
HARMONIA

N° 5 - 2007

QUADERNO
DELL'ACCADEMIA
MUSICALE - CULTURALE
"HARMONIA"

CIVIDALE DEL FRIULI - UDINE





Carlo Aletti "Danza del gallo"



Carlo Aletti "Morte di Arlecchino"

HARMONIA

N° 5 - 2007



QUADERNO
DELL'ACCADEMIA MUSICALE - CULTURALE "HARMONIA"
CIVIDALE DEL FRIULI - UDINE

Comitato di redazione:

PAOLA GASPARUTTI

STEFANO CORSANO

VIVIANA DELLA ROVERE

ALESSIO SCHIFF

GIUSEPPE SCHIFF

MICHELE SCHIFF

© Accademia Musicale - Culturale "Harmonia"

La responsabilità degli scritti è dei singoli autori.

Tutti i diritti sono riservati

Editore

Accademia Musicale - Culturale "Harmonia"

Via Rubignacco, 18/3

33043 CIVIDALE DEL FRIULI

Tel. e Fax 0432 733796

Cell. +39 333 5852512

<http://accademiaharmonia.interfree.it>

e-mail: accademiaharmonia@interfree.it

immanuelk@libero.it

giuseppeschiff@libero.it

paolagasparutti@libero.it

Si ringraziano per la collaborazione alle attività dell'Accademia Musicale-Culturale "Harmonia":

- Amministrazione Provinciale di Udine
- Amministrazione Comunale di Cividale del Friuli
- Convitto Nazionale "Paolo Diacono" - Cividale del Friuli
- Parrocchia di Santa Maria Assunta di Cividale del Friuli;
- Parrocchia di San Marco Evangelista di Rubignacco - Grupignano

Sommario

P. Gasparutti	<i>Presentazione</i>	p. 5
R. Tirelli	<i>Cividale da Forum a Civitas: lo sviluppo di una città</i>	p. 7
S. Colussa	<i>Una iscrizione cividalese e la Causa praecedentiae tra la collegiata di Udine e il capitolo di Cividale</i>	p. 15
C. Barberi	<i>Una Bibbia CROCIATA in Friuli</i>	p. 21
D. Frangipane	<i>La Famiglia Frangipane</i>	p. 35
R. R. Schalanschi	<i>La politica di tolleranza di Giuseppe II (1780-1790) in Transilvania e nel Partium e le conseguenze nell'eparchia greco-cattolica di Oradea</i>	p. 44
L. Fanzutti	<i>Gli "apocrifi dell'infanzia". Lineamenti per una lettura teologica</i>	p. 74
F. Germano	<i>Pamela Levin e la teoria della risperimentazione</i>	p. 95
M. Mariuzzi	<i>Malattia mentale grave e sessualità</i>	p. 107
S. Zamaro	<i>La Villotta Friulana (II parte)</i>	p. 130
S. Zamaro	<i>Poesie</i>	p. 160
G. Schiff	<i>Relazione sull'attività svolta nel 2007</i>	p. 162
Coro "HARMONIA"	<i>Repertorio concertistico</i>	p. 168

*Musica è amare la bellezza.
Colui che possiede anima musicale,
potrà amare gli uomini.
(Platone)*

Presentazione

Paola Gasparutti

Un altro anno sta volgendo al termine e dopo un periodo di intensa attività musicale e culturale mi appresto, nella mia qualità di Presidente della Accademia Musicale - Culturale "HARMONIA", ad affidare alla attenzione dei lettori il quaderno "HARMONIA 5 - 2007".

Prima però di introdurmi nelle tematiche specifiche della presente pubblicazione, desidero, attraverso questo spazio che mi è riservato, esprimere il mio personale apprezzamento per quanto i componenti la sezione corale, anima di tutta la poliedrica attività dell'Accademia, sono riusciti a fare assieme al direttore prof. Giuseppe Schiff.

Nel settore strettamente musicale durante l'anno che sta per concludersi, si è voluto aggiornare ed ampliare il repertorio, per cui, sia nella prima che nella seconda parte dell'anno, si è optato per lo studio, l'apprendimento e l'interpretazione di nuovi brani musicali di autori più o meno noti e soprattutto brani del compositore friulano Ottaviano SCHIFF del quale è stata presentata, in occasione del XXI Convegno di Filosofia che l'Associazione Docenti italiani di Filosofia (A.D.I.F.) ha organizzato a Cividale del Friuli dal 6 all'8 settembre u.s., la messa "*Sacerdos in Aeternum*" per soli, coro e orchestra d'archi, unitamente ad altre composizioni strumentali e vocali-strumentali. Tra le varie manifestazioni concertistiche, di cui siamo stati protagonisti, desidero mettere in risalto alcune fra le più significative:

il 12 aprile abbiamo tenuto un concerto assieme al coro di Plochingen (Germania); l'occasione ci ha permesso di porre le basi per future collaborazioni e per futuri scambi culturali e musicali con la cittadina tedesca;

il 2 giugno abbiamo organizzato la rassegna dei cori di Colli orientali aderenti all'U.S.C.I.;

il 2 settembre a Zuglio Carnico, il gruppo co-

rale ha partecipato alla cerimonia in onore del poeta e scrittore Friulano, Mons. Elio Venier;

il 7 settembre nella splendida cornice della chiesa di San Francesco il coro, accompagnato da una orchestra formata di giovani orchestrali, ha eseguito la messa "*Sacerdos in aeternum*" di Ottaviano SCHIFF;

il 7 dicembre 2007, per il sesto anno consecutivo i giovani della sezione corale hanno voluto che il concerto "*Natale con Giulia*", fosse, ancora una volta, espressione della loro generosità e sensibilità nell'aiutare a raccogliere fondi a favore dell'A.G.M.E.N. del Friuli Venezia Giulia.

Adeguate spazio ha avuto quest'anno anche l'attività culturale, centrata su tematiche musicali, artistiche e letterarie.

Come accade dall'anno 2002 l'anima culturale della nostra associazione trova concreta espressione nel quaderno HARMONIA, quest'anno giunto al n. 5.

Come sempre, al suo interno, si è voluto dedicare particolare attenzione alla città di Cividale che diventa sempre più meta di turisti e di attenti visitatori, attratti dalla sua storia e dalle bellezze architettoniche e paesaggistiche che fanno della nostra città un sito unico al mondo e per la cui conoscenza riteniamo di offrire, con la nostra attività, il nostro umile ma significativo contributo. Come associazione che ha la sua sede a Cividale, desideriamo esprimere sentimenti di gratitudine a tutti coloro che in qualsiasi forma continuano a rendere sempre più bella la nostra città.

La pubblicazione di quest'anno si apre con l'articolo del dott. Tirelli che illustra come, attraverso il susseguirsi di diverse dinamiche socio-politico-economiche si sia verificato il passaggio dal nome *Forum Iulii* a *Civitas*. Il prof. Sandro Colussa, con il suo contributo, ha inteso chiarire il

significato di una iscrizione cividalese che ora si trova nel lapidario del rinnovato Museo cristiano di Cividale, ma che fino al 1870 era murata bene in vista nella cappella del battistero del duomo di Cividale.

Il dott. Claudio Barberi con il suo studio ci vuole portare a contatto, anche attraverso l'aiuto di immagini, con una preziosa Bibbia del periodo delle Crociate e farci conoscere come essa abbia potuto approdare nella biblioteca Guarneriana di San Daniele. Il Marchese Doimo Frangipane, in forma sintetica, ma ricca di precisi riferimenti storico-cronologici, ci spiega la storia della famiglia nobile de "I Frangipane" nelle sue diramazioni e nella importanza da essa avuta nella storia politica nazionale e internazionale.

Abbiamo quest'anno il piacere di ospitare il contributo dello studioso rumeno Raimondo Rudolf Schallanschi che, con ricchezza di documentazione primaria e di bibliografia sull'argomento, ci illustra la politica di tolleranza di Giuseppe II (1780-1790) in Transilvania e nel *Partium* e le conseguenze della patente di tolleranza nell'eparchia greco-cattolica di Oradea in Ungheria. Questo articolo ci permette di cogliere gli aspetti della storia di una Europa che viveva il dramma di una divisione all'interno di valori politici e religiosi che avrebbero dovuto invece unire più che dividere le popolazioni europee che solo ora, sia pure a fatica, stanno riscoprendo le comuni radici culturali.

Il dott. Lorenzo Fanzutti dal canto suo tratta, attraverso una sintesi di uno studio molto più ampio, un argomento di grande attualità e che attira l'attenzione e l'immaginario di molti: l'infanzia di Gesù attraverso gli "Apocrifi dell'infanzia".

La prof.ssa Fausta Germano contribuisce con pertinente chiarezza a farci conoscere una studiosa ancora poco conosciuta, Pamela Levin, collaboratrice di Eric Berne, psichiatra e psicoterapeuta statunitense e fondatore dell'indirizzo terapeutico basato sulla tecnica della Analisi Transazionale. La dott.ssa Marina Mariuzzi, che da diversi anni è ospite fissa del nostro quaderno, propone quest'anno un contributo centrato sul

"rapporto tra malattia mentale grave e sessualità". Conclude la serie degli contributi scientifici, il prof. Silvano Zamaro che presenta la seconda parte (costituita quest'anno da una raccolta di testi di villotte in friulano con la relativa traduzione in italiano che l'autore ha desunto dal volume di Angelo Arboit "*Villotte friulane*", 1876) della tesi di laurea sulla villotta friulana, discussa dall'autore a Toronto in Canada.

Ad arricchimento del quaderno vengono presentate in seconda di copertina due opere dell'artista Carlo Aletti, accompagnate, in terza di copertina, da un commento critico della professoressa Elena Guerra.

Chiude quindi come ogni anno, il nostro quaderno, una relazione, curata dal prof. Giuseppe Schiff, sull'attività svolta dall'Accademia nell'anno 2007 ed un aggiornamento del repertorio musicale della sezione corale.

Ringrazio come sempre, a conclusione di questo mio breve intervento introduttivo tutti coloro che anche quest'anno hanno contribuito in qualsiasi forma alla realizzazione delle nostre molteplici attività: le amministrazioni Provinciale e Comunale e la Banca di Cividale s.p.a. Un grazie alla Dirigenza del Convitto Nazionale "Paolo Diacono", alle parrocchie di Santa Maria Assunta di Cividale e di San Marco di Rubignacco-Grupignano per la grande disponibilità che, anno dopo anno, ci riconfermano consentendoci l'uso dei locali per le nostre attività. Un grazie di cuore alle attività commerciali, ogni anno sempre più numerose, che, con continua e puntuale generosità, contribuiscono al finanziamento di gran parte del presente lavoro. Non voglio dimenticare infine di esprimere un sentimento di profonda gratitudine a tutti i nostri iscritti che con il loro sostegno ci permettono di concretizzare quanto programmato all'inizio di ogni anno.

A tutti auguro di cuore un felice e sereno 2008.

Cividale da *Forum* a *Civitas*: la formazione di una città nell'alto Medio evo

Roberto Tirelli

"Huius Venetiae Aquileia civitatis extitit caput; pro qua nunc Forum Iulii, ita dictum quod Iulius Caesar negotiationis forum ibi statuerat, habetur."
(P. Diacono H. L. II)

"hoc est civitatis vel potius castris Foroiulani"
(id)

"Civitas proprie dicitur, quam non advenae, sed eodem innati solo condiderunt. Ideoque urbes a propriis civibus conditae civitates, non coloniae nuncupantur" (Isidoro di Siviglia 560-636 Etymologiae)

La genesi di una città e l'origine della sua denominazione suscitano sempre un vasto interesse e non a caso vengono sovente illustrate da un mito oppure da un fatto storicamente eccezionale. In fondo non è semplice curiosità il conoscere le ragioni per cui delle persone si mettono assieme di propria volontà o perché forzate e, dopo un cammino complesso, si riconoscono come comunità urbana, nei tratti e nei valori, diversa dalla comunità rurale.

La città, infatti, presuppone non solo vita e interessi comuni, ma anche un modo di essere, di pensare, di abitare.

Nel caso di Cividale (che la toponomastica ufficiale italiana specifica "del Friuli") è noto a tutti come si chiamasse *Forum Iulii*, come poi abbia trasferito questa denominazione a quella parte della *X regio italica - Venetia et Histria*, che oggi chiamiamo Friuli¹, ed, infine, derivi da *Civitas Austriae* come *Cividat* per i friulani o *Cedad* per coloro che vi discendevano dai monti poco distanti.

L'assunto sembra talmente pacifico che nessuno l'ha esplorato nel suo significato anche perché il passaggio da una denominazione all'altra avviene in un periodo "buio" della storia, rischiato soltanto dalla narrazione di Paolo Diacono nella sua giustamente celebrata *Historia langobardorum*.

A molti poi non piace prendere in considerazione il fatto che si tratta di un modello di città del tutto nuovo: non è l'augustea Aquileia, decaduta e distrutta con riferimento al 452 della invasione unna, non è la città bizantina, anzi le si oppone, ma, piuttosto, con un controsenso, la città "barbarica".

È, infatti, durante il periodo longobardo e nell'immediato successivo cinquantennio, dominato da un altro popolo nordico, i Franchi, che si giunge alla definizione di *Civitas*, non come l'intendevano i romani, ma come viene inteso, appunto nella mai abbastanza esplorata cultura romano-barbarica.

Non è raro che una città, fondata con un nome, ne riceva un altro nel corso della sua storia, per le motivazioni più diverse, cosicché le carte geografiche debbono essere aggiornate di continuo, specie nell'ultimo mezzo secolo in conseguenza della fine del colonialismo e di alcune ideologie, per il rispetto di alcune particolarità linguistiche oppure per le mutate condizioni socio-economiche nei vari continenti².

Il caso di Cividale, nata come "*Forum Iulii*" e poi divenuta "*Civitas Austriae*", donde la sua attuale denominazione, è interessante poiché ci porta ad analizzare una situazione storica del tutto particolare dal VI all'VIII secolo della nostra

era, che non manca di elementi di attualità perché attiene al concetto di città, non solo legato a quell'epoca lontana, ma anche attinente a delle situazioni con le quali, agli inizi del III millennio ci dobbiamo spesso confrontare e sulle quali, tenendo conto della realtà friulana odierna, è utile riflettere.

Nell'Europa romanizzata e barbarica Cividale può essere presa come modello di riferimento di una evoluzione condivisa da molte altre e culminante nel contesto del Sacro Romano Impero, civiltà continentale, sintesi di un cammino di popoli e culture verso una unità non soltanto formale, ma sostanziale.

Sia il termine "*forum*" sia quello di "*civitas*" distinguono comunque Cividale dalle altre località che il Diacono fa uscire dall'anonimato e porta nella storia ("*reliquis castris quae his vicina erant, hoc est in Cormones, Nemas, Osopo, Artenia, Reunia, Glemona, vel etiam in Ibligine, cuius positio omnino inexpugnabilis existit. Pari etiam modo et in reliquis castellis, ne Hunnis, hoc est Avaribus, praeda fierent, se communivere*". H.L. libro IV).

L'insediamento cividalese è strategico: è sulle rive del Natisone³, allora assai più ricco di acque di oggi, può avvalersi dell'altura naturale, e si trova sul percorso più facile per raggiungere da Oriente la piana del Tagliamento e del Po, l'Italia fertile e soleggiata alla quale i popoli delle steppe asiatiche e delle pianure nordiche continuamente tendono.

I *castella*, strutture difensive poste in alto e fuori mano, da Cormons, a Osoppo, a Ibligo, per queste loro caratteristiche non subiscono gravi danni dalle ondate di invasioni, anzi vengono rafforzati nelle loro fatiscenti fortificazioni durante la guerra gotico- bizantina. L'odierna Cividale si trova in una posizione ove, anche se trattasi di un *castrum* ben munito e di consistenti mura, non può non aver suscitato tentativi di conquista. Invece quando Alboino con i suoi Longobardi, nel 568, si affaccia sulla pianura è l'unica realtà, assimilabile all'urbana, notevole per i nuovi venuti.

Perché non ha subito la sorte di altri ugualmente ben muniti centri della pianura?

La spiegazione la dà lo stesso Paolo Diacono quando spiega che viene chiamata *Forum* in quanto *negotiationis*.

Coloro che traducono *ad sensum* il termine *forum* lo rendono come "mercato", ma se fosse stato un mercato come noi lo intendiamo, vale a dire un luogo ove si comprano e si vendono delle merci, il Diacono avrebbe usato il termine *mercatorum*, che sono appunto coloro che si dedicano allo scambio commerciale. Egli usa il termine *negotiationis*, che deriva da *negotium*, la cui traduzione più esatta è "*affare*". I *negotiatores* sono coloro svolgono funzioni di gestione degli affari, in termini di prestiti, di garanzie, di investimenti e relativi ricavi. Non scambiano merci, ma già allora scambiano titoli e sono chiamati *argentarii*.

Nonostante le guerre, le invasioni, una situazione di decadenza, Aquileia distrutta, la popolazione fuggita sui monti o nelle isole della laguna, nei libri di storia si dimentica che comunque la vita continua, soprattutto gli aspetti economici. Nessun barbaro e nessun romano avrebbe avuto interesse ad annientare un centro d'affari, per cui *Forum Iulii*, evidentemente non in modo cruento né violento, perché altrimenti Paolo Diacono lo avrebbe raccontato, come lo ha fatto in altri casi, ha aperto le sue porte ai Longobardi.

È vero che non conoscevano, come spesso si ripete quale luogo comune, il valore delle monete, tanto da trasformare in monili quelle d'oro ricevute come paga per il servizio mercenario all'Impero bizantino, ma hanno capito l'importanza del centro d'affari per supportare economicamente la nascita di un regno, sognata per generazioni nelle fredde pianure dell'Est europeo.

I Longobardi per il loro passato di nomadi non hanno una cultura urbana né costruiscono delle città, si limitano ad ereditare quelle romane, e una volta insediatisi a viverci nella stessa maniera in cui vi erano vissuti i "romani", con i quali ben presto riusciranno a fondersi in una comune civiltà saldata dalla religione.

Ed, infatti, i principali edifici che si rifanno ai Longobardi, in Friuli, come in tutta l'Italia, sono chiese o monasteri, mentre le fare dislocate sul

territorio determinano la rinascita delle campagne a lungo abbandonate.

La *domus* urbana dei Longobardi ricalca, sia pure nelle architetture decadenti, quelle dell'ultima età romana, così la *Domus ecclesiae*, la sede del vescovo, e il *Palatium* ducale, la casa dei magistrati municipali. La tradizione vuole Cividale romana fondata attorno al 50 avanti Cristo come *Forum* dedicato a Giulio Cesare.

Quella del *Forum* non è una denominazione originale. Ad esempio anche Frejus nella Gallia narbonense era *Forum Iulii* e Forlì, *Forum Livii* e così tante altre località.

Forum non è, dunque, *castrum* o *castellum*, struttura difensiva militare e non è neppure *oppidum* come non sarà, nel primo medioevo, una *curtis*. Non è certo un *pagus* o un *vicus* né sarà una villa (*vile*) o un *burg*. *Forum* è posto prima del *Iulii* mentre non avviene così per altri municipi della regione aquileiese ove *Iulius* precede, così in *Iulium Carnicum* o in *Iulia Concordia*.

Forum si intende un luogo di scambio, di merci e indirettamente di idee, di conoscenze, è un luogo di incontro che nasce più che dalla volontà "politica" dalla posizione geografica, lungo un fiume ed ai piedi dei monti, all'ingresso della pianura padana. Chi vende e chi compra, *foreses* o *foranei*, sono non ancora dei *cives* e sono assai lontani dai "vicini" medioevali, abitanti dei *vici*-villaggi e dai *polites* della Grecia classica.

Forum è una realtà che sta a metà fra l'urbano e il rurale benché abbia le mura come un *castrum* ben fortificato e solo la fedifraga Romilda le possa far cedere al nemico avaro⁴: "*Fora (compita et quadrvia) debent esse plura in populosa civitate pro rebus venalibus, et distincta locis, ut scias, ubi quid quaeras; nimirum alibi forum pecuarium; (equarium, boarium, suarium) alibi olitorium, piscatorium, pistorium, carnarium, nudinarium, etc. alibi denique scrutarium, ubi scrutarii venditant scruta, et mangones interpolatas vestes.*"⁵.

Sempre la tradizione vuole che Cividale sia entrata a far parte della categoria dei *municipia*, posizione intermedia fra la città vera e propria ed

i villaggi, comunemente considerata all'origine di città medio-piccole soprattutto nella realtà italiana.

In id municipium adscripti: (da *munus* - *capere*) sostanzialmente chiamata ad assolvere a degli obblighi militari. Il *municipium* soprattutto con la crisi dell'impero gode di una certa autonomia con dei magistrati al governo (da due a quattro) affiancati da un senato (gli anziani) ove già si distingue fra i *cives* e gli *incolae*.

"*Municipium est quo manente statu civitatis ius aliquod minoris aut maioris officii a principe inpetrat. Dictum autem municipium a muniis, id est officiis, quod tantum munia, id est tributa debita vel munera, reddant*"⁶.

Lo spazio urbano del *municipium Fori Iulii* è strutturato, come confermano anche i ritrovamenti archeologici più recenti, su una pianta regolare quadrata, con lo schema viario interno proprio dei piccoli centri che vengono a sorgere alla fine della età repubblicana, più o meno all'inizio della nostra era. Più o meno così permane anche al momento del crollo dell'impero poiché nessun popolo barbarico possiede nozioni superiori di urbanistica o di difese fisse quanto i romani. Ed è così che, probabilmente, lo trovano anche i Longobardi di Gisulfo, con una popolazione di qualche centinaio di persone fra liberi e schiavi che vivono nelle piccole *domus* addossate l'una all'altra. C'è, però, una differenza rispetto al modello originale: il diffondersi del cristianesimo pone già allora al centro della vita comunitaria l'edificio di culto e il cimitero, luoghi legati alla manifestazione della spiritualità.

