimiento de culpa del hombre, mientras que en *Andrómeda y Perseo* el autor se ocupa de la dificultad del hombre de reconocer su culpa y su responsabilidad. La idea de arrepentimiento lleva a la idea de la responsabilidad personal que, por consiguiente, legitima la importancia del libre albedrío, como es declarado en estos versos del auto *La nave del mercader*:

MÚSICOS

Y ten entendido
que están en tus manos virtudes y vicios (vv. 774-775).

Por consiguiente la antropología de Calderón conjuga la realidad del pecado original y la realidad de la naturaleza del hombre con su libertad. El arrepentimiento supone un acto de libertad, ayudado por la Gracia. De esta manera, Calderón considera el libre albedrío el punto de partida del arrepentimiento¹⁷.

En la *Protestación de la fe* Calderón intenta afirmar el dogma católico de la transubstanciación frente a los embates del protestantismo.

poder en el siglo de oro, M. INSÚA – F. K. SCHMELZER (eds), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2013, pp. 145 – 146.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 161.

Importante es la escena de la reina Cristina de Suecia, quien abdicó al trono y se convirtió al catolicismo. Ella manifiesta su vocación por las armas y las letras, ambas necesarias para gobernar, y fue propio la búsqueda de la verdad que la condujo a la conversión. El libre albedrío es el punto de partida por el que la soberana cuestionó su pertenencia a la fe protestante:

“Si Dios me predestinó
¿Cómo estoy tan mal hallada,
en la Fe en que fui criada^{18?}”

La conversión de Cristina representa alegóricamente la derrota de la herejía protestante y, sobre todo, de su doctrina sobre la transubstanciación del cuerpo de Cristo en la Eucaristía. La defensa de la Eucaristía es el momento central del auto¹⁹.

El auto donde nuestro autor expresa mejor su actitud teológica – filosófica es *El gran teatro del mundo*, en que están desarrollados los temas principales del dogmatismo tridentino: el problema de la predestinación y del libre albedrío, la reafirmación del sacramento eucarístico y la cuestión de la existencia de la gracia divina.

La obra afronta el tema conocido de la similitud entre la vida humana y el teatro, una comparación heredada por la cultura clásica y por la tradición patristica.

El gran teatro del mundo es una gran alegoría de la existencia humana como creación divina. Dios es el Autor y confía al Mundo, concebido como un personaje, la tarea de representar una fiesta que celebre su gloria, llevando a la escena siete personajes: el Rico, el Rey, el Labrador, el Pobre, la Hermosura, la Discreción y un Niño nunca nacido. Así como subraya Ferdinando Castelli: “Dios es la causa primera, el Mundo es sólo parte obedencial, es decir causa segunda que obedece a la primera; es también causa sabia que establece un proceso de evolución del cosmos”²⁰. Estos personajes, siendo todos iguales, están desnudos ante el Autor y interpretan roles diferentes. El escenario tiene dos puertas: en la primera, de la cual salen los per-

¹⁸ Cfr. P. CALDERÓN DE LA BARCA, *Obras completas*. Alianza, Madrid 1969, p. 736.

¹⁹ Cfr. J. J. RUIZ, *Persuasión política y adoctrinamiento religioso...*, op. cit., pp. 42-44.

²⁰ Cfr. F. CASTELLI, *El gran teatro del mundo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, p. 18.

sonajes, es escrito: “cuna”, en la segunda: “tumba” y representa la muerte terrenal. El Autor se reserva el derecho a repartir los papeles, cuya representación es el momento central del auto: si ésta es buena, Dios distribuirá el premio, en caso contrario el castigo. Si el hombre realiza su misión, se salvará porque ha cumplido el plan de Dios. El libre albedrío aparece cuando los personajes empiezan a representar su papel, es decir cuando el hombre nace y empieza su aventura terrenal:

«Albedrío tenéis ya,
y pues prevenido está
el teatro, vos y vos
medid las distancias dos
de la vida.» (vv. 481-484)