In antico le distinzioni sono assai più chiare di quanto noi oggi lo possiamo pensare: *Nam liberales et famosissimae causae, et quae ex principe proficiscuntur, ibi* (nel *municipium* n.d.r.) *non aguntur. Haec enim ad dignitatem civitatum pertinent. Vici et castella et pagi hi sunt qui nulla dignitate civitatis ornantur, sed vulgari hominum conventu incoluntur, et propter parvitatem sui maioribus civitatibus adtribuuntur. Vicus autem dictus ab ipsis tantum habitationibus, vel quod vias habeat tantum sine muris. Est autem sine munitione murorum; licet et vici dicantur ipsae*

habitationes urbis. Dictus autem vicus eo quod sit vice civitatis, vel quod vias habeat tantum sine muris."⁵

Il Friuli non sembra essere storicamente comunque caratterizzato già agli inizi della nostra era da una urbanizzazione, essendo rimasta come unica eccezione Aquileia a confermare la regola, ma nei secoli è stato rurale, con piccole comunità sparse nel territorio. E lo è anche nel IV e V secolo ove i "rustici" dell'*agrum* aquileiese meritano l'attenzione di un Vescovo cristiano, quale è Fortunaziano, il quale si ripromette di tenere un "sermo rusticus" uscendo dalla dimensione urbana della nuova religione⁶.

La *rusticitas* è presa di mira dagli autori della tarda età imperiale che sognano il ritorno al classico, alle fortune cittadine. Nella *civitas* barbarica la *rusticitas* acquista invece cittadinanza e si trasforma. La città viene vista come fattore di promozione sociale e di integrazione. Già il Patriarca Paolino I di Aquileia viene accusato da Papa Pelagio di "suae rusticitatis gloriari"⁷.

"intra murorum Foroiulani castrum" (P. Diacono H.L.)

Paolo Diacono raccontando le vicende dei Longobardi, in particolar modo nel descrivere le invasioni di Avari e Slavi descrive Cividale come un "castrum".

"Castrum antiqui dicebant oppidum loco altissimo situm, quasi casam altam; cuius pluralis numerus castra, diminutivum castellum est sive quod castrabatur licentia inibi habitantium, ne passim vaga hosti pateret. Pagi sunt apta aedificiis loca inter agros habitantibus. Haec et conciliabula dicta, a conventu et societate multorum in unum. Conpita sunt ubi usus est conventus fieri rusticorum; et dicta conpita quod loca multa in agris eodem competant; et quo convenitur a rusticis. Suburbana sunt circumiecta civitatis aedificia, quasi sub urbe. Moenia sunt muri civitatis, dicta ab eo quod muniant civitatem, quasi munimenta urbis, id est tutamenta. Munium autem dictum, quasi manu factum: sic et munus.

Muri a munitione dicti, quasi muniri, eo quod muniant et tueantur interiora urbis"⁸.

Nel 568 i Longobardi arrivano sui confini dell'Italia romana e si trovano davanti in Forum Iulii il primo modello di realtà urbana che pur non abbandonando la struttura originale (pianta quadrata, vie regolari, etc.) ha subito l'influenza di quanti già vi sono passati: "*Indeque Alboin cum Venetiae fines, quae prima est Italiae provincia, sine aliquo obstaculo, hoc est civitatis vel potius castrum Foroiulani terminos introisset, perpendere coepit, cui potissimum primam provinciarum quam ceperat committere deberet*"⁹.

Ed è qui che acquistano la coscienza di passare dallo stato nomade a quello stanziale "ab orientali vero parte, qua Pannoniae coniungitur, et largius patentem et planissimum habet ingressum. Igitur, ut diximus, dum Alboin animum intenderet, quem in his locis ducem constituere deberet, Gisulfum, ut fertur, suum nepotem, virum per omnia idoneum, qui eidem strator erat, quem lingua propria marpahis appellant, Foroiulanae civitati et totae illius regioni praeficere statuit. Qui Gisulfus non prius se regimen eiusdem civitatis et populi suscepturum edixit, nisi ei quas ipse eligere voluisset Langobardorum faras, hoc est generationes vel lineas, tribueret. Factumque est, et annuente sibi rege quas obtulerat Langobardorum praecipuas prosapias, ut cum eo habitarent, accepit. Et ita demum doctoris honorem adeptus est. Poposcit quoque a rege generosarum equarum greges, et in hoc quoque liberalitate principis exauditus est¹⁰.

La rottura determinata da differenti costumi longobardi sia rispetto ai romani (e ai bizantini), sia rispetto ai barbari che li hanno preceduti in Friuli, mette in discussione il ruolo del Forum. Una classe dominante, gli arimanni, con interesse precipuo, spesso più per necessità che per scelta, la guerra, instaura un sistema economico che, poi, sarà ripreso da quello feudale, che vi convoglia tutte le risorse. In più si aggiunge un integralismo religioso che è diffidente se non contrario ai negoziati, preferendo gli *otia* (da non tradursi con il nostro ozio!) dei monasteri ove seguendo San

Benedetto rinascono le attività letterarie ed artistiche, ci si dedica alla contemplazione ed al disprezzo di tutto ciò che è materia. Questo anche in Cividale si mostra chiaramente nelle sue preziose opere d'arte, create per elevare lo spirito in vita ed accompagnarlo in morte, ma soprattutto nella resurrezione, da cui l'importanza delle tombe ove accanto al cadavere viene posto ciò che si ritiene possa essergli utile in *die aeternitatis*, a cominciare dalla croce sulla fronte quale segno immediato di riconoscimento per il Giudizio.

Il Forum, quindi, non serve più, ma lo spazio urbano esiste e fa parte del quotidiano, per cui gli *habitatores* del *castrum* (e Paolo Diacono ora userà questo termine) compiono un cammino virtuoso che li deve portare ad una diversa concezione, più consona al loro ideale, del luogo in cui abitano.

Sul modello romano si chiameranno *cives* (è ancora presente, infatti, l'eredità culturale e il prestigio del "*civis romanus sum*") e il luogo che le mura circoscrivono *Civitas*.

Questo processo è comune a tutte le città conquistate dai Longobardi.

Cristina La Rocca⁹ scrive: "*L'alternanza fra castrum e civitas, che Paolo adotta per qualificare Cividale nasce dalla contraddizione fra la rilevanza del luogo al tempo in cui Paolo scrive e quello che lo stesso Paolo le attribuisce alla fine del VI secolo... All'ingresso di Alboino, Cividale non può dunque essere definita civitas bensì castrum... Nel senso di una crescente promozione del luogo andranno quindi intese le ambiguità semantiche che nella Historia sono riservate alla sola Cividale... La fortuna insediativa e funzionale di Cividale si esplicò poi dal punto di vista sociale. Se i castra, secondo la definizione isidoriana non hanno nulla della dignità cittadina essendo soltanto "vulgaris hominum conventus", a Cividale vi era invece la residenza del duca Agone "de cuius nomine usque hodie domus qaedam intra Fori Iuli constituta".*

Civitas è un termine che è proprio della cultura romana, ma è stato adottato, in linea di continuità dal cristianesimo che vi vede una comunità

di anime e non soltanto un aspetto civile.

Isidoro di Siviglia nelle Etimologie così definisce la *CIVITAS*: "*Civitas est hominum multitudo societatis vinculo adunata, dicta a civibus id est, ab ipsis incolis urbis, pro eo quod plurimorum consciscat et contineat vitas. Nam urbs ipsa moenia sunt, civitas autem, non saxa, sed habitatores vocantur.*"

Una ulteriore differenza sta nel concetto: "*Forum*" è materiale, "*Civitas*" è spirituale, anima ed intelletto, è la città degli uomini e non più degli affari. Vi è la contrapposizione fra la città fatta di edifici fini a se stessi e la comunità umana. Vi è il rifiuto a riferirsi a chi comanda (Cesare) per guardare a chi ci vive (i *cives*). Qui ci sta dietro tutta la spiritualità dei Longobardi e degli scismatici tricapitolini che nel forum vedono la fine di una romanità decaduta, un po' Babilonia, mentre nella *civitas* vi è la nuova città, rinata dal battesimo, un po' Gerusalemme. Cividale anticipa significativamente Aquisgrana - Aachen come modello, sia pure perfezionabile, della "città di Dio", modello teorizzato da Agostino di Ippona, ma messo in atto, non a caso, dai "barbari" della scuola palatina, fra i quali spicca Paolino d'Aquileia, uno degli architetti della nuova Europa carolingia.

È, però, una città dall'edilizia povera, tutt'altro di quel che possiamo immaginare. Le case si tengono all'essenziale e anche gli edifici pubblici sono molto modesti.

Una caratteristica della città altomedioevale è l'aver saputo raggiungere l'equilibrio di sintesi, in uno spazio a misura d'uomo, fra realtà materiali ed esigenze spirituali. Un concetto che troviamo sviluppato e riassunto proprio in Cividale, dall'ara di Ratchis, nella sua formulazione artistica e nel suo "manifesto" ideale.

Le città romane, salvo poche eccezioni, erano entrate in crisi ben prima dell'arrivo dei Longobardi. Le esigenze di difesa, i fenomeni di degrado edilizio e di destrutturazione urbanistica accompagnati all'esigenza di difesa, le avevano rese molto diverse rispetto ai primi secoli dell'impero. I Longobardi le occuparono unitamente ai castelli costruiti tra V e VI secolo e vi fissarono la

sede dei loro ducati. Nel territorio, accanto all'insediamento sparso tradizionale, si formano nuovi villaggi costruiti in legno o con altro materiale povero.

Isidoro di Siviglia nelle Etimologie così definisce la CIVITAS: "*Civitas est hominum multitudo societatis vinculo adunata, dicta a civibus id est, ab ipsis incolis urbis, pro eo quod plurimorum consciscat et contineat vitas. Nam urbs ipsa moenia sunt, civitas autem, non saxa, sed habitatores vocantur.*"

Sant'Agostino chiama la *Civitas* "comunanza delle cose amate" - "*rerum dilectarum communio*"¹⁰ così nella *civitas Dei* così nella *civitas terrena*.

I cives sono diversi sia dai "forenses" e da quelli che saranno i vicini dei villaggi. Vivono entro le mura cittadine e partecipano alle sue istituzioni.

I magistrati della città, loci servatores oppure rectores civium, costituiscono sulle consuetudines la prima elite urbana di Cividale, della quale poi si serviranno il dux longobardo e il marchio franco per reggere la città, analogamente a quanto verrà fatto a Pavia e a Aachen.

Gli arimanni divengono cives e si uniscono alle donne locali divenendo a loro volta optimates della civitas, adottano il latino come lingua e si formano sul patrimonio culturale locale

Una caratteristica della città altomedioevale è l'aver saputo raggiungere l'equilibrio di sintesi, in uno spazio a misura d'uomo, fra realtà materiali ed esigenze spirituali. Un concetto che troviamo sviluppato e riassunto proprio in Cividale, dall'ara di Ratchis, nella sua formulazione artistica e nel suo "manifesto" ideale. "*Civium est, praestare sibi mutua officia; licet alius alio sit honorator; aut privilegiis et immunitatibus a censu et oneribus gaudeat; solent etiam indigenae praeinquinis (qui jus civitatis non habens) eximi in quibusdam; peregrini alicubi sunt vectigales, eorumque bona caduca. Quando cives rarefiunt, admittuntur novum muncipes, hoc est, in album civium referuntur seu civitate donantur: quando superabundant, colonia (coloni) emittitur alio, ut ex illis aliisque*

convenis novum fiat municipium." : sostiene sempre Isidoro di Siviglia.

Non è la *polis* dei greci, né annuncia la *curtis* castellana del Medioevo, ma riesce a riassumere qualcosa di entrambe. È la *civitas* "barbarica", che nasce dalla fine del nomadismo e dall'inizio della stanzialità come inurbamento e si trasforma in una città che va verso l'ideale, perfezionabile, non perfetta. Non è la città presente, ma è la città futura costruita sulla città del passato, la città cristiana sulla città pagana.

Ricercando la città di Dio si finisce per trovare la città dell'uomo. E ciò avverrà in Cividale nella ultima stagione prima di un altro lungo periodo "buio", fra il regno dei *marchiones* carolingi Everardo (836) e Berengario (875). Quando, nell'XI secolo, vi sarà la rinascita delle città europee purtroppo, la *civitas* in Friuli lascerà il posto al *castellum*, un passo indietro rispetto all'essere considerata tanto importante da esser governata dal santo cognato di un imperatore e da un futuro re d'Italia.

Loquendo proprie civitas non dicitur nisi que episcopali honore decoratur (Iacopo da Varagine)

La Civitas coincide con il Patriarcato di Paolino di Aquileia, architetto dell'Europa carolingia assieme alla scuola palatina prima in Pavia e poi in Aachen. Coincide con la celebrazione del Concilio del 797. Ciò porterebbe argomenti a quanti vorrebbero identificare la civitas con la diocesi e ciò è possibile in Cividale dal momento in cui il Patriarca Callisto nell'VIII secolo si sposta dalla sede di Cormons nella città ducale: "*intra Foroiulani castris muros habitavit ibique sui episcopatus sedem statuit*"¹¹.

Naturalmente si sa poco della organizzazione cittadina in questo periodo. Come altrove abbiamo il *populus*, cioè gli abitanti di classe popolare, e i *primates*, coloro che guidano la comunità per la loro funzione di giudici o di sacerdoti. Infatti ben poca influenza hanno gli eventi esterni, che solitamente costituiscono l'oggetto dell'attenzione degli storici nel delineare la differenza fra classi sociali urbane, perché all'interno la realtà non ne sente,

se non direttamente coinvolta, l'influenza. Si intravede una dominazione del ceto sacerdotale per il ruolo determinante del sacro nella vita comune.

Una riflessione ulteriore sulla differenza fra Forum Iulii e Civitas Austriae, deriva dai due genitivi che accompagnano il sostantivo principale. Nel primo caso la citazione di Giulio Cesare oggi la potremmo definire non solo legata al culto della personalità, di cui non si discute la grandezza, ma soprattutto "politica". È una scelta di parte che probabilmente avviene in età augustea per determinare e sottolineare la condanna storica di due personaggi, ciclicamente rivalutati come simbolo della lotta alla tirannide, quali Bruto e Cassio.

La specifica della *Civitas* è *Austriae*, non un richiamo storico, ma geografico, tanto neutrale da indicare soltanto un punto cardinale. La denominazione si completa in un momento storico, la nascita del Sacro Romano Impero, nel quale l'Occidente cristiano incomincia a non guardare più all'Oriente che si identifica con l'Impero bizantino-mediterraneo, ma all'Oriente nordico, agli immensi spazi delle pianure che portano sino agli Urali. Cividale diventa la prima realtà urbana di questo Oriente e l'ultima dell'Occidente carolingio.

E che a un certo punto sia prevalso nella denominazione il concetto di *Civitas*, rispetto a quello di *Forum* sta a dimostrare che il messaggio culturale ha saputo vincere nel tempo su tutti gli altri. L'eredità della *civitas* si manifesta nell'archeologia urbana: le tombe, le mura, il ponte, gli spazi liberi, gli spazi pubblici e quelli privati, le strade... Il tutto però ispirato dal fatto che "*Non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus*" (Hebr 13,14)¹².

Nell'XI-XII secolo in Europa la maggior parte delle città che hanno condiviso con Cividale il medesimo percorso formativo, hanno continuato il loro sviluppo che le ha portate ad essere delle capitali, dei centri economici e culturali di grande rilievo. Cividale, nonostante sia sede ufficiale del potere civile patriarcale e dunque abbia le potenzialità per essere alla pari delle altre realtà ad essa simili, lentamente si ferma pur non avendo concorrenti in quest'area. In fondo Udine è

ancora un villaggio ed Aquileia ha solo le vestigia basilicali per dire che esiste.

Le ragioni di questo sfiorire stanno probabilmente nell'affermarsi del castello come sede del potere e la guerra, non solo armata, ma anche ideologica che i Patriarchi faranno alle città, alleandosi a Federico Barbarossa contro il simbolo "politico" di esse, i liberi comuni lombardi.

La *civitas* alto medioevale non lascia il posto al modello successivo, divenendo custode di memorie.

Solo nell'ultimo periodo del Patriarcato la città ducale tenterà di imporre la sua presenza nell'affollato quadro politico feudale friulano, finendo per arrendersi, prima di tutti, nel 1418, alla crescente potenza veneziana.

Note

- (1) *La regio Venetia et Hystria indica infatti i due popoli che stanno agli estremi: i veneti a Ovest e gli istri ad Est, ma non c'è accenno a quale popolo stia nel mezzo.*
- (2) *L'eredità della civitas si manifesta nell'archeologia urbana: le tombe, le mura, il ponte, gli spazi liberi, gli spazi pubblici e quelli privati, le strade...*
- (3) *Forse all'epoca anche navigabile sino nella pianura.*
- (4) *Episodio narrato da Paolo Diacono.*
- (5) *Isidoro di Siviglia (560-636).*
- (6) *Isidoro di Siviglia (560-636).*
- (7) *Il Vescovo di Aquileia, Fortunaziano (342-369).*
- (8) *Paolo Diacono (Cividale 720-799).*
- (9) *Castrum vel potius civitas. Modelli di declino urbano in Italia settentrionale durante l'alto medioevo.*
- (10) *Agostino di Ippona: "De Civitate Dei".*
- (11) *Historia Langobardorum. Il Patriarca di Aquileia lascia la sua residenza in Cormons per prendere sede in Cividale "cum ducibus et Langobardis".*
- (12) *S. Paolo Epistola ad Hebraeos.*

Bibliografia

AA.VV., *La città nell'alto medioevo*, 1978.

AA.VV., *Langobardia*, 1990.

G. ALBERTONI, *L'Italia carolingia*, 1998.

L. BENEVOLO, *Storia della città*, 1975.

G. CUSCITO, *Il Friuli e l'Istria al tempo di Paolino di Aquileia*, 2002.

PAULI DIACONI, *Historia Langobardorum*, 1878.

E. ENNEN, *Storia della città medioevale*, 1975.

E. FASOLA, *Storia della città medioevale*, 1972.

P. GALETTI, *Uomini e case nel Medio evo fra Occidente e Oriente*, 2004.

G. C. MENIS, *Italia longobarda*, 1989.

L. MUMFORD, *Le città nella storia*, 2002.

H. PIRENNE, *Le città del Medioevo*, 2001.

P. ROSSI, *Modelli di città*, 1987.

M. WEBER, *La città*, 1950.

Roberto Tirelli: giornalista, ricercatore e divulgatore storico, ha al suo attivo numerose pubblicazioni sia monografie in particolare sulla sua Mortegliano nonché su numerosi paesi del medio e basso Friuli (Castions di Strada, Lestizza, Talmassons, Gonars, Bertiolo etc), sia biografie tra le quali, con ben due edizioni, una dedicata a don Emilio De Roja (Dalla parte degli ultimi). Ha scritto di storia medioevale (Il trattato di San Quirino; Il castello dei Patriarchi; Brazzano, la vendetta dei ghibellini) e ha collaborato ad alcuni volumi della Associazione La Bassa di Latisana. Con intenti divulgativi ha scritto sulle vicende dei Turchi in Friuli (Corsero li Turchi la Patria) e sui Patriarchi di Aquileia. Con il "Medioevo" ha dato inizio ad una collana di cinque volumi della storia del Friuli. Si occupa di attività culturali ed artistiche, collabora con giornali e prestigiosi periodici, nonché dirige una emittente comunitaria.

Una iscrizione cividalese e la *causa praecedentiae* tra la collegiata di Udine ed il capitolo di Cividale

Sandro Colussa

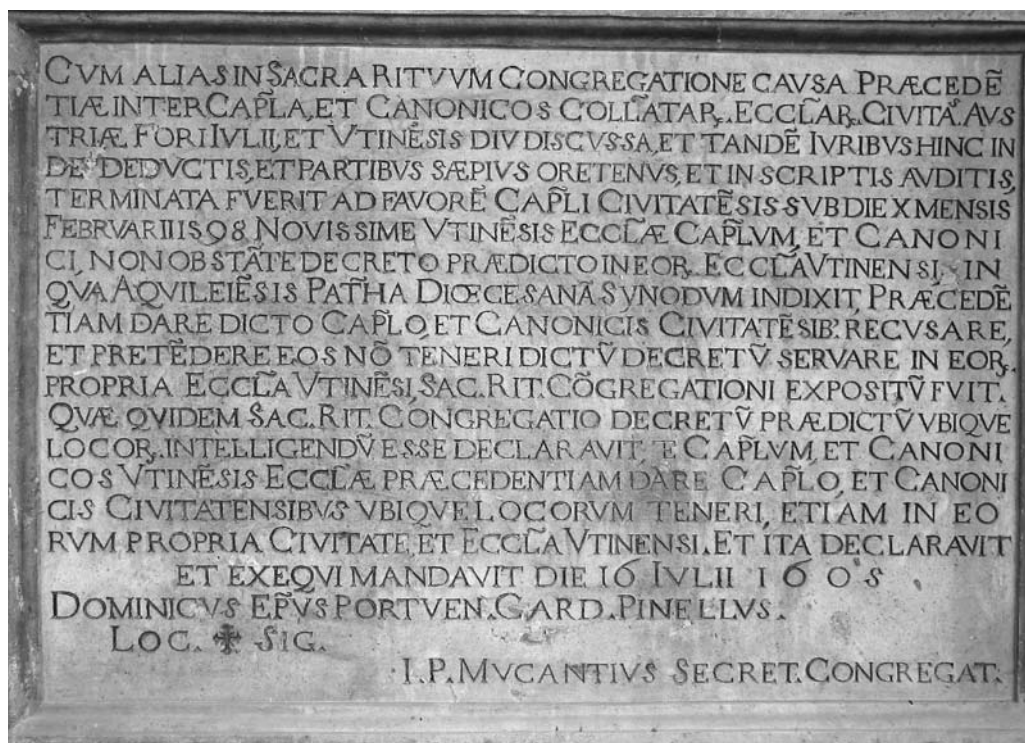
UNA ISCRIZIONE CIVIDALESE E LA *CAUSA PRAECEDENTIAE* TRA LA COLLEGIATA DI UDINE ED IL CAPITULO DI CIVIDALE

Questo breve contributo è stato concepito con lo scopo di soddisfare una curiosità dello scrivente, ma anche, spero, di chi si accinga alla visita di Cividale, attratto anche dalla conoscenza di oggetti ed aspetti della storia forogiuliese poco noti.

Un pezzo di notevole interesse esposto nel lapidario del rinnovato Museo Cristiano di Cividale rischia di passare inosservato rispetto ad opere più famose e di maggiore richiamo estetico.

Si tratta di un'iscrizione scolpita su una pietra calcarea del tipo "pietra di Aurisina" delle dimensioni di cm 134x93 (lo specchio epigrafico è di cm 121x81), che era murata bene in vista nella cappella del Battistero nel Duomo cividalese, fino al 1780, anno in cui fu traslata per lavori di restauro. Questo documento testimonia un momento di grande importanza nella storia del Capitolo cividalese, ma, più in generale, anche nello sviluppo degli studi antiquari della città ducale. Per prima cosa leggiamone la trascrizione con lo scioglimento delle abbreviazioni e la traduzione.

Cum alias in Sacra Rituum Congregatione causa Praecedentiae inter Capitula,
et Canonicos Collegiatarum Ecclesiarum Civitatis Austriae Fori Iulii,
et Utinensis diu discussa, et tandem Iuribus hinc inde deductis,
et partibus saepius oretenus, et in scriptis auditis,
terminata fuerit ad favorem Capituli Civitatis sub die X mensis
Februarii 1598 Novissime Utinensis Ecclesiae Capitulum,
et Canonici, non ostante decreto praedicto in eorum Ecclesia Utinensi,
in qua Aquileiensis Patriarcha Dioecesanam Synodum indixit,
Praecedentiam dare dicto Capitulo, et Canonicis Civitatentibus recusare,
et pretendere eos non teneri dictum decretum servare in eorum
propria Ecclesia Utinensi, Sacrae Rituum Congregationi expositum fuit.
Quae quidam Sacra Ritorum Congregatio decretum praedictum ubique
locorum intelligendum esse declaravit, et Capitulum,
et Canonicos Utinensis Ecclesiae praecedentiam dare Capitulo,
et Canonicis Civitatentibus ubique locorum teneri,
etiam in eorum propria Civitate, et Ecclesia Utinensi.
Et ita declaravit et exequi mandavit die 16 Iulii 1605
Dominicus Episcopus Portuensis Cardinalis Pinellus.
Locus † Sigilli
Iohannes Paulus Mucantius Secretarius Congregationis



Benché, la causa della Precedenza tra i Capitoli, e i Canonici delle chiese collegiate di Cividale Forum Iulii, e di Udine fosse stata discussa a lungo in altra occasione nella Sacra Congregazione dei Riti, ed infine, messi avanti diritti di qua e di là, ed udite le parti più volte verbalmente e negli scritti, fosse conclusa a favore del capitolo cividalese il giorno 10 del mese di febbraio 1598, ultimamente fu esposto alla Sacra Congregazione dei Riti che il Capitolo della Chiesa Udinese, e i Canonici, non ostante il decreto suddetto di dare la precedenza al predetto Capitolo e ai Canonici Cividalesi nella loro Chiesa Udinese, nella quale il Patriarca Aquileiese indisse il Sinodo Diocesano, rifiutavano e pretendevano che loro non erano tenuti a rispettare detto decreto nella loro propria Chiesa Udinese. In verità la Sacra Congregazione dei Riti dichiarò che il predetto decreto dovesse essere compreso in ogni luogo e che il Capitolo e i Canonici della Chiesa Udinese fossero tenuti a dare la precedenza al Capitolo e ai Canonici Cividalesi in ogni luogo, anche nella loro propria Città e Chiesa Udinese. E così dichiarò e ordinò che fosse eseguito il giorno 16 luglio 1605 il Cardinale Domenico Pinelli Vescovo di Porto.

Luogo del sigillo.

Giovanni Paolo Mucanti Segretario della Congregazione.

Note alla traduzione

- (1) righe 6-7: il nominativo Canonici è un errore per l'accusativo Canonicos, soggetto (con Capitulum) degli infiniti recusare (riga 9) e pretendere (riga 10);
- (2) riga 9: l'infinito dare può essere retto "apò koinoù" sia dal sostantivo decreto (riga 7) che dall'infinito recusare (riga 9).

L'iscrizione fu commissionata dai Canonici del Capitolo di Cividale con l'intenzione di pubblicizzare la conclusione favorevole, rivelatasi tuttavia temporanea, di una lunga contesa che li vedeva contrapposti alla Collegiata di Udine, la controversia sulla Precedenza (la "*Causa Precedentiae*").

Si trattava di una questione che ebbe il formale inizio in occasione del Sinodo diocesano di Aquileia (novembre 1565), presieduto da Iacopo Maracco, vicario generale a nome del patriarca Giovanni Grimani, con il quale i canonici cividalesi ebbero forti contrasti. Poiché nella convocazione i rappresentanti del Capitolo di Cividale erano stati nominati prima dei membri della Collegiata di Udine, questi ultimi si opposero, accampando il maggiore prestigio della loro sede.

La controversia si inseriva nel quadro più generale della complessiva decadenza economica e politica di Cividale, che già nella metà del XIV secolo aveva cessato di essere sede patriarcale, e della rapida ascesa di Udine, che aveva ormai già da tempo acquisito il ruolo di capitale politica e, seconda solo ad Aquileia, antica sede metropolitana, di importante centro religioso del Friuli.

Per rivendicare i propri diritti si rese necessario dimostrare l'antichità delle rispettive città ed il prestigio da essa conferito al proprio Capitolo. Il principio che si seguiva era quello che fu esposto dai cividalesi: "...*ex antiquitate Civitatis sequitur antiquitas Capituli*" (...dall'antichità della Città ne consegue l'antichità del Capitolo, poiché non ci sarebbe la Città senza il Capitolo). Cominciarono a questo punto ad essere promossi da entrambe le parti degli studi antiquari, talora anche alquanto "disinvolti". Cividale in particolare fu artefice di una ricca fioritura di studiosi di buona qualità come Marcantonio Nicoletti, Pierpaolo Locatello e Belforte Miuttini, tutti autori di apprezzate opere sulla storia della loro città, ancora oggi prese in considerazione.

Il Maracco chiuse per il momento la faccenda ricorrendo al principio del *de praeiudicio non afferendo*: poiché non era stato possibile assegnare a ciascuno il proprio posto nel sinodo, la situazione attuale non costituiva un "pregiudizio", ossia

un precedente per la acquisizione di un diritto.

La questione fu sollevata nuovamente dalla Collegiata di Udine in occasione del sinodo Diocesano di Udine del Novembre 1584, presieduto da Cesare de Nores, vescovo di Parenzo, legato apostolico, e da Paolo Bisanzio vescovo di Cattaro, vicario generale del patriarca Giovanni Grimani.

Anche in questo caso la controversia fu momentaneamente placata facendo ricorso al *de praeiudicio non afferendo*.

In occasione del sinodo diocesano tenuto a San Daniele nel 1595, sotto la guida del patriarca Francesco Barbaro la questione riesplse. La Collegiata di Udine pretendeva di avere il primo posto dopo il Capitolo metropolitano di Aquileia, sostenendo che la città di Udine era divenuta la capitale della provincia e denominata "nuova Aquileia". Il capitolo di Cividale ribatteva di dovere mantenere tale prerogativa per le alte qualità che lo distinguevano e per essere stata colonia romana e residenza dei duchi longobardi. Anche in questo caso la contesa fu solo temporaneamente risolta lasciando al Capitolo di Cividale il primo posto dopo quello di Aquileia, ma nel contempo fu permesso alla Collegiata di Udine di stendere una formale protesta.

L'anno successivo (1596) accadde addirittura che nel concilio provinciale di Udine, convocato dal patriarca Francesco Barbaro, i membri della Collegiata di Udine non furono invitati, a differenza dei loro rivali cividalesi. Cercando di trarre profitto da questa situazione a loro favorevole, i canonici cividalesi chiesero che fosse loro accordata la precedenza in ogni circostanza in cui si trovassero insieme agli udinesi.

Della questione fu allora investita la Congregazione dei Sacri Riti, che il 10 febbraio 1598, come ricordato dalla nostra iscrizione, si esprime con esito favorevole ai canonici ducali, con decreto approvato dal papa Clemente VIII. Il documento si esprimeva come segue: "*Iuribus ceterisque hic inde plene eductis, atque accuratissime consideratis, ac partibus saepius oretenus et in scriptis auditis, Congregatio censuit*

Capitulum Collegiatae Ecclesiae Civitatis Fori Iulii antefendum esse ubique locorum Capitulo Utinensi" (dopo che furono da entrambe le parti esposte le proprie ragioni di diritto e tutto il resto, e dopo aver considerato tutto con la massima accuratezza, ed avere ascoltato le parti molte volte sia a parole, che negli scritti, la Congregazione ritenne che il Capitolo della Chiesa Collegiata di Cividale *Forum Iulii* dovesse essere anteposta al Capitolo Udinese in qualsiasi luogo). La formula *ubique locorum* imponeva la precedenza al Capitolo cividalese dovunque i rappresentanti delle due collegiate si fossero incontrati, quindi, implicitamente, anche a Udine. Il sacerdote cividalese Gaetano Sturolo riassume intorno al 1780 le motivazioni della decisione come segue:

- Papa Clemente VIII aveva espresso parere favorevole;
- Cividale corrispondeva all'antica *Forum Iulii* e fu anticamente sede episcopale;
- aveva al presente giurisdizione episcopale, ossia era sede di un Tribunale per le cause spirituali e possedeva lo *ius visitandi*, cioè il diritto di visitare le chiese sottoposte, che era esercitato per mezzo dei due Arcidiaconi *in montibus et in planis*;
- Cividale era in grado di dimostrare che il Capitolo di Udine ebbe origine nel 1335, mentre il proprio prima del 1015;
- Cividale aveva un proprio Seminario autonomo da quello di Aquileia, mentre il Seminario di Udine era una semplice "sezione staccata" di quello aquileiese;
- il Capitolo di Udine adduceva a prova della propria antichità due privilegi, uno di Carlo Magno del 773 ed uno di Ottone del 996, entrambi riconosciuti falsi.

Nel 1604 il patriarca Francesco Barbaro indisse il quarto sinodo diocesano, che si sarebbe tenuto il 10 settembre del 1605. Si tratta del sinodo ricordato dalla nostra iscrizione.

In previsione di tale evento la Collegiata udinese volle essere ascoltata nuovamente dalla Congregazione dei Sacri Riti, per evitare di dovere cedere la precedenza a casa propria, adducen-

do la illegittimità della formula *ubi locorum* della sentenza del 1598, o almeno la sua inefficacia nell'ambito della chiesa udinese.

Il 16 luglio 1605 il decreto della Congregazione dei Sacri riti ribadì che il Capitolo di Cividale doveva avere la precedenza sulla Collegiata di Udine anche ad Udine stessa. Il nostro testo epigrafico riporta per l'appunto il contenuto di questo decreto.

Ma anche così la questione non fu risolta, poiché gli udinesi, minacciando disordini se non fosse loro accordata la precedenza almeno in quella circostanza, la ottennero, nonostante le proteste dei cividalesi.

La lite continuava, con gli udinesi che insistevano presso il nuovo papa Paolo V, ed ottennero dalla Sacra Congregazione dei Riti un nuovo decreto, anche questa volta sfavorevole. Infatti il decreto, nella parte conclusiva, recitava: "*Eadem Sacra Rituum Congregatio censuit transumptum factum per Utinenses privilegiorum Caroli, et Ottonis sustineri quantum ad formam et juris solemnitatem, sed Cause difficultatem ex eo pendere, an originalia, ex quibus fuit exemplatum transumptum sint talia, que merentur fidem, eo quod multa per parte Civitatis Austriae Forijulii contraria deducantur, ex quibus videtur eorum fides valde reddi suspecta. Ideoque placeret, ut ipsa originalia exhibeantur hinc Dominis, si fieri potest, sin minus disputetur super exceptiones contra dicta privilegia allegatas, et interim Civitatenses manuteneantur in ea possessione, in qua hactenus se fuisse docuerunt, iuxta formam decretorum alias in hac Causa factotum, et ita Sacra Congregatio censuit, ordinavit, et esegui mandavit die X Mai 1608*" (La medesima Sacra Congregazione dei Riti ritenne che l'apografo fatto dagli Udinesi dei privilegi di Carlo e di Ottone reggano quanto a forma e solennità giuridica, ma che sia sospesa una difficoltà per la Controversia, cioè se gli originali da cui è stato tratto l'apografo siano tali da meritare fiducia, tanto più che sono fatte molte deduzioni contrarie dalla parte della città di Cividale, dalle quali sembra che la loro credibilità risulti molto sospetta. Perciò sarebbe

necessario che da qui in poi fossero esibiti gli originali stessi, se è possibile, altrimenti si discuta sulle eccezioni addotte contro detti privilegi, e nel frattempo i Cividalesi permangano in quel possesso in cui fino ad ora hanno dimostrato di essersi trovati, secondo la forma dei decreti fatti altre volte in questa Controversia, e così la Sacra Congregazione ritenne, ordinò e mandò ad effetto il giorno 10 maggio 1608).

Cividale avrebbe dunque mantenuto il diritto di precedenza fino a che la Collegiata di Udine avesse dimostrato l'esistenza dei fantomatici privilegi carolingi ed ottoniani, producendo i documenti originali.

Ma anche questo terzo pronunciamento non ottenne risultati definitivi. Al sinodo diocesano tenuto nella chiesa di Sant'Antonio Abate ad Udine nei giorni 25 e 26 aprile 1627, sotto la guida del patriarca Antonio Grimani, non parteciparono i canonici cividalesi, ma inviarono una formale protesta, temendo di essere stati sostituiti nella precedenza dai canonici udinesi, molto vicini politicamente al patriarca.

La situazione era tale che, quando, nel 1649, il patriarca Marco Gradenigo volle preparare un sinodo, e ne diede notizia al Capitolo di Aquileia, il decano del Capitolo volle sapere quale era l'ordine da tenersi, che non poteva essere quello del precedente sinodo di Udine, dal momento che non si poteva concedere alla Collegiata di Udine la concattedralità con il Capitolo metropolitano aquileiese. Anche in questo caso fu necessario rivolgersi alla Sacra Congregazione dei Riti. A causa di questo intrico di questioni di precedenza tra i Capitoli di Aquileia, Udine e Cividale, solo nel 1660 il patriarca Giovanni Delfino riuscì a convocare un sinodo, che si tenne nel Duomo di Udine.

Frattanto i cividalesi poterono ascrivere a proprio favore anche una lettera ducale di

Domenico Contareno del 21 luglio 1664, indirizzata ai Luogotenenti della Patria del Friuli e al Provveditore di Cividale, in cui si chiedeva di mantenere per il Capitolo cividalese gli antichi privilegi, evidentemente anche in consessi non ecclesiastici (*quam quidem terminationem Vobis mandamus ita exequi debeatis*: "vi ordiniamo di eseguire quel decreto").

Il canonico cividalese Giovanni Canciani nel suo poema "Forogiulide" ritenne di dovere celebrare la vittoria, almeno formale, di Cividale con i seguenti versi riportati dallo Sturlo:

*Che nella propria Chiesa dentro il cinto
Della Città Udinese sia dato il loco
A Civald per dir in ogni loco,
Il che approvò con Bolla Paolo quinto.
Questa cosa con quella Bolla unita
Dell'ottavo Clemente a questa Causa
Non sol fu data conclusiva pausa,
Ma in perpetuo Silenzio sepolita.*

In realtà, nonostante gli auspici, la conclusione di tutta la questione avvenne solo nel 1751, e ci volle una completa ristrutturazione della organizzazione ecclesiastica del Friuli per determinare il suo superamento. Nel 1751 papa Benedetto XIV sopprime il Patriarcato di Aquileia e creò due Arcivescovati con i rispettivi Capitoli metropolitani, uno nella città di Udine e l'altro in quella di Gorizia. Furono quindi eliminati il Capitolo Patriarcale di Aquileia e la antica Collegiata di Udine, che però, trasformata nella sua nuova dimensione "metropolitana", acquisì quella dignità che le permise di ottenere la precedenza sul Capitolo cividalese.

Un'ultima annotazione. Anche i contenuti degli altri due pronunciamenti della Sacra Congregazione dei Riti, cioè quelli del 1598 e del 1608, erano stati incisi su pietra ed esposti accanto a quello del 1605 che abbiamo esaminato, ma non sono riusciti a reperirli.

Bibliografia

Per quanto riguarda la storia generale del capitolo cividalese rimando al sintetico, ma esauriente contributo di **C. MATTALONI**, *L'Insigne Capitolo di S. Maria Assunta di Cividale del Friuli*, in *Cividât*, n.u. della Società Filologica Friulana, Tavagnacco (UD), 1999, pp. 405-426, che contiene ampi riferimenti alla bibliografia precedente.

Nelle brevi note relative alla questione della Precedenza, le fonti di cui mi sono servito sono **G. DE RINALDIS**, *Memorie storiche dei tre ultimi secoli del Patriarcato d'Aquileia (1411-1751)*, Udine, 1888; **G. MARCUZZI**, *Sinodi aquileiesi*, Udine, 1910 (largamente debitore del precedente) e **P. DAMIANI**, *Discorso sopra la chiesa di Cividale*, Udine, 1983.

Di grande utilità, poiché riproduce i testi originali dei documenti è **G. STUROLO**, *Frammenti antichi e moderni per la storia delle Denominazioni, che ebbe or tutta, or parte dell'Italia, come pure di quelle del Friuli*, II tomo, ms. Biblioteca del Museo Archeologico Nazionale di Cividale, 1776, pp. 701-719.

Tutti gli atti relativi a questa contesa, prodotti o trascritti dal Capitolo cividalese, sono conservati nella biblioteca del Museo Archeologico Nazionale di Cividale (collocazione AC/F05, 15 tomi).

Il sopralluogo petrografico è stato eseguito dal dott. Umberto Aviani, che colgo l'occasione di ringraziare sentitamente.

Sandro Colussa: è professore titolare di Latino e Greco presso il Liceo Classico "Paolo Diacono" di Cividale. Dopo la laurea in Lettere Antiche conseguita all'Università degli Studi di Firenze, ha ottenuto nello stesso Ateneo il Diploma di Perfezionamento in Archeologia e, presso l'Università di Trieste, il Diploma di Specializzazione in Archeologia Classica. Attualmente è funzionario Archeologo a comando presso la Soprintendenza ai Beni Archeologici del Friuli Venezia Giulia.

Una Bibbia CROCIATA in Friuli

Claudio Barberi

Tra i numerosi tesori d'arte che la terra del Friuli detiene per retaggio di quella millenaria civiltà fiorita sotto il primato ecclesiale e politico del Patriarcato di Aquileia, ve ne sono alcuni che, alla luce di recenti più approfondite analisi, si aprono a nuove ed importanti considerazioni, sia sul piano artistico sia in riferimento ad inedite connessioni con i grandi fatti storici e religiosi. Uno di essi è il celebre manoscritto 3 della Biblioteca Civica Guarneriana di San Daniele del Friuli, al quale la tradizione ha assegnato l'appellativo di "Bibbia bizantina" per lo stile delle miniature di corredo.

La bibbia, quale compare oggi, costituisce il secondo volume, giunto superstite, di una bibbia di gran lusso e di grande formato, 528 x 348 mm, che raccoglie il testo latino della vulgata. Purtroppo, ben ventidue delle oltre cinquanta iniziali miniate che introducevano i libri e le epistole sono state vandalicamente asportate in antico e successivamente risarcite in pergamena; ne consegue una ferita sensibile ed una perdita di dati preziosi per la lettura.

Quanto alla sua attuale struttura, il codice è composto da tre guardie anteriori cartacee, 254 carte membranacee e tre guardie posteriori cartacee. La legatura in pelle su assi è stata approntata dal restauratore Giuseppe Masi di Firenze, come ricorda un cartellino affisso sul contropiatto posteriore verso la fine degli anni Settanta del secolo scorso. Il dorso, con l'iscrizione in caratteri d'oro "*Biblia sacra seculo X. Pars altera*" e la legatura precedente sono stati riapplicati. Sono presenti due numerazioni a matita, successive al restauro. Il manoscritto si compone di 32 fascicoli, la tecnica di rigatura è a secco su pergamena di origine caprina, lavorata in modo estremamente accurato, che si delinea nell'uniformità

di spessore, nell'omogeneità del supporto e nella regolarità dell'impaginato.

L'ordine dei libri biblici contenuti risulta alquanto insolito: Daniele, i dodici profeti minori, i libri della Sapienza, paralipomeni I e II, Giobbe, Tobia, Giuditta, Ester, Esdra I e II, Maccabei I e II; del Nuovo Testamento compaiono gli Atti degli Apostoli, le sette Epistole cattoliche, l'Apocalisse e le sette Epistole di San Paolo. Mancano invece i Vangeli ed i Salmi.