Obrar el bien o el mal es una libre elección de los actores, quienes serán juzgados por el supremo Juez al final del espectáculo. Así, el Rico es condenado al fuego eterno por no haber ayudado al Pobre. El texto se ocupa de otros dos dogmas católicos rechazados por la reforma protestante: el sacramento de la Eucaristía y la existencia del Purgatorio. El Concilio reafirmó la existencia de los siete sacramentos, como medios reales de la gracia divina, y el dogma de la transustanciación. En *El gran teatro del mundo* la Eucaristía no es el tema central, pero la última escena se caracteriza por el triunfo del Santísimo Sacramento. El Autor así se sienta ante una mesa donde está el:

«pan que los cielos adoran
y los infiernos veneran» (vv. 1435-1436)

y sólo le acompañarán como comensales aquéllos que han conseguido la salvación por sus obras o por la predestinación divina. La cena se convierte así en un símbolo de redención, pues sólo la consiguen los redimidos por sus obras o por los méritos de Cristo.

A este propósito, Hans Urs Von Balthasar habla de banquete cristológico, que transforma los roles de los personajes, quienes van a asumir una importancia escatológica. Así él afirma: “los actores, desnudados de sus requisitos, reciben sus papeles como misión”²¹.

La presencia en la escena del juicio final permite a Calderón expli-

²¹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. I, Jaca Book, Milano 1987, pp. 155-156.

car su “teología poética” alrededor de la doctrina del Purgatorio, cuya existencia fue cuestionada por los protestantes, quienes admitieron sólo cielo e infierno. En efecto, algunos personajes no han representado bien su papel, pero se arrepintieron por los pecados cometidos y recibieron el perdón del Autor, quien es siempre misericordioso y justo. El primero que debe pagar su culpa, pero después podrá sentarse en la mesa celestial, es el Rey. Aquí Calderón probablemente hace referencia a la obligación que tienen los monarcas de defender la religión; una obligación que se convierte en sí misma en un factor redentor. También el Labrador y la Hermosura deben sufrir en Purgatorio, el primero porque ha reconocido su ambición y el segundo porque ha idolatrado su fascinación.

En la obra, el Autor invita a la cena sólo al Pobre y a la Discreción, los únicos que obtienen directamente la salvación, porque su vida ha sido marcada por el dolor. El personaje condenado es el Rico, porque muere sin arrepentirse de sus pecados. Importante es en esta comedia humana la figura del Niño: el papel que le concede el Autor es morir antes de nacer. No recibe del Mundo ningún atributo, al contrario que todos los demás personajes, porque si no llegó a existir no necesitó nunca un disfraz. En el juicio final el Autor ni lo galardona, porque lleva la marca del pecado original, ni lo condena, no teniendo la posibilidad de hacer el mal o el bien. Permanece así en el Limbo, el lugar a donde fueron las almas de los justos antes de la Redención. Este es otro problema teológico que Calderón resuelve en la obra siguiendo el espíritu tridentino, es decir la suerte de los niños que mueren antes de ser bautizados, problema que contrastaba claramente con el luteranismo.

1.3 Fatalismo y libre albedrío en “La vida es sueño”

La Vida es sueño es una de las mejores obras teatrales del Siglo de Oro español. El drama es expresión de los principios literarios del Barroco, en particular de los ideales del culteranismo²² y del concep-

²² El culteranismo es una tendencia artística que da mucha importancia a la forma y quiere llegar a un público culto. Los poetas culteranos emplean en sus versos cultismos latinos y figuras retóricas, como metáforas y hypébaton, que tienen la finalidad de oscurecer el mensaje poético.

tismo²³. La obra se desarrolla en tres jornadas o actos y trata de manera filosófica y moral el tema de la libertad frente al destino, que constituye la idea central del drama. Es la historia de Segismundo, príncipe de Polonia, encarcelado por su padre Basilio por temor a que se convierta en un tirano, tal y como ha vaticinado un fatal horóscopo.