La collocazione dello scriptorio della bibbia non è stata univocamente assegnata nel tempo; gli autori del passato hanno suggerito datazioni e localizzazioni in maniera anche molto differente. Ciò è dovuto, in particolare, alla commistione, nelle grandi iniziali, di strutture tipicamente occidentali con figure di segno bizantino. Per l'individuazione, sono stati ricercati collegamenti con i manoscritti composti in un ampio arco di tempo ed in ambiti artistici anche dissimili, ma che avevano visto in diretto contatto il mondo greco ed il mondo latino, come Gerusalemme, Corfù e Costantinopoli, e che spaziano tra il Regno latino di Gerusalemme della metà del secolo dodicesimo e la Sicilia normanna della fine secolo, sino all'Impero latino d'Oriente ai suoi esordi nel primo tredicesimo. La storiografia più recente, che riconduce la redazione della bibbia all'opera di uno scriptorio attivo in Gerusalemme tra la metà e il terzo quarto del XII secolo, considera *terminus ante quem* l'anno 1187, quando la Città Santa ricadeva sotto il controllo del Saladino¹.

Volendo risalire, a ritroso, il percorso compiuto dal codice verso la destinazione sandanielese, dobbiamo considerare la scarsità di notizie sulla sua localizzazione nel periodo precedente l'ingresso in regione: è possibile che l'opera si trovasse a Cipro verso il '500, al seguito dei crociati

scampati alla disfatta di Acri. Per certo, la sua presenza è attestata in Friuli dagli inizi del quindicesimo secolo, presso la biblioteca del cardinale Antonio Panciera (Portogruaro 1350- Roma 1431): un raffinato umanista e autorevole uomo politico in rapporti diplomatici con la Repubblica Veneta, che fu segretario di papa Bonifacio IX, vescovo di Concordia dal 1392 al 1402 e patriarca di Aquileia tra il 1402 ed il 1412. E proprio in tale veste, il patriarca avrebbe potuto acquistare l'opera da mercanti veneziani in rapporti commerciali con gli stati crociati del Regno di Gerusalemme.

Alla morte del Panciera, avvenuta in Roma il 3 luglio 1431, il suo segretario e vicario patriarcale Guarnerio d'Artegna, acquisì la collezione, comprendente la bibbia, e la trasferì in San Daniele, dove ricopriva l'ufficio di pievano. Nella città, Guarnerio si era distinto tra i contemporanei per avere fondato e diretto uno *scriptorium* rinomato per la copiatura e la decorazione di centinaia di codici della tradizione classica. Alla sua morte, nel 1466, lasciò in dono alla locale chiesa di San Michele un patrimonio librario di ben 173 manoscritti, con l'innovativa, e per quei tempi sorprendente, clausola testamentaria di destinarne l'uso a pubblica biblioteca. La destinazione alla collettività venne rinnovata nel 1736 quando la biblioteca fu arricchita di una libreria lignea offerta dal monsignor Giusto Fontanini (1666-1736), arcivescovo di Ancira e abate di Sesto, per raccogliere un ulteriore lascito di antichi manoscritti.

Per l'imponenza delle dimensioni, la Bibbia di San Daniele si colloca nel repertorio delle bibbie romaniche di grande formato le cui origini si spingono al mondo carolingio e precarolingio. In particolare, la decorazione con nodi ad intreccio e riempimenti a riquadri nei bordi delle lettere è caratteristica dei manoscritti miniati nella scuola di Tours.

Il manoscritto denota, nella sua costruzione, una precisa e ben organizzata architettura, frutto della volontà organizzativa di un unico progettista. La struttura chiara ed ordinata del codice configura un piano globale prestabilito da parte

dell'ideatore, che potremmo individuare nel copista latino. Egli determinò lo spazio riservato alle grandi iniziali all'interno della colonna del testo, disegnò i tracciati e i perimetri dei fondali geometrici, ripartì la stesura delle lettere capitali dorate introduttive e le collegò armonicamente alle parti scritte, senza però interferire direttamente con il lavoro accurato del miniatore greco per la messa in colore degli elementi.

La stretta collaborazione tra il copista latino, che avrebbe impostato il modello, ed i miniatori greci, che praticarono un purissimo stile bizantino riconducibile ad un *atelier* di Costantinopoli, ha determinato un risultato originale e di raffinatissima fattura.

L'impronta bizantina della decorazione è nettamente affermata nel trattamento delle figure e dei dettagli dell'ornamentazione; essa si combina con il genere delle lettere istoriate monumentali, poco praticato nel mondo bizantino (fig. 1).

La messa in pagina dell'opera risulta articolata secondo un piano coerente che fu rispettato dall'inizio alla fine con estrema omogeneità e armonia. La regolarità con la quale si presentano i diversi elementi del testo che introducono i libri biblici si accorda con la perfezione della sequenza decorativa che scorre senza intralcio e senza interruzione lungo tutto il manoscritto. La grande coerenza e l'elegante precisione, con le quali sono accordati gli elementi costitutivi, confermano che vi fu una sola idea regolatrice a capo degli operatori.

A loro volta, gli artisti intervenuti denotano una solida preparazione: con un franco, edotto nell'arte libraria praticata in occidente, collaborò un pittore di scuola bizantina che avrebbe fatto proprie le strutture delle lettere iniziali e i motivi decorativi occidentali, ma coniugandoli con la tecnica decorativa "a smalto" diffusa in oriente.

Per quanto concerne le rappresentazioni con figure (fig. 2), il miniatore greco adottò le linee guida praticate nelle bibbie occidentali, traducendole però in chiave bizantina. La creatività e l'eccellente qualità della sua arte gli consentì una fusione di elementi occidentali e orientali nella realizzazione di un'opera d'arte che, nonostante



Fig. 1. Iniziale "P" delle Parabole di Salomone. San Daniele del Friuli, BCG, ms. 3, c. 36



Fig. 2. Profeta Aggeo nell'iniziale "I", San Daniele del Friuli, BCG, ms. 3, c. 28

sia pervenuta lacunosa, rimane eccezionale.

Così come il miniatore eccelle per minuzia di dettaglio ed armonia compositiva nel trattamento delle figure (fig. 3), altrettanto l'artista normanno della minuscola carolina si caratterizza per equilibrio delle proporzioni, regolarità e leggibilità del testo. L'indagine paleografica vi riconosce corrispondenze con una famiglia di scritture librarie individuate dal terzo quarto dell'XI secolo in Francia, negli *scriptoria* normanni di Mont Saint-Michel e Fécamp che, dalla fine dell'XI secolo, si diffuse, dapprima nelle regioni di Chartres ad Angers, e poi nel resto della Francia ed in Inghilterra. La forma e la struttura delle lettere iniziali appartengono quindi al patrimonio dell'illustrazione libraria romanica della Normandia e della Francia ovest e sud-ovest i cui modelli si diffusero in breve tempo, in un'area troppo vasta da consentire di ricostruirne il tracciato.

Vi sono poi tratti specifici ed unici dell'ornamentazione della bibbia non presenti nella tradizione occidentale, quali la minuziosità e la preziosità, come di smalto, che trovano confronti, seppur in forma ridotta, solo in un altro manoscritto della Terra Santa: il Messale del Santo Sepolcro, nella cui ornamentazione compaiono analoghi sfondi contenenti medaglioni con i busti frontali di Cristo o di San Pietro, in posa solenne e gesto oratorio di chiara e consolidata matrice bizantina. Inoltre anche i tipi fisionomici degli apostoli Pietro, Giovanni e Paolo (fig. 4) clipeati sono bizantini e le iscrizioni nominali sono rese in greco.

Tra le grandi iniziali che si sono conservate, tre sono puramente ornamentali mentre le altre sono ornate con figure che, per lo più, rimandano al testo in questione. A queste vanno aggiunte numerosissime iniziali di formato minore, parte delle quali figurative.

Dalla miniatura bizantina provengono le piccole figure in funzione di iniziale della bibbia, poste sul bordo del testo, e le fonti dell'iconografia, come a c. 2r con re Nabucodonosor in abito imperiale bizantino (fig. 5).

La difficoltà di localizzare lo *scriptorium* della bibbia viene meno se la si pone non più alla fine ma all'inizio della produzione del centro gerosolimitano² e quindi antecedente al Sacramentario del Santo Sepolcro, diviso tra la Biblioteca Angelica³ ed il Fitzwilliam Museum⁴ e al Messale del Santo Sepolcro della Biblioteca nazionale di Francia⁵, che sono datati rispettivamente 1140 e 1140-49. Infatti, la decorazione dei due manoscritti denota dipendenze stilistiche dalla bibbia di ascendenza franca: in particolare le grandi iniziali sono tracciate con la precisione del disegno ed affiorano dai fondali con sottolineature a tratto rosso che possiamo riscontrare solo nei manoscritti della Francia sud-occidentale e, di riflesso, nel ricco repertorio decorativo della bibbia. Ne consegue che la stessa ha visto la luce prima del 1140.

La ricerca, invece, del committente di un manoscritto così pregevole e solenne si indirizza verso i personaggi maggiormente autorevoli in Gerusalemme nell'ambiente di corte e nella Chiesa.



Fig. 3. Profeta Naum, San Daniele del Friuli, BCG, ms. 3, c. 24

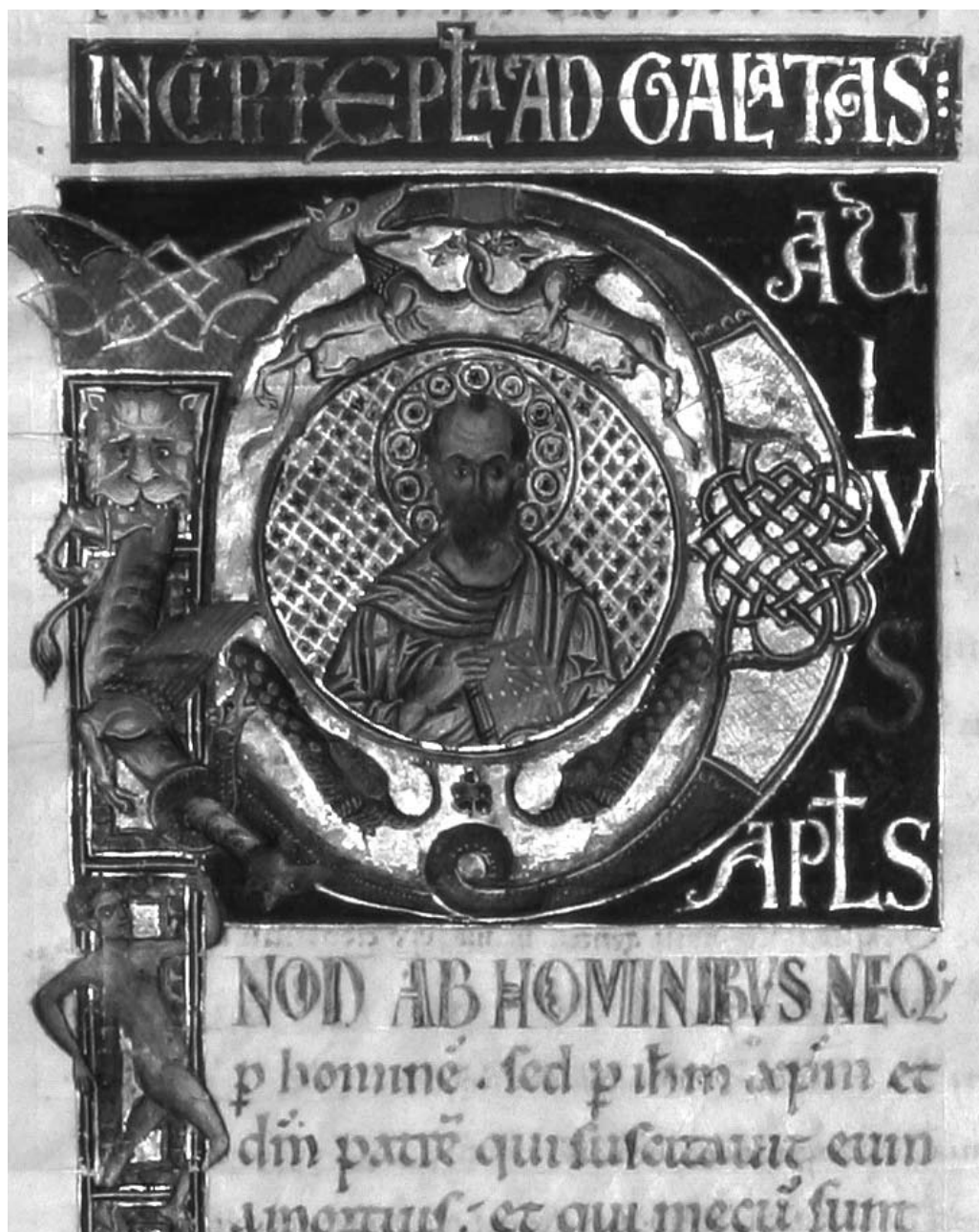


Fig. 4. Apostolo Paolo, iniziale "P" dell'Epistola di Paolo ai Galati, San Daniele del Friuli, BCG, ms. 3, c. 236v



Fig. 5. *Re Nabucodonosor*, San Daniele del Friuli, BCG, ms. 3, c. 2r

L'esame dei personaggi regali rappresentati nella bibbia non fornisce chiarimenti per la sua dedica. Nonostante il saccheggio delle iniziali, nel manoscritto rimangono ben tre figure di regnanti: all'inizio del manoscritto, a c. 2r, il re Nabucodonosor presiede l'iniziale "I" del Libro di Daniele, con panni ed attributi di potere dell'imperatore bizantino, ponendo un abbinamento poco lusinghiero verso quest'ultimo; a c. 50v il re Salomone, munito di corona e calzari, introduce il Cantico dei Cantici indossando invece i panni occidentali di un re franco; per ultimo, a c. 156v, re Alessandro Magno (fig. 6), in posa equestre con corona gemmata e scettro, introduce il Libro dei Maccabei.

Quanto alla realtà dei tempi, verso la metà del XII secolo il Regno era retto nominalmente dal giovane Baldovino III (1143 +62) sotto la forte reggenza della madre Melisenda (+1161), già regina, essendo succeduta al padre Baldovino II di Le Burg (1118 +31) e dal 1143 vedova del conte Folco d'Angiò. Sotto il loro dominio, Gerusalemme aveva conosciuto la massima espansione economica ed il più alto fermento culturale, come testimonia la redazione del Salterio di Melisenda, commissionato tra 1135 e 1143⁶.

A Baldovino sarebbe succeduto Amalrico d'Angiò (1162 +74), in permanente contesa con il Saladino per il controllo dell'Egitto e in politica di avvicinamento con Costantinopoli; costui avrebbe regnato fino al 1174 insieme a Melisenda che sarebbe rimasta in vita sino al 1161.

Nel medesimo periodo, la cattedra patriarcale era retta dapprima da Fulcherio di Angoulême (1145 +57), successivamente da Amalrico di Nesle (1157 +80) e, per ultimo, da Eraclio d'Avvergne (1180 +91), dopo il quale, con la caduta della città in mano del Saladino nel 1187, il Patriarcato trasferì la propria residenza a san Giovanni d'Arci.

A uno di questi ambienti doveva dunque appartenere l'illustre ed influente committente di un codice munito di repertorio iconografico così fervido di citazioni reali e di riferimenti con la corte di Costantinopoli.

In particolare, sulla tunica rossa di re Salomone (fig. 7), che evoca la porpora dei Porfirogeneti, che presiede l'iniziale del Cantico dei Cantici a c. 50v, appare uno stelo di fiore, il giglio d'oro. Si tratta di una testimonianza precoce di questo emblema araldico che preluderebbe un omaggio dei sovrani del Regno latino di Gerusalemme a re Luigi VII, di cui la presenza in Terrasanta è attestata con precisione nel 1148 e 1149, nello stesso momento in cui una rivendicazione dei legami dinastici lo univa ai Capetingi.

Un punto focale del dibattito riguarda le finalità che avrebbero mosso l'ordinazione del manoscritto: le citate rappresentazioni reali nel

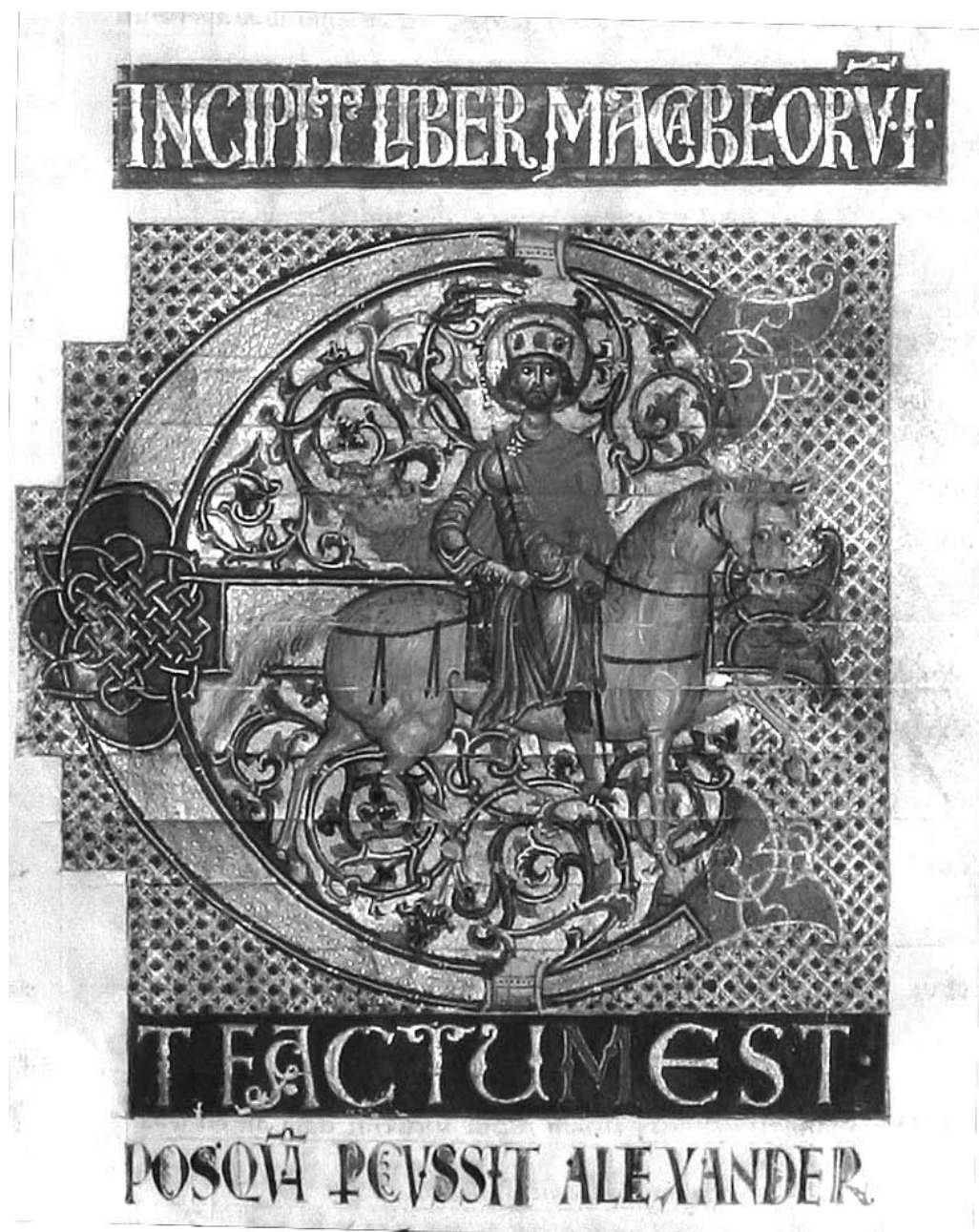


Fig. 6. *Re Alessandro Magno*, San Daniele del Friuli, BCG, ms. 3, c.156v



Fig. 7. *Re Salomone*, San Daniele del Friuli, BCG, ms. 3, c. 50v

Cantico dei Cantici e nei Maccabei sono elementi in favore di una commissione ordinata ai massimi livelli e destinata per un'occasione molto speciale quale la ricostruzione della Chiesa del Santo Sepolcro⁷.

L'ipotesi di una commissione della bibbia quale dono per le nozze di Baldovino con Maria Comnena, celebrate nel 1158, si scontra con i riferimenti all'immagine dell'imperatore, impersonato dal temibile re Nabucodonosor, ma soprattutto con

l'età troppo giovane di Baldovino, sottoposto alla reggenza della madre Melisenda, la quale meglio, semmai, avrebbe potuto ordinare questo prezioso manoscritto come già aveva ordinato la redazione di un codice allo Scriptorium del Santo Sepolcro che da lei prende il nome (fig. 8), ma che non raggiunge il nostro per qualità di fattura.

Vi sono però ragioni particolari per ritenere quale committente di questo manoscritto di lusso, con le sue decorazioni straordinariamente ric-



Fig. 8. *Discesa agli inferi*, London, British Museum Egerton 1139 (Salterio di Melisenda)

che, anche d'oro e materiali preziosi, non un una regina od un sovrano guerriero, bensì un prelado come Fulcherio d'Angoulême⁸ il quale si era trovato a presiedere la cattedra tra il 1146 sino alla morte nel 1157, proprio nel periodo di massimo fulgore del regno franco.

Fulcherio, per influenza e preparazione, sarebbe stato in grado di promuovere una commissione di tale importanza, procurandosi i modelli di riferimento nel mondo francese d'origine e di affidarli agli abili scrittori del suo seguito.

Un incarico che sarebbe stato assegnato in

concomitanza con la sua elevazione nella cattedra patriarcale per celebrare la consacrazione della Chiesa del Santo Sepolcro che, come citava una coeva iscrizione latina, scolpita in bronzo sul portale, poi abrasa⁹, avvenne il 15 luglio 1149, a conclusione dei lavori di riedificazione che si erano protratti per nove anni, in occasione del cinquantesimo anniversario della liberazione di Gerusalemme.

In conclusione, tra le chiavi di lettura di questo capolavoro d'arte, frutto di esperienze artistiche dell'occidente e dell'oriente cristiano,



Fig. 9. Chiesa del Santo Sepolcro, portale



Fig. 10. Basilica del Santo Sepolcro, capirelli della facciata



Fig. 11. *Eraclio riporta la Croce in Gerusalemme*, Salterio di Santa Elisabetta, Cividale del Friuli. MAN, ms. 137, c. 5v, dett.).

L'episodio, rappresentato in un codice del primo XIII della Turingia, vuole che l'imperatore Eraclio riportasse in Palestina la Croce sottratta dai persiani di Cosroe.

maturate in concorso presso lo Scriptorium del Santo Sepolcro, mi piacerebbe cogliervi pure un significato "politico" della bibbia crociata come manifesto della cristianità.

Con il restauro della basilica i principi crociati ed il patriarca intesero costruire un monumento allo loro epica impresa di liberazione e di conquista della Terra Santa (fig. 9). Fu aggiunto un transetto cruciforme allo scopo di riunire in una sola chiesa la Tomba e la rocca del Golgota ed un'altra torre. Attraverso un deambulatorio absidale i pellegrini scendevano alle cappella di sant'Elena e dell'Invenzione della Croce. I canonici agostiniani aggiunsero un convento all'esterno. La Tomba fu racchiusa da una edicola in marmo, sormontata da una cupola in argento dorato. Scene del Vangelo vennero scolpite sul portale principale, le

facciate furono ornate da nuovi capitelli (fig. 10) e nuovi mosaici vennero allestiti sulle pareti e sulle volte interne dell'edificio.

Nel momento in cui il manoscritto che oggi custodiamo in San Daniele celebra la rinnovata consacrazione del luogo più sacro per la fede, esso segna il compimento del voto crociato, pronunciato aderendo all'appello lanciato il 27 novembre 1095, nel Concilio di Clermont, da papa Urbano II (fig. 11).

In tale nuova dimensione vorrei leggere questa edizione del Libro sacro per eccellenza, il cui contenuto assolve una funzione cruciale del messaggio cristiano, per come fu recepito, alle sue fonti, nel luogo delle origini, la Terra Santa.

Claudio Barberi

Note

- (1) *Francois Avril, nel corso di un convegno indetto da Carlo Venuti l'8 e 9 aprile 2005, presso la Biblioteca Civica Guarneriana di San Daniele del Friuli, ha definito l'attribuzione del manoscritto allo scriptorium gerosolimitano, accogliendo la tesi avanzata nel 1958 da Edgar B. Garrison, ed a posto gli inediti collegamenti tra la redazione del manoscritto e la consacrazione della Chiesa.*
- (2) *Lo Scriptorium del Santo Sepolcro, fondato verso il 1125 dal priore inglese Guglielmo, fu attivo a Gerusalemme fino al 1187, con la caduta della città si trasferì a San Giovanni di Tiro dove rimase sino al 1291.*
- (3) *Roma, Biblioteca Angelica, D.7, 3, (Sacramentario del Santo Sepolcro).*
- (4) *Cambridge, Fitzwilliam Museum, McClean 49, (Sacramentario del Santo Sepolcro).*
- (5) *Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat 276, (Messale del Santo Sepolcro).*
- (6) *London, British Museum, Egerton 1139, (Salterio di Melisenda).*
- (7) *Il nuovo complesso sostituiva la basilica dedicata alla Resurrezione (Anastasi), eretta nel 327, con l'abbattimento di un tempio di Afrodite, da Costantino, nel luogo presunto della tomba di Gesù e della roccia del Calvario.*
- (8) *Fulcherio, prelado francese ed arcivescovo di Tiro, fu patriarca latino di Gerusalemme dalla data della sua consacrazione il 25 gennaio 1146 alla morte avvenuta il 20 dicembre 1157.*
- (9) *Contenuto della dedica: "Questo luogo santo fu santificato dal sangue di Cristo, e perciò la nostra consacrazione non aggiunge nulla alla sua santità. Tuttavia, l'edificio che copre questo luogo santo fu consacrato il 15 di luglio dal patriarca Fulcherio e da altri dignitari, nel quarto anno del suo patriarcato e nel 50° anniversario della conquista della città, che brilla come oro puro, nell'anno 1149 della nascita di Cristo".*

Bibliografia essenziale

- A. ZORZI - G. MAZZATINTI** *Inventario dei manoscritti della Biblioteca di San Daniele del Friuli*, Forlì 1893
- H. BUCHTAL** *Miniatur Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford 1957
- E.B. GARRISON** *Studies in the History of Mediaeval Italian painting*, Florence 1958
- DANEU LATTANZI** *Lineamenti di storia della miniatura in Sicilia*, Firenze 1966
- D'ANGELO** *Alcune notizie inedite su Guarnerio d'Artegna da un antico regesto*, San Daniele del Friuli 1970
- C. FURLAN** *La "Bibbia Bizantina" della Biblioteca Guarneriana in S. Daniele del Friuli*, in *Scritti storici in memoria di Paolo Lino Zovatto*, Milano 1972
- S. BETTINI** *La Bibbia "Bizantina" della Guarneriana di San Daniele e l'Evangelario dell'Archivio Capitolare di Udine*, in *Miniatura* (1972)
- S. TAVANO** *La Bibbia Bizantina della Guarneriana*, in *Studi su San Daniele del Friuli* (Antichità Alto Adriatiche, 14), Udine 1978
- S. TAVANO** *La Bibbia di San Daniele fra Sicilia e Gerusalemme*, in *La miniatura Italiana in età romanica e gotica*, Firenze 1979
- V. PACE** *Un'ipotesi per la storia della produzione libraria italo-meridionale: la Bibbia Bizantina di San Daniele del Friuli*, in *La Miniatura Italiana in età romanica e gotica*, Firenze 1979
- F. AVRIL** *Les temps des Croisades*, Paris 1982
- V. PACE** *La Bible "bizantine" de San Daniele del Friuli. Le chef d'œuvre d'un scriptorium des croisés*, in *Cahiers de Saint - Michel de Cuxa*, XXXVIII, 2007.

Claudio Barberi: nato a Trieste nel 1953. Si è laureato in Lettere moderne presso l'Università degli Studi di Trieste con una tesi in Storia della miniatura. Entrato nell'amministrazione del Ministero per i beni e le attività culturali nel 1978 è attualmente

impegnato nella promozione del patrimonio culturale presso la Direzione regionale per i beni culturali e paesaggistici del Friuli Venezia Giulia per la quale, come funzionario tecnico, pubblica la rassegna degli appuntamenti annuali della Settimana della cultura e delle Giornate del patrimonio e cura il progetto e l'allestimento di spazi espositivi dell'istituto in occasione di manifestazioni (Udine 1998, Vicenza 2000 e Trieste 2001).

Si è occupato di restauro e conservazione e delle problematiche riguardanti il furto delle opere d'arte; ha curato le monografie: San Giusto Un tesoro scomparso nel 1995 e Opere d'arte sacra trafugate in Friuli-Venezia Giulia (1983-1996) nel 1997.

Ha collaborato, come autore, ai cataloghi delle mostre: Ezzelini, Signori della Marca nel cuore dell'Impero di Federico II, Bassano 2001 e Byzantium: An Oecumenal Empire, Atene 2002.

Studio di miniatura medievale, è autore di numerosi articoli ed interventi: in particolare ha curato, per conto del ministero, l'edizione in facsimile di due codici del Museo archeologico nazionale di Cividale del Friuli: Psalterium Egberti (ms. CXXXVI) nel 2000; Salterio di Santa Elisabetta (ms. CXXXVII) nel 2002.

Collabora inoltre come autore alla rivista di miniatura Alumina.

La famiglia Frangipane

Marchese Doimo Frangipane

I Frangipane si articolano in tre famiglie. Una fiorì a Roma, nel Lazio e nel regno di Napoli, un'altra in Croazia e una terza in Friuli. Non si può fare a meno di trattarne come un tutt'uno visti gli stretti rapporti che intercorsero tra loro e la certezza di consanguineità, dovuta ad un'origine comune, indubitata attraverso i secoli fino quasi ai giorni nostri. La prima notizia, che appare nei documenti noti, risale al 1014 e si riferisce ad un "*Leo qui vocatur Fragapane*", testimone in un atto che si trova nell'archivio dell'abbazia di Farfa. Ciò significa che la famiglia risaliva almeno al secolo precedente. Cronisti, storiografi e studiosi pretesero di far discendere la famiglia dalla "*Gens Anicia*" e nel secolo sedicesimo Onofrio Panvinio (1529-1568) ne compilò una genealogia in questo senso, mentre Pietro Fedele la farebbe derivare dai "*de Imperatore*".

Troviamo la famiglia a Roma e nei territori limitrofi dal 1014 al 1654, quando morì Mario, Barone Romano e primo marchese di Nemi, nel suo palazzo che sorgeva di fronte a palazzo Venezia. Baroni Romani era quella potente classe aristocratica romana che dettava legge nell'Urbe, prima che i papi si imponessero con il loro potere temporale.

Nel 1118 Doimo è conte di Veglia e da lui deriva il casato che si propagò in Croazia con tanta magnificenza per finire con la morte di Francesco Cristoforo il 30 aprile 1671.

Nel 1112 ha inizio il casato friulano con Federico di Caporiacco, casato ancora fiorenti. Va subito chiarito che Doimo e i suoi discendenti si chiamarono per un certo periodo soltanto "conti di Veglia" e più tardi "di Segna, Modrusia e Tersatto", mentre la discendenza di Federico in Friuli si nominò "di Caporiacco". Solo più tardi nel secolo quindicesimo, i conti di Veglia e i si-

gnori di Castello usarono ufficialmente il cognome Frangipane ed in breve lo assunsero ritenendo le precedenti denominazioni come predicati.

Era abituale durante il medioevo usare il nome del feudo o dei feudi, usanza, ancora viva soprattutto in certe parti d'Italia.

A Roma, Terracina, Marino, Cisterna, Taranto, Otranto, Astura, Nettuno, Ninfa, Sezze, Grumo, Tolfa, Nemi e in altri luoghi del Lazio e del regno di Napoli, la famiglia lasciò la sua impronta. Dominò a Roma nell'undecimo e dodicesimo secolo e possedette monumenti insigni come il Circo Massimo, il Colosseo, l'Arco di Tito, la Turris Cartularia, la Tomba di Cecilia Metella che ridusse a fortezze. Abitò nel palazzo dei Cesari sul Palatino e più tardi costruì il grandioso palazzo a "san Marco", ove morì l'ultimo rappresentante di tale casata.

Essa dette due santi: sant'Ottone (1040? - 1127) patrono di Ariano Irpino, Giacoma dei Settesoli (1190?-1239?), moglie di Graziano Frangipane e amica di san Francesco d'Assisi. Giovanna Frangipane (1624-1700), moglie di Ferdinando Orsini duca di Gravina, diede la luce a Pierfrancesco, che divenne papa Benedetto XIII. Fondò a Gravina il monastero delle domenicane e qui visse in clausura, morendo in concetto di santità.

Fra i condottieri emerge la figura di Aldruda. Vedova del conte di Bertinoro, nel 1174 guidò le sue truppe in soccorso della città di Ancona e la liberò dal lungo assedio cui era sottoposta dall'esercito dell'arcivescovo Cristiano di Magonza, che agiva per conto dell'imperatore. Di notevole spessore umano, civile e storico pure gli ultimi discendenti della famiglia romana. Muzio (1547-1588), ricevuto come familiare alla corte francese combattè per Carlo IX di Francia, da cui

ottenne il cavalierato dell'ordine di san Michele. Fu alla giornata di Lepanto con le galee pontificie ed acquisì il feudo di Nemi. Roberto (1568-1622), abate della prestigiosa abbazia di San Vittore a Marsilia costruì il grandioso palazzo "a San Marco", a Roma. Pompeo (+1638), generale e governatore militare per la sede apostolica ad Avignone. Fece parte del consiglio di stato di Luigi XIII di Francia che lo fece suo Maresciallo di Campo e, più tardi, alla presenza di Richelieu e di altri eminenti dignitari, cavaliere dello Spirito Santo. Mario (1580-1654), capitano generale delle armi pontificie delle tre legazioni (Romagna-Bologna-Ferrara), Maestro Generale di Campo nella guerra di Candia e Consigliere di Guardia del re di Spagna.

In Croazia i Frangipane ebbero tale potenza ed estensione territoriale da costituire un vero e proprio "stato nello stato". Il *"Grosser Historischen Weltatlas"* contraddistingue con la denominazione *"Frangepan"* la vasta area dei loro possedimenti sulla carta *"Polen, Bohmen und Hungarn 1107-1306"* ed in quella *"Die Krone Aragon und das Haus Anjou in Mittelalter (bis ca. 1380)"* la denomina *"Dominium Frangipani"*. Furono conti di Veglia, Segna, Modrusia e Tersatto oltre che signori di moltissimi feudi e castelli e determinarono la politica della Croazia per secoli dopo una plurisecolare continua ascesa. Detta ascesa iniziò con i privilegi e territori concessi alla famiglia, e in particolare la città di Segna, da Bela IV, re d'Ungheria, come ricompensa per gli aiuti determinanti, in denaro, ospitalità ed armati, forniti dai conti di Veglia nelle lotte di sopravvivenza che il sovrano sopportò contro i mongoli. La famiglia raggiunse la sua massima potenza, con il Bano Nicolò, il grande o il Pio (+1432). Alla sua morte i nove figli viventi si divisero, e la loro sfera di potere si ridusse per una politica familiare non più solidale. Dettero vita a più linee della famiglia, che non cessarono però di influenzare o determinare la storia della Croazia. Fatto emblematico fu il loro impegno totale nella lotta per arginare l'ascesa dei Turchi. Momento cruciale fu la perdita dell'isola di Veglia che Giovanni (+1486) fu

costretto a cedere a Venezia nel 1480 per riceverne protezione.

Prosperarono: la linea di Ozàl, discendente da Stefano (+1480) estintasi nel 1587, che dette alla storia Bernardino (1453-1530) e suo figlio Cristoforo (1484-1527).

Quella di Sluin, discendente da Doimo (+1487) ed estintasi nel 1572.

Quella di Tersatto, discendente da Bartolomeo (+1478) estintasi nel 1671 con la morte di Francesco Cristoforo. Essa concluse la secolare influenza della famiglia Frangipane in Croazia.

In Friuli, la casata fu tra le più autorevoli all'epoca del Patriarcato d'Aquileia e seppe a volte determinare la politica degli altri feudatari e dei conti di Gorizia. Svolse questo ruolo prima fra i feudatari liberi ed in seguito fra i ministeriali. Possedette, dal dodicesimo secolo, il feudo di Castello o Castel Porpetto e quello di Tarcento. Di estrazione filoimperiale, si schierò a favore del Patriarca o contro di esso, quando ritenne di combatterne le eccessive pretese, e fu così autorevole che il giovane imperatore Federico II di Svevia scrisse nel 1213 a Wolrico affinché intervenisse a raccomandarlo al Patriarca Wolchero.

Durante il medioevo questa casata dette alla storia personaggi come Articone (+1303), protagonista nelle vicende che animarono il suo tempo in Friuli. Nicolò (+1339), famigliare alla corte di re Carlo di Ungheria e in ottimi rapporti con il conte Bartolomeo di Veglia. Artico, vescovo di Concordia (+1301). Giovanni Francesco (+1351) complice della congiura che portò a morte il Patriarca di Aquileia, Bertrando (+1350). Fu soprannominato *"Gran Torriere"* per la difesa del suo castello di Porpetto invano assediato dalle truppe patriarchine. Doimo (+1411), marchese d'Istria, vincitore nelle lotte che la famiglia continuava a sostenere con i Savorgnan, fu in buoni rapporti con Antonio Venier e Michele Steno, dogi di Venezia e riconosciuto personaggio primario nella seconda metà del trecento in Friuli.

Nel quindicesimo e sedicesimo secolo la famiglia annovera anche uomini versati nel diritto, nelle lettere e nell'oratoria. Di loro si ricordano:



Dall'archivio personale del prof. G. Schiff.

Giacomo (+1519), dottore *in utroque*, si adoperò con perizia presso Venezia per sedare i sanguinosi tumulti scoppiati in Friuli nel 1511 ad opera di Antonio Savorgnan. Cornelio (1508-1588), celebra giurista, oratore e poeta (tra le sue opere si ricorda *“Del parlar senatorio”*, Venezia, 1619). Claudio Cornelio (1564-1643) illustre per le notevoli conoscenze in giurisprudenza, lingue orientali, ed astronomia. Cintio (+1574), esperto esegeta del testo biblico, Vescovo di Trieste nel 1574, anno della sua morte. Federico (1530-1599), laureato in legge a Padova, come d'uso in famiglia in quel tempo, divenne segretario del Cardinale Marco Sittico d'Altemps e nel 1561 si recò con lui al Concilio di Trento, ove espose all'assemblea conciliare un suo personale intervento, in latino, con grande plauso e ammirazione dei padri conciliari. Per la sua opera al Concilio ebbe in premio la prepositura di San Pietro in Carnia. Fu raffinato poeta, arte che affinò anche dopo del 1583, quando si fece monaco eremitano con il

nome di fra Paraclito. Cintio (1765-1857), raffinato uomo di cultura, per diversi anni fiduciario della Corte Imperiale Napoleonica a Milano, con la caduta della potenza napoleonica si ritirò a vita privata. Ebbe modo così di riordinare esemplarmente il millenario archivio Frangipane, custodito a Joannis presso la famiglia.

Nicolò, vescovo di Concordia (1804-1872), partecipò al concilio Vaticano I.

In ogni tempo diversi seguirono la carriera militare come Giulio Antonio (1606-1656), generale e governatore di Frankenthal, durante la guerra dei trent'anni. Odorico (1659-1734) nel 1683 si recò a Vienna per parteciparne alla difesa contro i Turchi ed ivi rimase fino alla vittoria delle armi cristiane. Cintio (1663-1702) arruolato negli eserciti cesarei, per diciassette anni, fino alla morte combattendo per anni contro i Turchi. Gregorio Ignazio (1696-1757), fu generale e proprietario di un reggimento di Ussari che mise al servizio degli Stati Generali d'Olanda. Luigi (1779-1841)

combattè al servizio dell'Impero contro i Turchi; nella campagna d'Italia contro i Francesi. Resse per qualche tempo la piazza di Udine nel 1809. Bernardo (1779-1827) prese parte alle campagne napoleoniche comportandosi con estremo valore. Venne più volte gravemente ferito meritandosi svariate cariche e onorificenze. Antigono (1813-1877) fu podestà di Udine dal 1855 al 1860. In questo periodo ospitò l'Imperatore Francesco Giuseppe con la moglie imperatrice Elisabetta di Baviera. In questa occasione l'Imperatore gli concesse la corona ferrea e lo fece suo Ciambellano.

Fu fra i presidenti dell'Associazione Agraria Friulana, fondata nel 1855 allo scopo di modernizzare l'agricoltura locale. Tentò di aggiornarla anche nei suoi vasti possedimenti destinando un'ampia parte dei terreni a risaia. I frutti però non furono quelli sperati sia per le spese ingenti di conduzione purtroppo non previste in fase di elaborazione che per il crollo dei prezzi causato dall'apertura del canale di Suez. Ciò minò alla base il suo patrimonio.

Tenne rapporti epistolari con alcuni studiosi croati, come Kukuljevic', Mikoc', Hopf e Wenzel. Il Bano Jellac'ic', protettore della "Società per la storia ed Antichità degli Slavi Meridionali" il 20 febbraio 1857 lo nominò Commissario della Società per il distretto di Udine. Suo figlio Luigi (1851-1927), educato a Vienna, al collegio "Teresiano", fu valente genealogista ed esperto nella storia friulana. Intrattenne cordiali rapporti culturali con la Croazia e l'Ungheria, rapporti che gli permisero di approfondire le sue conoscenze sui Frangipane croati.

Tutte e tre le case seguirono un'attenta politica matrimoniale che procurò loro preziose ed autorevolissime alleanze feudali, principesche, reali e financo imperiali. I Frangipane di Roma e di Croazia, in particolare, si imparentarono, i primi, con gli Orsini, i Colonna, i Commeni, imperatori dell'Impero Romano d'Oriente e, attraverso gli Strozzi e i Medici, con i Valois; i secondi con i Carraresi, gli Estensi, gli Aragonesi, gli Angioini e gli Hunyadi. I Frangipane del Friuli, oltre alle

alleanze con le migliori case feudali, si unirono con i da Camino e con i Chigi che già vantavano il pontificato di Alessandro VII.