Al obedecer al Hado, Basilio priva a su hijo del derecho natural de la libertad, pero la fe en el destino empieza pronto a desmoronarse. Basilio duda del Hado, olvida el poder del destino y parece confiar en el libre albedrío del hijo. El rey libera así a Segismundo de la prisión, lo hace conducir al Palacio Real y le revela su condición de heredero de trono de Polonia para ver como se comporta. Si gobernará bien, desmentirá el Hado, si se pondrá violento, será llevado otra vez a la torre haciéndole creer que todo fue un sueño. Segismundo, liberado de sus cadenas, se convierte en hombre injusto y empieza a vengarse. De esta manera, su libertad se transforma en libertinaje que perjudica a terceros²⁴. Así Basilio se convence de que los astros tienen razón y hace nuevamente encerrar a Segismundo. De vuelta a su encierro, Segismundo reflexiona y admite que su breve reinado fue sólo un sueño. Él comprende que la vana experiencia del mundo, que ofrece sólo placeres transitorios, lo lleva al desengaño. Sólo la verdad y el bien son eternos. No importa saber si la vida es realidad o sueño, lo importante es obrar bien. Tiene lugar, por lo tanto, una conversión radical que hace nacer un sentimiento moral. *La vida es sueño es* así el drama de un personaje, quien deja la existencia bestial del mundo sensible para llegar a una concepción de la vida fundada sobre los valores de la ética. Evidente es la influencia de la filosofía tomista que distingue entre “individualidad”, vinculada a la materia, y “personalidad”, fundada en cambio sobre el alma. En este sentido, Segismundo se convierte en persona moral, es decir persona libre de determinarse²⁵. Obrar el bien significa tomar conciencia del mundo moral a través del libre albedrío; sólo así se puede eludir la fatalidad. En este contexto, las palabras de Segismundo son claras:

²³ También el conceptismo utiliza un lenguaje culto, pero da mayor énfasis al contenido y a la elaboración compleja de significados.

²⁴ Cfr. M. MANDUEZA, *Libertad / destino en La vida es sueño de Calderón de la Barca*, en «Revista de la Universidad de México», 591 – 592, (2000), p. 92.

²⁵ Cfr. F. CASTELLI, *La vida es sueño di Calderón de la Barca*, in «Civiltà Cattolica», II, q. 3765, (2007), p. 237.

Más sea verdad o sueño
Obrar bien es lo que importa
(II, vv. 2423- 2424)

El crítico Ángel Valbuena Prat explica la conversión tan rápida del príncipe haciendo referencia a la acción inmediata de la Gracia que, obrando conjuntamente al libre albedrío, lleva a la salvación²⁶. Por lo tanto, Segismundo conquista la libertad sobre el Hado porque la Providencia divina es más fuerte y el hombre puede ejercer su libre albedrío en circunstancias adversas.

La conclusión non puede que ser feliz: la población se rebeldía y proclama Segismundo rey de Polonia. Ferdinando Castelli en su investigación afirma: “El drama, que podía concluirse en tragedia, se concluye con la victoria de la humildad y de la justicia, fruto de la libertad generosamente conquistada”²⁷.

Es evidente que Calderón de la Barca en sus obras sabe combinar lenguaje teológico y lenguaje poético y sabe argumentar conceptos de difícil comprensión como los dogmas de la Gracia divina y del libre albedrío o de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Por esta razón es considerado el poeta – teólogo y su poética puede definirse un compendio de la doctrina cristiana del siglo XVII.

²⁶ Cfr. A. V. PRAT, *Calderón de la Barca*, Juventud, Barcelona 1941, p. 135.

²⁷ Cfr. F. CASTELLI, *La vida es sueño...*, op. cit., p. 243.

INDICE

- La religione atterra l'eresia** p. 5
di Francesco Iaquina
- La Calabria artistica della Controriforma da Lutero al Concilio di Trento** p. 17
di Raffaella Buccieri
- Maria nel pensiero di Lutero a 500 anni dalla Riforma** p. 39
di Raffaella Roberti
- The Dignity of Persons as a Normative Groundwork of Human Rights: an Anthropological Analysis Based on Franciscan Suggestions** p. 57
di Luca Parisoli
- I progressi compiuti nel cammino dell'unità tra la Chiesa cattolica e la Chiesa Protestante alla ricorrenza del V centenario della Riforma di Lutero** p. 71
di Kizimba Bulangunga
- Aspetti della parrocchia postridentina nell'Arcidiocesi di Cosenza: predicazione ordinaria e catechesi agli inizi del XVII secolo** p. 85
di Vincenzo Antonio Tucci
- El teatro de Calderón de la Barca entre espíritu tridentino y reforma protestante** p. 99
di Roberto Mazzei

Dei et Hominum



Istituto Superiore di Scienze Religiose
"San Francesco di Sales"

Via G. Rossini - 87036 Rende (CS)

Tel./Fax. 0984.837026

www.issr-cs.it - info@issr-cs.it