La discendenza dal ceppo romano dei rami croato e friulano ritenuta certa fino alla fine del secolo scorso fu contestata (1905) da Giuseppe Vassilich. Detto autore respinse decisamente la discendenza romana dei conti di Veglia e dei signori di Castello, pur riconoscendo il rapporto di consanguineità fra queste due case. Questa tesi fu seguita anche da Enrico del Torso (1876-1955). Il punto chiave del ragionamento del Vassilich è l'affermazione, non suffragata peraltro da relative fonti, di Antonio Vinciguerra (+1502) che sostiene l'origine locale dei conti di Veglia in quanto, a suo avviso, non ci sono documenti dove si trovi il nome "Frangipane" prima del tempo di papa Martino V (papa dal 1417 al 1431) che di sua iniziativa avrebbe riconosciuto in Nicolò di Veglia (+1432) un discendente dei Frangipane romani e quindi lo avrebbe autorizzato a portarne il nome e lo stemma. Vassilich, pur ammettendo l'esistenza in documenti croati del nome "Frangipane", documenti anteriori alla visita che Nicolò fece al papa (1430), fa comunque sua l'affermazione del Vinciguerra sostenendo che il comparire del nome "Frangipane" prima della detta visita è dovuto alla tradizione "...vigente già qualche secolo prima, o in conseguenza di accordi avvenuti tra lui e la famiglia Frangipani di Roma, accordi a noi ignoti..." (G. Vassilich, *Sull' origine dei conti di Veglia*, Capodistria, 1905, pp. 64-65). Tesi questa senza alcun fondamento storico. D'altra parte non persuadono molte altre tesi, contenute nell'opera citata, come ad esempio quando si afferma che papa Martino V avrebbe detto il falso senza addurre prove né a sostegno di questa tesi, né altre a sostegno di quella per cui il papa era uso dichiarare il falso in affermazioni riguardanti certi argomenti.

In realtà il convincimento di discendere dal ceppo romano da parte dei conti di Veglia risale al medioevo. Infatti già nel 1260 Bela IV, re d'Ungheria, definisce i fratelli Federico e Bartolomeo "*Illustres et strenuos vires nobiles de Vegla, alta*

ex prosapia urbis romane senatorum ortos", in un diploma ora all'archivio di stato di Budapest. Solo all'inizio del sec. XV essi iniziarono a chiamarsi Frangipane ufficialmente, cioè a livello documentale, nella persona di Nicolò il grande, Bano di Croazia. Infatti troviamo già dal 1422 nominato lo stesso Nicolò come "*de Frangiapanibus o de Frangepanibus o de Frangapan o de Frangapan*". Inoltre il comune di Ancona concesse il richiedo salvacondotto per la sua persona ed il suo seguito di sette/ottocento persone "*pro accessu mora et reddito de Roma*" all'illustre principe e signore Nicolò de Frangiapanibus conte di Veglia, Segna e Modrusia, quando si recò a Roma nel 1430, quindi prima dell'incontro con il papa. Nicolò però non fu il primo a chiamarsi Frangipane in Croazia, poiché in un documento del 1353 che parla della Dieta tenutasi a Knin compaiono "*nobiles viri comites Frangepani*". A suffragare la decisione di Nicolò, vi è la testimonianza di un celebre uomo "*culto*", l'umanista Enea Silvio Piccolomini, papa Pio II dal 1458 al 1464. Nei suoi Commentari annota che al congresso di Mantova del 1459 intervenne "*Stephanus Croatiae comes ab origine romanus Frangipania gente quae Sanctissimum olim pontificem Gregorium produxit praesul decus ac norma*". Vi è pure la testimonianza del tribunale romano nella persona di Prospero Colonna, protonotario apostolico, assessore della Curia delle cause della Camera Apostolica, uditore generale e giudice ordinario della Curia romana. Egli fu incaricato speciale di papa Innocenzo X (+1655) per risolvere la vertenza fra Francesco Maria Allegretti, duca di Mirabello, che pretendeva di discendere dai Frangipane di Croazia e, attraverso loro, da quelli di Roma, e Mario Frangipane, marchese di Nemi che negava ciò. Tale il testo della sentenza.: "*Declaramus dictum illustrissimum dominum Franciscum Mariam, fuisse et esse de vera et reali familia Frangipanorum illirica seu hungarica descendente a Frangipania Urbis....*" (1652). Due secoli circa dopo fu però scoperto che gli Allegretti, duchi di Mirabello, discendevano dai Kurjakovich che erano "*atti-*

nentes", cioè parenti, e non consanguinei dei Frangipane croati.

Anche i signori di Castello e Tarcento in Friuli, assunsero il cognome Frangipane, a partire dal sec. XV ("*ex nobilissima Francapanum famiglia*", si legge nel diploma di laurea di Giacomo di Castello, rilasciato a Padova nel 1487).

I molteplici documenti rimastici testimoniano dell'intensità dei rapporti tra le tre famiglie: rapporti di cortesia, rapporti politici e patrimoniali. Nel 1332 il conte Bartolomeo di Veglia, con un esercito di settemila cavalli assieme al conte Ermanno d'Ortenburg e Volvino di Steinberg, venne in Friuli per sostenere i signori di Castello durante le lotte civili che vi erano in atto. Vi ritornò nel 1336 e fece da paciere fra Nicolò di Castello ed Ettore di Savorgnan, protetto dalla città di Udine. La pace fu a favore di Nicolò. Nel 1354 Rizzardo di Castello promette al conte Mainardo di Gorizia di servirlo con due armati a cavallo contro chiunque, fuorchè contro il conte Bartolomeo di Veglia. Nello stesso anno scrive al conte Bartolomeo suddetto una lettera in cui gli dichiara la sua fedeltà, gli promette aiuto e gli chiede protezione. Il conte Bernardino Frangipane di Croazia (1453-1532) volendo ricompensare le grazie avute da Antonino (1475-1546), Frangipane di Roma e dei suoi figli Curzio (1500-1544) e Mario (+1568), li chiama a succedere in tutti i suoi beni in caso di estinzione della sua famiglia in Croazia. Nel 1540 il suddetto Antonino grato di ciò, chiama i successori del conte Bernardino all'eredità Frangipane di Roma sempre nel caso di estinzione della sua casata. Quando Antigono Frangipane del Friuli (1568-1616) fu fatto prigioniero a Lione, Pompeo Frangipane di Roma (+1638), a quel tempo generale della Santa Sede ad Avignone, appena lo seppe il 23 dicembre 1609 scrisse ad Antigono, al governatore di Lione e al nunzio apostolico a Parigi per impetrare la sua immediata liberazione. In tutte e tre le lettere si riconosce "*parente*" di Antigono. Nel 1644 il granduca di Toscana chiese a Giulio Antonio Frangipane del Friuli (1606-1656) di entrare a far parte del suo esercito per combattere nella lega formatasi con-

tro le armi di papa Urbano VIII, Barberini. Giulio Antonio rifiutò perché nel campo opposto operava come aiutante generale del cardinale Antonio Barberini, Mario Frangipane di Roma di cui egli si riteneva strettissimo amico e parente.

Si dichiarava “*parente*” pure Francesco Cristoforo di Croazia (1643-1671) nei confronti dei Frangipane del Friuli. Nelle sue lettere si firma sempre “*servitore e parente*”. I suoi rapporti con Pietro Urbano Frangipane (1615-1679) del Friuli furono così stretti da offrire a suo figlio Orfeo (1642-1681) amichevole ospitalità che si tramutò in condivisione di vita. In seguito alla partecipazione di Francesco Cristoforo alla nota congiura contro l'impero e alla sua conseguente cattura, Orfeo, sul cui capo pendeva una taglia di centomila talleri, in quanto ritenuto correo, riparò in Francia ove rimase fino alla morte arruolato nel reggimento Crillon. La sua morte fu partecipata alla famiglia dal suo comandante, marchese Crillon, con lettera in cui rimpiange la perdita di Orfeo che, a suo dire, morì piamente lasciando ogni suo avere ai poveri.

Il 19 gennaio 1654 moriva Mario Frangipane di Roma, ultimo del casato romano. Lasciò con testamento datato 1638 tutti i suoi beni ai Frangipane di Croazia e in caso di loro estinzione a quelli del Friuli. L'eredità passò quindi a Francesco Cristoforo (1643-1671) e alla sua morte passò ai Frangipane del Friuli nella persona di Cornelio (1651-1687), dal quale si trasmise in famiglia fino ai nostri giorni.

Alla morte di Mario, passò a Francesco Cristoforo, conte di Tersatto, anche il titolo di marchese di Nemi, come parte dell'eredità. In seguito alla sua morte, detto titolo si trasferì ai Frangipane del Friuli fino al 1781, quando, alienato il feudo di Nemi, rimase loro il titolo di marchese senza la denominazione del luogo di origine.

Ancora oggi il titolo di marchese, oltre a quello di conte di concessione imperiale, spetta ai Frangipane del Friuli, ultimi della famiglia.

Bibliografia

- G.G. CAPODAGLI** *Udine illustrata*, Udine, 1665, alla voce Frangipane.
- FRANZ COGLIEVINA** *Franz Josef I.*, Wien, 1875.
- E. DEL TORSO** *Enciclopedia Storico Nobiliare Italiana*, Milano, 1935, alla voce “Frangipane”.
- F. DI STASIO-D. MINELLI** *I santi patroni di Ariano Irpino e le Sante Spine*, Ariano Irpino, 1982.
- D. FARELLA** *Di Cristo e della Chiesa più nel cuore*, Gravina, 1978.
- F. DI MANZANO** *Annali del Friuli*, Udine, 1862, vol. IV, anni 1332 e 1336.
- P. FEDELE** *Sull'origine dei Frangipane*, Roma, 1910.
- P. FEDELE** *Pier Leoni e Frangipane nella storia medievale di Roma*. Roma, Rivista di studi e di vita romana, gennaio 1937.
- L. FRANGIPANE** *Genealogia dei Frangipane, signori di Castello e Tarcento, dal 1186 al 1891*, Udine, 1891
- D. FRANGIPANE** *I Frangipane a Tarcento*, “Tarcint e valladis de Tor”. Udine, 1996.
- D. FRANGIPANE** *L'archivio Frangipane*, Atti dell'Accademia di scienze lettere e arti di Udine, 1973-75, serie VIII, vol. I.
- L. FRANGIPANE** *Notizie sugli antichi Signori di Caporiacco-Tarcento-Castel Porpetto-Villalta-Urusbergo e Duino*, Pagine Friulane, Udine, 1899.
- P. GASPARI** *Terra patrizia*, Udine, 1993, pp. 219-220 e 225-226
- V.KLAIC** *Krčki Knezovi Frankapani*, Zagrebu, 1901.
- G. MORONI** *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol.III, Venezia, 1840.
- C. PASCONI** *Triumphus Coronatae Reginae Tersactensis*, Venezia, 1731.
- C. PASCONI** *Historicus progressus Mariani Triumphie Frangipanae Aniciae Prosapiae.....*, Venezia 1744.
- G.F. PALLADIO** *Historie della provincia del Friuli*, Udine, 1660, pp.325-326.
- A. PIEROTTET** *Giacomina dei Sette Soli, Rassegna Nazionale* anno XVII, vol. 145, n° 9, 1905.

PII II. PONT. MAX. *Commentari*, Romae, 1584, Lib. III, f. 115

B. PUCCI *Genealogia degl' Illustrissimi signori Frangipani*, Venezia, 1621.

F. SABBADINI *La famiglia e le torri dei Frangipani in Roma*, Roma, 1907.

M. STELLA *La Dama dei Sette Soli*, Lettura, Corriere della Sera, anno XXVI, n° 10.

L. THALLOCI-B. SAMU *Codex diplomaticus comitum de Frangepanibus*, Budapest, 1910, Tomo I.

diversi sulla storia della casa, vol. unico. Pergamene, vol. IV, n° 500

O. PANVINIO *De Gente Fregepania*, (copia antica dall'originale in Roma presso la Biblioteca Vaticana)

TESTAMENTI E DONAZIONI tomo II, anni 1638 e 1654 **MISCELLANEE**, tomo III, anno 1332

L. TREBIANI *Processo dell'antichità e nobiltà della famiglia Frangipani di Roma fatto per ordine della Maestà Cristianissima di Lodovico XIII Re di Francia etc.*, (copia coeva dell'originale mandato in Francia 1632)

ARCHIVIO FRANGIPANE, JOANNIS, passim.

ARCHIVIO DI ROMA tomo IV, anno 1781.

AUTORI VARI CHE PARLANO DEI FRANGIPANE-MISCELLANEA cartolare *Miscellanea* (plura de Frangepanibus di Veglia), volume unico (sedicesimo secolo)

G. CHEISEL *Tavole Genealogiche della Famiglia Frangipani di Roma, Regno di Napoli, Croazia e Friuli*, sec. XVIII.

G. P. CRESCENZI *Della famiglia Frangipani*.

G.B. FAVENTINI *Raccolte antichissime storiche attinenti alla Nobilissima Famiglia Frangipane, etc.*

C.T. FRANGIPANE DI MIRABELLO *De Frangepanibus illiricis eorumque consanguineis, Commentarium*, Romae, 1870, (copia manoscritta di L. Frangipane 1902).

L. FRANGIPANE *Manoscritti sui Frangipani conti di Veglia*, vol. unico.

L. FRANGIPANE *Regesti riguardanti i Frangipane del Friuli*, vol. unico

L. FRANGIPANE *Genealogia istoriata dei Frangipane di Castello e Tarcento*, due cartolari. *Investiture et altre scritture attinenti all'isola di Veglia e suo governo. Posseduta già dai Frangipani*, Codice sec. XVI.

LETTERE FRANGIPANE tomo I, anni 1354 e 1609; tomo II, anno 1665; tomo III, anno 1680.

NICOLETTI, LEONETTI, ZAZZERA, LIRUTI, PORCIA, BINI, MANIAGO, *Scritti*

FRANGIPANE: ARLDICA

Gli stemmi antichi delle tre case sono completamente diversi tra loro. Ciò è naturale poiché quelli noti risalgono al secolo quattordicesimo o al massimo alla fine del precedente, quando le tre famiglie, che avevano già da tempo vita autonoma, assunsero, di propria iniziativa o vennero dotati dal sovrano, stemmi diversi tra di loro, come normalmente avveniva. In tempi precedenti troviamo a Roma sigilli Frangipane, ma privi di simboli araldici. Infatti l'uso di stemmi familiari è piuttosto tardo nel medioevo (sec. XIII-XIV) (C. Manaresi, voce *'Araldica'*, in Treccani, vol. III, p. 124 ss)

Il primo stemma della casa romana che si conosca è il seguente: troncato da una fascia d'argento caricata da una biscia di nero; nel primo di rosso a due leoni d'oro affrontati in atto di spezzare un pane d'argento; nel secondo bandato di sei di rosso e d'oro (tombe santa Maria sopra Minerva - Roma).

Papa Martino, nel 1430, avrebbe concesso a Nicolò il grande, conte di Veglia, lo stemma dei Frangipane romani e cioè: due leoni d'oro che frangono insieme due pani.

Per trovarlo però usato abitualmente a Roma, bisogna arrivare al secolo sedicesimo e lo troviamo con qualche variante riguardo ai pani. Infatti, nella cappella Frangipane, a san Marcello al Corso (1560), nella parrocchiale di Nemi ed in varie altre memorie iconiche i leoni non frangono, ma tengono fra le branche quattro pani.

Lo stemma antico dei conti di Veglia era: troncato, il primo d'argento alla stella di sei raggi d'oro; il secondo di rosso. Non c'è però sicurezza sui colori. Lo troviamo per la prima volta in un sigillo alla metà del trecento.

I Frangipane croati lo inquartarono già nel quindicesimo secolo con i leoni romani, quelli concessi da papa Martino, pur continuando ad usare lo stemma antico, e più tardi li adottarono definitivamente pur con qualche variante. Il monumento funebre di Isotta d'Este (+1456), moglie di Stefano (+1480), a Segna, porta lo stemma Frangipane con la stella, inquartato con

i leoni e lo stesso fu apposto sulla chiesa di san Francesco sempre a Segna. Doimo e Martino, fratelli del suddetto Stefano affiancano nei loro sigilli lo scudo con lo stemma antico allo scudo con i leoni, mentre nel 1445, assieme ai fratelli Nicolò, Stefano, Bartolomeo, Sigismondo e Giovanni appongono ognuno il proprio sigillo con l'antico stemma stellato ad un documento rilasciato ai sudditi di Veglia. Nella cappella gotica del duomo di Veglia fatta costruire da Giovanni precedentemente al 1480, compaiono sia lo stemma antico con la stella che quello di recente assunzione con i leoni. Ancora nel 1492 Bernardino, figlio di Stefano, usa l'antico stemma con la stella. Suo figlio Cristoforo (1484-1527) si serve di uno stemma personale, come appare in un suo ritratto eseguito da Giorgione. Detto stemma è: inquartato, nel 1° d'azzurro alla stella di sei raggi d'oro; nel 2° di rosso a due leoni affrontati e coronati che tengono fra le branche un pane, il tutto d'oro; nel 3° di nero alla croce patente d'oro; nel 4° d'azzurro a tre gigli d'oro (due - uno). In un blasone veneziano seicentesco, oltre allo stemma antico inquartato con i leoni, compaiono altre due versioni della fusione dell'antico stemma croato con quello romano. Ambedue gli stemmi sono interzati in fascia. L'uno, nel 1° d'azzurro a due leoni affrontati che reggono un pane fra le branche, il tutto d'oro, nel 2° di rosso alla stella di otto raggi d'oro, nel 3° d'oro. L'altro, nel 1° d'oro, nel 2° di rosso alla stella di otto raggi d'oro, nel 3° d'argento a due leoni affrontati che reggono un pane fra le branche.

Dalla fine del sedicesimo secolo i Frangipane croati, che si riducono alla linea di Tersatto, discendente da Bartolomeo (+1458) e che finirà con Francesco Cristoforo nel 1671, usano il seguente stemma: di rosso, a due leoni coronati con quattro pani, pure coronati, fra le branche ed una stella di sei raggi fra le zampe posteriori, il tutto d'oro. Troviamo questo stemma sul pozzo di Kraljevica e sulla chiesa di Tersatto, anche se qui il campo è azzurro anziché rosso, come pure nei sigilli dei personaggi di tale linea della famiglia.

I Frangipane friulani, prima di assumere anch'essi i leoni dei Frangipane romani, avevano come stemma un castello torricellato di tre pezzi. Il più antico di questi stemmi è quello di Artico di Castello (+1303), ove appaiono in circolo ben cinque castelli. Nel 1354 compare quello di Rizzardo che è costituito da un solo castello. Dal secolo sedicesimo troviamo usati indifferentemente due stemmi: l'uno di rosso a due leoni affrontati che reggono uno o più pani fra le branche, il tutto d'oro; l'altro inquartato, nel 1° e nel 4° di rosso a due leoni affrontati accompagnati da tre pani, ordinati in palo, due fra le branche dei leoni ed uno in capo, il tutto d'oro; nel 2° e 3° d'azzurro al castello torricellato di tre pezzi al naturale o d'argento. Compaiono spesso variazioni riguardo i pani.

La politica di tolleranza di Giuseppe II (1780-1790) in Transilvania¹ e nel *Partium*². Le conseguenze della patente di tolleranza nell'eparchia greco-cattolica di Oradea

Drd. Raimondo Rudolf Salanschi

Introduzione

Questo articolo vuole rappresentare un modesto contributo all'approfondimento della politica di tolleranza dell'imperatore Giuseppe II in Transilvania e nel *Partium*, soprattutto nella provincia di Bihor e, in modo particolare, esaminare l'influsso della politica giuseppina sull'attività dell'eparchia greco-cattolica³ romena di Oradea, da una parte, come eredità di una chiesa sorta e sviluppatasi nel contesto della Controriforma cattolica, e dall'altra, come risultato della politica imperiale che mirava a dotare il governo monarchico austriaco di una "chiesa di Stato", che si attua in tutte le provincie sia pur con una "specificità locale".

Sulla politica di tolleranza e soprattutto sulla personalità dell'imperatore Giuseppe II in generale si è scritto assai molto. Molti studiosi hanno approfondito quest'argomento, fatto testimoniato dalla moltitudine di scritti di grande valore da loro pubblicati, soprattutto nei paesi che appartenevano all'allora Impero Asburgico. Per ciò che riguarda, invece, la parte orientale dell'Ungheria, che faceva anche essa parte del suddetto Impero, gli studi sono abbastanza scarse, fatto che mi ha costretto di costruire il mio lavoro su fonti archivistiche, reperiti soprattutto presso gli Archivi di Stato di Oradea e quelli del vescovado ortodoso romeno della città sopra ricordata.

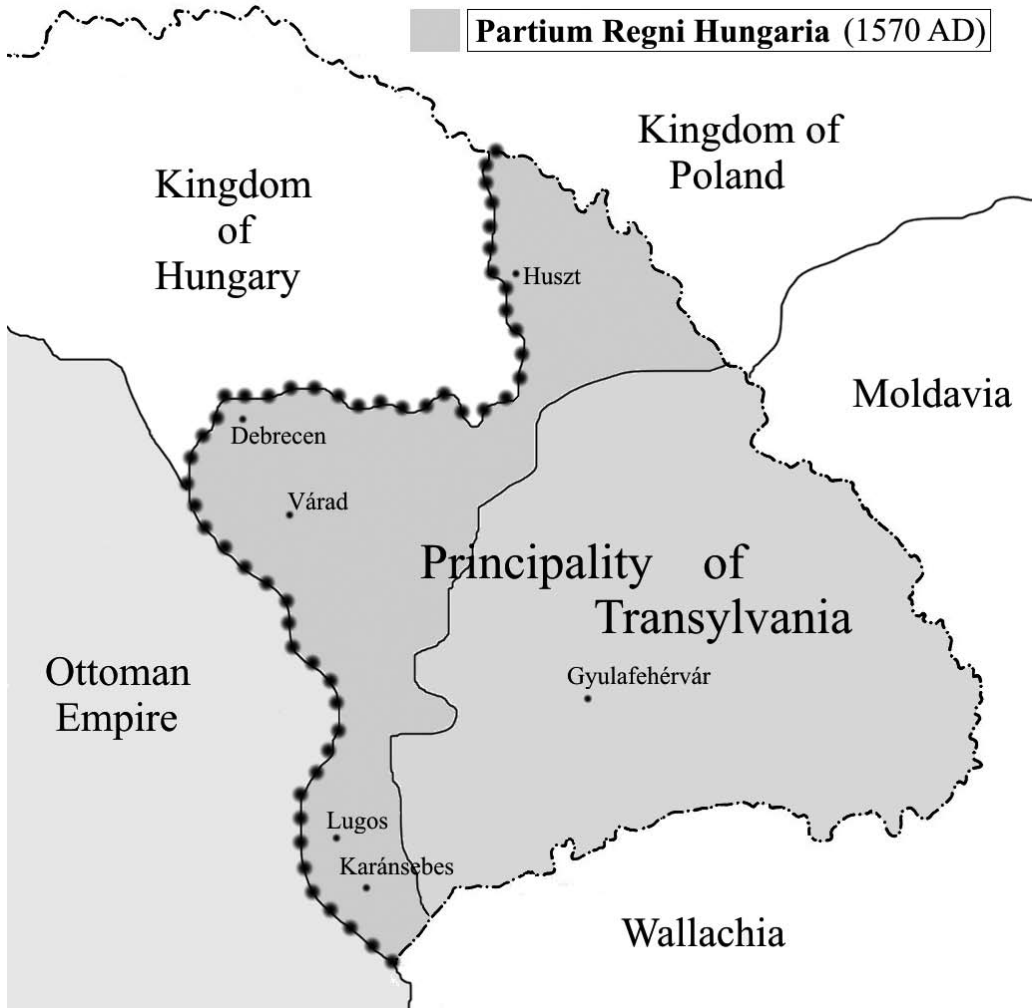
La politica e la patente di tolleranza di Giuseppe II ebbero degli effetti di grande rilevanza nell'eparchia di Oradea. Il vescovado greco-cattolico di Oradea, con il suo organo competente,

il Concistoro, ebbe la capacità di introdursi rapidamente nella nuova "teoria" imperiale sul ruolo della chiesa nell'Impero.

Auspico che questo mio piccolo intervento possa contribuire alla più buona compressione della storia ecclesiastica della Transilvania e della regione orientale dell'Ungheria, particolarmente, dell'eparchia greco-cattolica di Oradea.

1. La patente di tolleranza religiosa di Giuseppe II. L'emanazione, cause ed effetti

Fra le prime riforme realizzate da Giuseppe II troviamo quella che concerne la tolleranza religiosa. Le motivazioni sono di natura di natura religiosa - un'accoglienza delle diverse religioni sulla base di una visione illuminata del cristianesimo e della religione - ma soprattutto politico-economica: valorizzare la presenza di uomini non cattolici utili al bene dello Stato. Giuseppe II si rese conto che l'uniformità religiosa non avrebbe portato a buon risultati nello Stato multinazionale da lui governato. In Moravia, i protestanti avevano una grande rilevanza demografica ed economica, così, come in Ungheria ove la forte presenza li portò a richiedere al nuovo imperatore l'applicazione di diritti precedentemente acquisiti. Attento a queste sollecitazioni, il sovrano modificò la sua concezione sulla tolleranza intesa come un sistema di riforme strutturali⁴ sotto l'influsso delle idee muratoriane sulla tolleranza religiosa, di quelle febroniane circa l'organizzazione nell'Impero di



chiese locali autonome dalla Curia Romana, di alcune idee gianseniste che rifiutavano categoricamente la costrizione in materia di fede. L'imperatore e la Corte viennese attuarono una politica di tolleranza di notevole importanza storica. Tuttavia, accanto a motivi di carattere culturale, religioso ed economico-sociale, occorre considerare anche motivi politici, che secondo Josef Karniel, avrebbero dovuto superare la Prussia sul piano interno e internazionale⁵.

L'imperatore abolì a poco a poco le pratiche repressive tradizionali, eliminando dapprima

la censura in materia religiosa e varando subito dopo la patente di tolleranza. Le convinzioni religiose di Giuseppe II però, non mutavano anche dopo la pubblicazione della patente: restava come vera confessione quella cattolica, la "sola che opera nello spirito" e conduce quindi alla salvezza cristiana. Tuttavia l'accoglienza e la diffusione della "vera fede", secondo il sovrano non potevano essere imposte con la forza, ma proposte attraverso un'opera di istruzione e di convinzione. Dopo la pubblicazione della patente, l'imperatore fu costretto ad emettere leggi o nome

applicative non solo per rendere più efficace il provvedimento, ma anche per impedire “l’esodo” dalla chiesa cattolica. Gli acattolici⁶ non sarebbero stati più chiamati “eretici”, ossia falsi credenti, com’era successo fino ad allora, ma “fratelli erranti” (*irrenden Brüder*), che avevano smarrito la via giusta; né tantomeno dovevano essere discriminati ma trattati con “dolcezza e carità”, evitando con loro ogni discussione sulla fede e celando disprezzo e insulti⁷. Pur tenendo che ogni protestante potesse essere un virtuale alleato della Prussia⁸, Giuseppe II tendeva a tollerare per una ragione di Stato, la presenza di quei non cattolici nei territori imperiali. Per impedire l’emigrazione degli acattolici in altri paesi a causa della loro confessione di fede, concesse loro il culto privato per coinvolgerli nell’attuazione delle riforme ed al risanamento e consolidamento dello Stato, nella soluzione di problemi economici e sociali nei diversi territori dell’Impero. Mirava a far di loro cittadini utili, obbedienti leali verso lo Stato, buoni contribuenti assimilati dal punto di vista culturale e civile. Sulla scia illuministica il governo asburgico ritenne che lo strumento fondamentale per raggiungere tale scopo doveva essere la scuola, luogo privilegiato per l’avanzamento del sapere e della formazione dei cittadini “illuminati”⁹.

La pubblicazione della patente di tolleranza religiosa fu un evento di grande importanza. Fu pubblicata per la prima volta, il 13 ottobre 1781, a Linz per l’Austria Superiore¹⁰. La stessa patente venne poi diffusa e pubblicata nella lingua locale, negli altri territori della monarchia. Piccole modifiche e aggiustamenti riguardavano aspetti locali propri dei territori ai quali i documenti venivano indirizzati¹¹.

Le patenti furono rilasciate per l’Ungheria, il 25 ottobre, per la Moravia e la Stiria il 27 ottobre, per la Boemia il 30 ottobre, per la Kraina il 3 novembre, per la Transilvania l’8 novembre, per la Galizia il 10 novembre, per i Paesi Bassi austriaci il 12 novembre, per la Slesia il 30 marzo 1782 e per la Lombardia austriaca, il 30 maggio 1782¹². La patente per il suo carattere ufficiale, veniva pubblicata sulle gazzette di ciascuna provincia

dell’Impero, perché venisse conosciuta da tutti e applicata obbligatoriamente in tutti i territori degli Asburgo.

È da notare il fatto che le varie edizioni della patente di tolleranza, dalla prima emanata il 13 ottobre 1781 fino all’ultima del 30 maggio 1782, come abbiamo visto prima, l’idea imperiale di tolleranza aveva percorso vie sinuose di aggiustamenti, sulla base delle diverse situazioni e difficoltà verificatesi nelle provincie, dove il documento per prima era stato pubblicato. In tal modo si veniva a chiarire, in gran misura, la concezione di Giuseppe II sullo Stato imperiale e il suo rapporto tra Corte e i sudditi delle diverse confessioni¹³.

I riferimenti alla tolleranza espressi nei documenti da un Sonnenfels¹⁴ o da un Kaunitz¹⁵ non prendono in esame alcuna considerazione “umanitaria” come appare nel preambolo del documento, ma sono fondati su un pragmatismo politico che, verrà definito *cameralismo*¹⁶. Con l’emanazione della patente di tolleranza, i cristiani separati dalla chiesa cattolica, cioè i luterani, calvinisti, gli ortodossi, detti allora “scismatici”, potevano avere libertà d’esercizio dei loro culti, senza dover fare richiesta particolare alla Corte di Vienna. Tuttavia con la patente non fu accordato alcun riconoscimento ad altre confessioni cristiane o “sette” minori, ma loro membri venivano forzatamente considerati dallo Stato come appartenenti alla chiesa cattolica¹⁷.

Nel 1782, la patente fu estesa anche per gli ebrei, ma non in tutti i territori della monarchia asburgica¹⁸. L’atteggiamento ostile della monarchia verso gli ebrei si fondava sull’idea della vecchia colpa che era stata loro imputata, ossia che al momento dell’occupazione tedesco-francese della città di Praga, al tempo della guerra di successione austriaca (1740-1748), questi avevano manifestato infedeltà alla monarchia asburgica: un atteggiamento che “non si differenziava essenzialmente da quello assunto dalla nobiltà, dai cittadini o dai contadini cattolici”¹⁹. La conseguenza fu l’espulsione di 20.000 ebrei da Praga. La patente del 1782, quindi, venne incontro agli

ebrei. Essi potevano, da quel momento, praticare mestieri, fondare opifici e frequentare le scuole pubbliche, di tutti i gradi, incluse anche le università (ad eccezione di quelle teologiche). Ampio spazio fu riservato agli ebrei per la costituzione di un sistema scolastico proprio, a spese però delle loro comunità. Il programma scolastico però doveva essere uguale a quelle delle altre scuole statali. Furono eliminate in tal modo le discriminazioni nei riguardi degli ebrei.

La patente fu promulgata in Ungheria il 25 ottobre 1781 e chiuse l'epoca delle grandi controversie religiose e iniziò un periodo di maggior tolleranza. La situazione religiosa in Ungheria fino ad allora era stata molto complessa a partire del XVI secolo, dopo l'occupazione turca. In seguito al disastro di Mohács (1526) ed all'occupazione definitiva dei magiari dopo la trasformazione di Buda in "pascialato turco" (1541), l'Ungheria fu divisa in tre parti: "l'Ungheria regale" a nord-ovest, sotto il dominio degli Asburgo, il centro sotto la dominazione ottomana, e il Principato di Transilvania a est, praticamente autonomo. I turchi concentrati nelle città fortificate, non cercavano la conversione della popolazione all'Islam, e lasciarono diffondere il protestantesimo per indebolire il dominio cattolico degli Asburgo²⁰. Molte famiglie dell'aristocrazia aderirono al luteranesimo ed imposero ai loro sudditi le dottrine di Wittenberg. I consigli cittadini nominarono spesso predicatori e insegnanti luterani d'origine tedesca²¹. Il primo sinodo luterano fu riunito ad Ardud²² nel 1545. In seguito alla vecchia politica antitedesca portata avanti questa volta dal protestantesimo riformato, la gran parte della media e piccola nobiltà passò al calvinismo. Secondo il Bérenger, a metà del XVI secolo, l'80% della popolazione ungherese, quando il territorio per il 60% era occupato dai turchi, era passata al protestantesimo. Dall'anno 1550 il cattolicesimo cessò praticamente di esistere e si accese una concorrenza tra luteranesimo e calvinismo. I principi dottrinali delle chiese riformate ungheresi furono esposti nella *Confessio hungarica*, durante il sinodo di Czenzer del 1557, mentre a partire dal 1567 a Debrecen si

adottò la *Confessio helvetica posterior*. La città di Debrecen diventò la seconda Ginevra ed un centro di diffusione del calvinismo in Ungheria e Transilvania. Per quanto riguarda la Transilvania nella dieta del 1550, venne proclamato il libero esercizio delle confessioni cattolica e luterana; ma il cattolicesimo perse ancora del suo potere, perché in Transilvania e nelle regioni ungheresi sottomesse al voivoda Zapolya, i cittadini aderirono al calvinismo²³. La dieta transilvana però non accordò diritti d'esistenza legale al calvinismo, considerato come "confessione magiara" in opposizione al luteranesimo tedesco. Nel frattempo si mostravano i primi segni della Controriforma, guidata dall'arcivescovo di Esztergom, Nicolaus Olahus (1493-1568)²⁴. Questi ricorse ai gesuiti, creò un seminario a Szombathely (oggi Trnava) e, nel 1561, pubblicò i decreti del concilio di Trento. Dopo la guerra austro-turca (1593-1606), conclusa con la pace di Vienna del 1606, la confessione luterana e quella calvinista ottennero lo stesso riconoscimento della confessione cattolica che, nel frattempo, recuperava il terreno perduto nel secolo precedente, grazie all'azione dei gesuiti e del cardinale Pázmány, primate d'Ungheria e campione della Controriforma nella prima metà del secolo XVII. Verso la seconda metà del XVII secolo in Ungheria vi era una presenza cattolica forte, poiché la maggior parte dei magnati si era convertita al cattolicesimo. I protestanti invece, che costituivano la nobiltà tanto della parte dell'est dell'Ungheria quanto della Transilvania, legata ai suoi privilegi confessionali, combatterono gli Asburgo con ogni mezzo fino ad ottenere i diritti acquisiti con l'occasione della pace di Vienna del 1606. Nulla poté l'azione della chiesa cattolica contro di loro e nella dieta ungherese del 1681 fu riconosciuto giuridicamente l'esistenza legittima dei luterani e dei riformati.

La Transilvania fu sino al 1689 un Principato autonomo, vassallo della Sublime Porta e tributario di questa. Essa era governata da un principe eletto dalla dieta del paese. I turchi, come nelle regioni ungheresi, non vi imposero l'islamismo, per cui la Transilvania divenne luogo di rifugio

per tutte le confessioni cristiane²⁵. La cosa che maggiormente interessava i turchi era l'ordine stabilito e la riscossione delle tasse e il reclutamento dei soldati. Occorre rilevare che, in seguito alla distruzione del Regno ungherese (1526), i voivodi transilvani Giovanni Zapolya e Giovanni Sigismondo, con l'accordo della Sublime Porta, allargarono le frontiere della Transilvania verso ovest, ossia verso l'Ungheria, occupata dai turchi. In seguito, molte provincie furono incluse nella Transilvania²⁶. Più tardi, con l'ordinanza di Carlo VI (in Ungheria incoronato con il nome di Carlo III), del 31 dicembre 1732, la maggior parte di questi territori, abitati anche dai romeni, passò di nuovo sotto il regno ungherese. Dopo l'anno 1732, rimase alla Transilvania soltanto una piccola parte di questi territori²⁷. Nel 1731, Carlo VI promulgò una legge, la *Carolina resolutio*, nella quale dichiarava la confessione cattolica "religione di Stato", e permetteva ai protestanti solo la celebrazione del culto in privato, mentre veniva loro imposta l'osservanza delle festività cattoliche e il pagamento di stola per il clero cattolico. La politica discriminatoria di Carlo VI nei riguardi degli acattolici proseguì anche sotto il regno di Maria Teresa. Nonostante tutte le restrizioni, tuttavia, i protestanti avevano una relativa libertà religiosa, assai maggiore di quella concessa ai loro correligionari in altri stati. Sotto Giuseppe II iniziò però un periodo di maggior tolleranza, perché egli come abbiamo riferito, diede avvio ad una politica di tolleranza religiosa che apriva nuovi orizzonti.

La patente consentiva alle comunità non cattoliche, formate da almeno 100 famiglie oppure 500 persone nel territorio²⁸, la possibilità di costruire un proprio "oratorio" (*Berthaus*) o una propria chiesa²⁹. Non potevano costruire luoghi di culto che avessero campanile, né campane e nemmeno una porta d'ingresso che facesse immaginare la presenza di una chiesa³⁰. Si permetteva però la nomina di un prete o un pastore solo se la rispettiva comunità fosse stata disposta ad assumere il carico del suo sostentamento finanziario, senza onere per lo Stato. Al governo cen-

trale era riservata la conferma del pastore eletto³¹. Si trattava, dunque, di una tolleranza del culto privato e quindi non di una piena libertà, perché nell'Impero Asburgico, la confessione "dominante" rimaneva cattolica³², sia a livello religioso sia a quello giuridico. Alle altre confessioni era riconosciuta solo loro libertà di esistere e di esercitare il loro culto.

Molto interessanti risultano le concessioni espresse nella patente per i non cattolici, in materia di libertà civiche e politiche. A loro veniva permesso di muoversi o di abitare in un determinato territorio, di ottenere la cittadinanza, esercitare un mestiere, possedere una proprietà, ottenere titoli accademici ed aspirare ad impieghi civili. Non erano più sottoposti alle varie forme di giuramento, vietate dalla loro confessione, né alla partecipazione a processioni o funzioni religiose cattoliche, né all'esborso di tassazioni speciali; era assicurata l'impunità per la loro confessione religiosa. Tuttavia la riunione del sinodo dei loro rappresentanti religiosi sarebbe potuta avvenire soltanto con "la più alta approvazione".

Un dato va qui rilevato di notevole interesse storico. Con la patente di tolleranza il funzionario pubblico, come i militari di alto grado non erano più appartenenti obbligatoriamente alla religione di Stato, a quella cattolica, ma il loro incarico era piuttosto legato alla competenza e all'integrità morale e civile³³.

Importanti sono anche le conseguenze sull'organizzazione ecclesiastica. I ministri di culto acattolici potevano godere degli stessi diritti dei sacerdoti cattolici e non dovevano sottostare alla giurisdizione dei vescovi cattolici. Fu però prevista una regolamentazione nelle dispense per i matrimoni misti e i bambini nati dai matrimoni da questi matrimoni; essi non sarebbero stati educati obbligatoriamente nella confessione cattolica. Tuttavia circa l'amministrazione del battesimo c'era una norma particolare: nel caso in cui il padre fosse stato protestante e la madre cattolica, il bambino sarebbe dovuto essere battezzato protestante e la bambina cattolica mentre se il padre fosse stato cattolico, i bambini di entrambi i sessi

sarebbero stati battezzati cattolici. In realtà ci si richiama alle tradizioni locali ed al “regime” dei privilegi provinciali, che potevano dispensare da questi usi attraverso gli organi locali³⁴.

Tuttavia i diritti degli acattolici non erano pari a quelli degli appartenenti al cattolicesimo. Non era permesso l'abbandono della chiesa cattolica o di quella greco-cattolica, ad esempio ai bambini di genitori cattolici che volevano passare ad altra confessione fu vietato di lasciare il cattolicesimo “poiché - rilevava Giuseppe II - il cambiamento della confessione è una questione importante e chiede conoscenza di sé e meditazione, cose che il bambino non ha, e io voglio la libertà di decisione”³⁵.

Per i romeni acattolici residenti nel territorio ungherese vigeva la patente di tolleranza emanata il 25 ottobre per l'Ungheria³⁶ e mentre per gli altri romeni, la patente emanata l'8 novembre per la Transilvania³⁷. La patente di tolleranza destinata alla Transilvania, subì qualche modifica³⁸, in quanto comparata con quella valida per l'Ungheria per quanto riguardava i protestanti e quella per la Kraina se riguardava gli ortodossi.

In Transilvania, i protestanti godevano di libertà religiosa perché le quattro confessioni “recepte” (accettate) avevano avuto già il diritto di svolgere il libero esercizio dei loro rispettivi culti (cattolica, luterana, calvinista ed *unitariana* o antitrinitaria), accordato dal *Diploma Leopoldino* del 1691³⁹. Tali diritti non vennero mai toccati da alcun imperatore asburgico cosicché la Transilvania godette più di un secolo prima della tolleranza religiosa. Però la confessione dei romeni ortodossi non vi fu riconosciuta, ma soltanto tollerata. La chiesa ortodossa fu la chiesa di un popolo⁴⁰, che non aveva avuto rappresentante alcuno nella dieta transilvana⁴¹. Per questo, la pubblicazione della patente di tolleranza incontrò molta resistenza in Transilvania. Qui alla guida del Governo e delle funzioni pubbliche si trovavano i magnati ungheresi che erano protestanti, mentre la maggior parte della popolazione professava la confessione ortodossa e non aveva alcun diritto, né civile, né religioso. La Cancelleria Aulica transilvana giusti-

ficò il suo rifiuto di pubblicare la patente asserendo che non ve ne era stato bisogno in quanto nel suo territorio le confessioni protestanti e quella ortodossa, sebbene tollerata, avevano gli stessi diritti⁴². L'imperatore, però, conoscendo la situazione dei romeni, in seguito alle suppliche presentategli in occasione delle sue visite in quella regione non si lasciò convincere e impose la pubblicazione della patente, in una versione adattata alle condizioni specifiche di quel territorio. La modifica del testo della patente, a differenza di quelli pubblicati negli altri paesi della monarchia si rendeva indispensabile per la realtà specifica della Transilvania. La patente doveva essere appesa ed esposta in romeno e in tedesco a tutte le porte delle città e delle chiese “a conoscenza a tutti”⁴³. La pubblicazione però avvenne, in realtà, solamente nel 1782. Furono organizzate azioni di protesta dell'assemblea della grande nobiltà protestante, che rifiutava la concessione della libertà di culto agli ortodossi⁴⁴.

Nulla cambiava con la patente di tolleranza per le “confessioni recepte”. I protestanti avevano garantiti i loro diritti previsti dal *Diploma Leopoldino* del 1691, si potevano sentire danneggiati dal fatto che la patente considerava il cattolicesimo “religione di Stato”. Per gli ortodossi, invece, che esclusi fin ad allora dagli uffici pubblici si vedevano riconosciuti alla pari dei protestanti. L'accoglienza della patente fu positiva da parte della chiesa evangelica, perché venivano a cessare le pressioni contro la chiesa della Riforma. Furono invece criticati i modi d'applicazione pratica delle nuove disposizioni.

Critiche furono invece le conseguenze della pubblicazione della patente di tolleranza per la chiesa greco-cattolica dell'Ungheria orientale e della Transilvania, perché con essa cominciò un processo d'abbandono del greco-cattolicesimo. Nelle città del regno e nelle zone di Hațeg, la patente fu accolta con grande entusiasmo, ma si verificò un'ondata d'abbandono della chiesa “unita”, causando grandi perdite per il greco-cattolicesimo⁴⁵. Il vescovo greco-cattolico di Făgăraș, Grigore Maior, denunciò al comando generale di

Sibiu “l’abbandono in massa” della chiesa unita in tutte le parti della Transilvania, atti di violenza compiuti contro il clero greco-cattolico, la spogliazione delle chiese. La denuncia del vescovo, fondata sulle lamentele espresse dai suoi sacerdoti, sottolineava che gli abbandoni avvenivano soprattutto nella zona di frontiera, ove il “passaggio” non era solo tollerato dagli ufficiali imperiali, ma anche sostenuto.

In Ungheria e in Transilvania, a differenza dell’Austria, la patente di tolleranza poteva contribuire al rovesciamento dell’equilibrio sociale e politico a favore degli acattolici, poiché, come abbiamo notato prima, qui metà della popolazione era acattolica. In Ungheria, furono organizzate dal clero cattolico agitazioni per l’abolizione della patente. Venne mobilitata la grande nobiltà cattolica, grazie cui intervento fu richiesta la revoca della patente in 19 provincie e nei “paesi” liberi del regno⁴⁶. In Croazia, “paese associato all’Ungheria”, la patente fu rifiutata in massa. Fra gli anni 1781-1784, furono create in Ungheria più di mille parrocchie protestanti che raddoppiarono alla fine del regno di Giuseppe II⁴⁷.

La reazione negativa dei cattolici, la fretta degli ortodossi e dei protestanti, nel 1782, ebbero ripercussioni in Boemia e Moravia⁴⁸, dove i luterani cercarono ottenere più privilegi dei cattolici. Così successe, come abbiamo visto prima, anche in Ungheria e in Transilvania, dove il fenomeno dell’abbandono della chiesa “unita” da parte dei romeni stava destabilizzando la regione. L’imperatore dovette intervenire attraverso nuove disposizioni perché la sua politica di tolleranza potesse avere piena applicazione.

2. Le ordinanze ulteriori della patente di tolleranza

Giuseppe II decise innanzitutto di salvaguardare il “primato” della confessione cattolica, considerata come “una e santa”. Pur conservando le libertà religiose, civili e politiche per gli acattolici dell’Impero⁴⁹, per proteggere il cattolicesimo considerato “religione di Stato” limitò le azioni di pro-

selitismo dei non cattolici e nello stesso tempo, mantenne il diritto per i cattolici di convertire i fedeli delle altre confessioni. Regolò perciò anche il passaggio da una confessione ad altra. Se per il passaggio al cattolicesimo era sufficiente una semplice dichiarazione davanti al sacerdote cattolico e a due testimoni, per l’abbandono della chiesa cattolica, sia di quella romana sia di quella greco-cattolica, il candidato doveva inoltrare una domanda al Concistoro (sinodo) delle chiese cattoliche⁵⁰. Giuseppe II volle proteggere il primato della chiesa cattolica per un certo obbligo che avvertiva nei riguardi del papa da lui accolto a Vienna⁵¹, e per una certa sua preoccupazione per l’esodo dalla chiesa cattolica⁵² da parte di molti fedeli e il passaggio alla chiesa protestante e a quell’ortodossa⁵³.

Perciò gli ulteriori decreti chiarirono il tipo di libertà concessa: una libertà limitata dell’espressione della propria fede e non il diritto di cambiamento della propria confessione⁵⁴.

I provvedimenti esposti nel decreto del 16 marzo 1782, vigenti per la prima volta in Slesia e poi estesi a tutti i paesi asburgici, stabilivano che il pastore o sacerdote acattolico di un luogo dove esisteva anche una sola parrocchia cattolica, avrebbe potuto esercitare il suo ministero (battesimare, unire in matrimonio e celebrare funerali) pagando al parroco cattolico del luogo i diritti di stola⁵⁵. Il decreto disponeva che in mancanza di due cimiteri separati “i cattolici e i protestanti fossero sepolti senza difficoltà nello stesso cimitero”. È da notare che le esequie degli acattolici avrebbero dovuto essere accompagnate “dal suono delle campane delle chiese cattoliche”, dietro pagamento dei soliti diritti di stola al parroco cattolico. Similmente, la legge prevedeva che il pastore acattolico accompagnasse personalmente la salma dalla sua chiesa, oppure che il maestro di scuola acattolico, potesse cantare salmi o cantici al cimitero al momento dell’inumazione. Il predicatore acattolico non avrebbe avuto il diritto di entrare nella chiesa cattolica o di esercitarvi alcuna funzione sacra, e nei luoghi dove non si fosse trovato alcun pastore acattolico, i protestan-

ti avrebbero ricevuto il battesimo cattolico e la sepoltura dal parroco cattolico, eccetto i casi in cui fossero stati autorizzati a ricorrere ai pastori del luogo vicino. Nel caso in cui queste funzioni fossero celebrate dal parroco cattolico si doveva far attenzione a che non fossero eseguiti canti con contenuto contrario alla dottrina cattolica⁵⁶.

Ulteriori normative regolavano i rapporti tra i preti e i fedeli di altre confessioni, specialmente con quelle non cattoliche. Un decreto importante è quello del 21 maggio 1782, che vietò l'educazione nella fede cattolica ai bambini i cui genitori fossero morti. Si ammetteva l'educazione nella fede cattolica soltanto in caso di provata parentela⁵⁷. La legge del 22 maggio 1782⁵⁸, proibiva l'abbandono della chiesa cattolica, sia di rito romano sia di rito greco e si minacciava ai fedeli che lo avessero fatto l'obbligo di seguire un periodo d'istruzione di sei settimane con il sacerdote cattolico⁵⁹. Se il candidato si fosse trovato in pericolo di morte nel periodo delle sei settimane di istruzione avrebbe dovuto ricevere l'ultima comunione dal sacerdote cattolico. Analogamente si disponeva che i bambini di minore età i cui genitori avessero abbandonato la chiesa cattolica di rito latino o greco, sarebbero stati educati nella fede cattolica fino alla maggiore età.

L'istruzione forzata per quanti volevano passare ad un'altra confessione portò ad un disprezzo della patente di tolleranza. I riformati consideravano che, tramite questa, il senso della tolleranza cristiana sarebbe stato portato alla conoscenza pubblica, mentre per molti cattolici e greco-cattolici transilvani, la tolleranza divenne sinonimo d'istruzione forzata di sei settimane. I problemi creati in caso di conversione di uno dei genitori, di battesimo dei bambini nati da matrimoni misti, venivano risolti sempre a favore dei cattolici. Tutto questo provocava scontentezza negli acattolici. E continuavano per loro le difficoltà nelle nomine a incarichi pubblici. Gli organi di governo transilvano non rinunziarono alle vecchie pratiche, ignorando i provvedimenti della patente. Questi andazzi sarebbero diminuiti, con il decreto imperiale del 30 gennaio 1783, che precisò che nel-

l'assegnazione delle cariche non si tenesse conto tanto della confessione del candidato, ma piuttosto delle sue capacità e dei meriti personali⁶⁰.

In seguito, le ordinanze imperiali sarebbero divenute più precise e adeguate alle specificità delle zone alle quali erano state indirizzate, per evitare le conseguenze spiacevoli nell'applicazione della patente di tolleranza.

Eppure il decreto imperiale del 31 maggio 1782, vera sintesi dell'idea imperiale sulla tolleranza, mirava proprio a equilibrare il rapporto tra le varie confessioni. Esso riprendeva tutte le idee trasmesse con la patente già menzionata e destinata al regno ungherese con gli adattamenti ad essa seguiti, che coordinavano tolleranza civile e tolleranza religiosa. Non conteneva alcun modello procedurale per la regolamentazione dei casi di apostasia, proibiva però il passaggio dalla chiesa unita a quella non unita⁶¹. Pubblicato in Transilvania il 20 agosto 1782, invitava le confessioni ortodossa e greco-cattolica a non combattersi a vicenda⁶². Il decreto stabiliva che gli ortodossi avrebbero potuto aderire all'Unione, ma i greco-cattolici non avrebbero potuto abbandonarla⁶³, e vietava altresì l'accoglienza dei sacerdoti ortodossi consacrati in Valacchia o in Moldavia, considerati come turbatori della "pace interna della patria e della quiete"⁶⁴. Minacciava di "pena della morte" gli istigatori che avrebbero avuto l'ardire di "pronunciare alcuna parola di rifiuto, di disprezzo o di danno contro la santa Unione"⁶⁵.

È da notare che ai sacerdoti greco-cattolici le autorità chiedevano se la patente di tolleranza fosse stata fatta conoscere nelle chiese ortodosse e greco-cattoliche e se fosse stata fatta una permanente informazione ai fedeli sulle ordinanze imperiali riguardanti la tolleranza⁶⁶.

All'inizio dell'anno 1783, il generale comandante di Sibiu, suggerì in modo confidenziale al governo transilvano di non pubblicizzare più la patente di tolleranza, sottolineando che, a suo parere, dopo quello ch'era successo a Hațeg, essa avrebbe provocato nuovi scontenti. Raccomandava, in seguito, soltanto la pubblicazione della patente del 20 agosto 1782, che minaccia-

va di punizioni contro quelli che si opponevano alla “santa Unione”⁶⁷.

Nonostante l'incontrollabilità degli effetti della patente di tolleranza, l'imperatore continuò la serie d'azioni atte alla promozione dei diritti religiosi degli ortodossi, con la fondazione di un'eparchia ortodossa in Transilvania. In seguito all'Unione con la chiesa di Roma, la realtà ortodossa era molto calata, poiché la maggior parte dei fedeli erano passati all'Unione⁶⁸. Gli ortodossi romeni della Transilvania rimasti erano stati subordinati da Maria Teresa al vescovo serbo di Buda, Dionigi Novakovici (1761-1767), e dopo la morte di questi al vescovo serbo di Vârșeț, Sofronie Kirilovici (1771-1779), suffraganei della metropoli di Karlowitz. A seguito alle visite effettuate in Transilvania (1773, 1783, 1786) Giuseppe II si convinse personalmente di dover continuare le riforme sociali e politiche ed offrire una possibilità d'emancipazione agli ortodossi. Il 6 novembre 1783 firmò il diploma di nomina di Ghedeone Nichitici (1783-1788), in qualità di “vescovo non unito in Transilvania” (*episcopus in Transilvania non unitus*), alla cui intronizzazione del 12 luglio 1783, partecipò il governatore della Transilvania, Brukenthal⁶⁹. Pur non essendo di origine romena, il primo vescovo dei romeni ortodossi della Transilvania fu ben accolto dagli “scismatici” transilvani, perché la sua nomina confermava il successo della loro emancipazione religiosa e civile⁷⁰. La sua residenza fu a Sibiu. Gli succedette Gherasimo Adamovici (1789-1796), che assunse la guida dell'eparchia il 13 settembre 1789; egli assieme al vescovo greco-cattolico Ioan Bob (1783-1830) assunse il ruolo di sostenitore, presso la Corte viennese e nella dieta, degli interessi nazionali di tutti i romeni transilvani. Solamente nel 1810, dopo che la sede vescovile ortodossa era stata vacante per 14 anni, fu nominato un vescovo romeno nella persona di Vasile Moga (1811-1845).

La tolleranza religiosa ebbe come effetto non soltanto l'accesso degli ortodossi agli incarichi pubblici, ma anche la conciliazione delle due confessioni romene, quella greco-cattolica e quell'ortodossa. La patente di tolleranza portò

ai romeni “uniti” l'attestazione del loro *status* nel nuovo contesto politico e confessionale, voluto da Giuseppe II, ed agli ortodossi, esclusi fino ad allora dal novero delle confessioni religiose riconosciute, la conferma della legittimità della loro confessione e il riconoscimento delle loro nuove eparchie di Sibiu ed Arad, che si trovavano sotto l'autorità della metropoli serba di Karlowitz.

Nonostante limiti e restrizioni, la patente di tolleranza diede inizio ad una nuova epoca della politica ecclesiastica dell'Impero Asburgico, che avrebbe portato lentamente alla completa uguaglianza di tutte le confessioni riconosciute.

L'imperatore fu riconosciuto dai romeni sia del territorio dell'est d'Ungheria sia di quelli transilvani come “il buon patrono” (*bonus patronus*), fautore della “sollevazione dalla profondità dell'ignoranza”⁷¹ del popolo stesso. La sua patente di tolleranza portò al miglioramento della situazione sociale e culturale dei preti greco-cattolici e ortodossi. La conseguenza fondamentale nella vita dei romeni però fu l'alleanza tra gli ortodossi e greco-cattolici nella lotta nazionale e l'apertura di una comune rete scolastica. Giuseppe II e gli Asburgo considerarono per la prima volta i romeni facenti parte della dominazione asburgica e oggetto dell'azione di governo. Così si spiegano i cambiamenti sociali attuati sulla base delle nuove idee riformiste.



La cattedrale greco-cattolica di Oradea

3. L'influsso della politica di tolleranza di Giuseppe II sull'eparchia greco-cattolica di Oradea

Con l'aiuto di un'importante fonte trovata nell'Archivio del Vescovado Ortodosso Romeno di Oradea, intitolata: *Protocollum Juridicium Venerabilis Consistorii Episcopalis Greco-Catholici Magno-Varadiensis*⁷² possiamo spiegare l'atteggiamento dell'eparchia greco-cattolica di Oradea di fronte al riformismo dell'imperatore Giuseppe II.

Seguendo il corso delle ordinanze della Corte viennese, nei primi quattro anni di governo di Giuseppe II, si può osservare come la posizione dell'eparchia greco-cattolica di Oradea sia paragonabile a quella di un'esecutrice fedele delle disposizioni impartite dalla Corte viennese, senza seguire alcuna altra via. Ciò si spiega anche con il fatto che la fondazione e quindi l'esistenza stessa dell'eparchia greco-cattolica di Oradea, era dovuta alla nuova politica imperiale alla quale doveva essere sottomessa. Con la fondazione dell'eparchia greco-cattolica di Oradea la Corte di Vienna creò un contrappeso al potere della Santa Sede nell'est d'Ungheria. L'imperatore si oppose all'esistenza delle diocesi "di lunga tradizione", che si trovavano ancora, in qualche modo, sotto l'influenza dei gesuiti, creandone al loro posto delle nuove, più dinamiche e capaci di integrarsi in modo organico nella politica imperiale. L'eparchia greco-cattolica di Oradea svolse il ruolo di sostenitrice di questa nuova politica imperiale nella parte orientale dell'Ungheria, nei distretti (province) di Bihor, Csongrád, Cenad e del Banato di Timișoara⁷³.

L'organo specifico dell'eparchia, il Concistoro⁷⁴, rivestì un ruolo d'ausilio prezioso nell'integrazione dell'eparchia nel sistema della "chiesa di Stato". Benché non se ne ricordi l'esistenza nel decreto di fondazione, esso assunse una posizione di prominenza rispetto al Capitolo, in quanto i canonici si mostravano inclini più alle attività concistoriali che a quelle capitolari. Si verificò altresì, soprattutto dopo la pubblicazione della patente di tolleranza, un proliferare di ordinanze imperiali, che raggiunsero il loro punto massimo

nel 1783⁷⁵, quando addirittura raddoppiarono. In questo modo le attività concistoriali dei canonici vennero separate da quelle capitolari. Questi dati mostrano come la chiesa greco-cattolica di Oradea si sia integrata meglio nello *Staatskirchensystem* che nel *Reformkatholizismus*. Un altro fattore che illustra l'integrazione della chiesa greco-cattolica nella nuova forma di Stato concepito da Giuseppe II, più che nel cattolicesimo riformatore, sono le modalità con cui i sacerdoti fin dall'inizio hanno esercitato il loro incarico. I preti rurali o d'ambito urbano assunsero il ruolo di veri funzionari di Stato⁷⁶. In questa veste, i "parroci giuseppini"⁷⁷, erano tenuti ad adempiere agli ordini imperiali che miravano a dare libertà alla chiesa, per mezzo dell'ammissione della pratica privata dei culti, in seguito alla pubblicazione della patente di tolleranza. Dopo la pubblicazione di questa si assistette ad un maggiore coinvolgimento dei parroci nelle ordinanze imperiali, proprio nel momento in cui queste diventavano più numerose. Nella politica ecclesiastica di Giuseppe II, si poteva notare la tendenza a fare di ciascuna parrocchia un "piccolo principato"⁷⁸, con il compito di eseguire le ordinanze provenienti dalle autorità superiori.

Occorre ricordare che le ordinanze della Corte imperiale, passavano per il Consiglio Luogotenenziale del Regno di Ungheria di Pozsony (l'odierna Bratislava), il quale riproduceva gli atti della Cancelleria Aulica d'Ungheria e li inoltrava alle diocesi, nel nostro caso a quella di Oradea, che a sua volta, dopo la discussione in Concistoro, le inviava alle parrocchie. Il numero delle ordinanze imperiali, scoperte nel *Protocollum Juridicium Venerabilis Consistorii*, fra gli anni 1777-1781 è di 25, mentre fra gli anni 1781-1784, esse raggiunsero il numero di 265 (fra 1783-1784 furono registrate 190 ordinanze)⁷⁹. Di queste nel Concistoro se ne discussero soltanto 12 che però non portavano l'impronta del Consiglio Luogotenenziale. Questo fa pensare che alcune ordinanze venissero inviate direttamente dal Consiglio Luogotenenziale alla Curia vescovile (negli Archivi di Stato di Oradea si trovano documenti che non

compaiono nel Protocollo del Concistoro)⁸⁰. Non è possibile fornire la cifra esatta dei documenti mandati dalla Cancelleria Aulica al Consiglio Luogotenenziale di Pozsony, né tantomeno risalire al numero esatto dei documenti inviati dal Consiglio Luogotenenziale alle parrocchie. Per quanto riguarda l'eparchia greco-cattolica di Oradea, secondo i dati forniti dal ricercatore americano P. G. M. Dickson, il numero delle ordinanze può ammontare a 638⁸¹.

È da notare che non tutte le ordinanze raggiunsero l'eparchia di Oradea. Nel Concistoro del vescovado, come abbiamo notato prima, ne furono discusse 265. Come può essere spiegata questa grande differenza? Il professore romeno Ioan Horga, ritiene che a causa del gran numero di ordinanze non tutte finirono per essere discusse nel Concistoro. Molte si fermarono a livello di Cancelleria del vescovo (più di 200 fra il 1781 e il 1784)⁸². Un'altra spiegazione potrebbe essere trovata dal fatto che il Consiglio Luogotenenziale fungeva da filtro ed organo di adattamento delle ordinanze imperiali. Così, dopo l'anno 1783, il numero delle ordinanze imperiali adattate dal Consiglio Luogotenenziale supera quello delle ordinanze imperiali vere e proprie. Gli adattamenti delle ordinanze riguardavano anche le conseguenze della patente di tolleranza. Secondo Horga, questi sono segni di un *giuseppinismo provinciale*⁸³, che aiutano a delineare le specificità giuseppiniste regionali, com'è il caso dell'eparchia di Oradea⁸⁴.

Si può pensare che il primo contatto del Concistoro greco-cattolico di Oradea con la politica giuseppinista sia avvenuto dopo il maggio 1783, in seguito all'emanazione del decreto con il quale si ingiungeva che tutte le norme provenienti dalla Santa Sede dovessero essere mandate al Consiglio Luogotenenziale per conferire loro il *placetum regium*. In caso contrario, i documenti privi del *placetum* sarebbero stati considerati nulli⁸⁵. È da notare che le norme riguardanti la proibizione delle bolle *Unigenitus* e *Coena Domini*, oggetto di discussione fra l'Impero e il papato per quanto riguardava il *placetum regium*, arriva-

rono all'eparchia greco-cattolica di Oradea dopo otto mesi dalla loro data di rilascio, essendo state discusse nel Concistoro vescovile soltanto il 20 gennaio 1782⁸⁶. In quella seduta del Concistoro non venne precisato il nome dell'ufficio che aveva inviato i documenti. Ci si limitò a sottolineare l'importanza di farli conoscere a tutte le provincie dell'Impero⁸⁷. Le bolle sopra menzionate saranno ridiscusse nella seduta del 17 marzo 1782, e questa volta, esse giunsero come allegati ad un decreto del Consiglio Luogotenenziale del 31 gennaio 1782⁸⁸. La ripetuta discussione delle bolle, il *biglietto* mandato dal Nunzio Apostolico Giuseppe Garampi⁸⁹ a Kaunitz e la sua confutazione, la risposta del primate d'Ungheria, Batthyány alla replica di Kaunitz, sono elementi che dimostrano la penetrazione del potere imperiale anche nella chiesa greco-cattolica e in tutte le sue istituzioni, in particolare tra il primate d'Ungheria ed il Consiglio Luogotenenziale.

Un ruolo importante nell'informare l'eparchia dei cambiamenti in corso l'ebbe il canonico Iacob Aron⁹⁰ che, nel periodo del suo soggiorno a Vienna, tramite le lettere indirizzate all'eparchia, informò di tutte le novità accadute nella capitale dell'Impero. Egli dava consigli ai suoi colleghi di Oradea sul modo di applicare le ordinanze e di dare risposta alle direttive dell'imperatore in materia di religione⁹¹. Importante è la lettera indirizzata da Iacob al vescovo Moise Dragoș, in cui si annunzia che si sarebbero fatte "preparazioni per esaminare il numero dei monaci e dei preti dell'Impero"⁹². Questa missiva venne letta nell'incontro del clero diocesano e di quello parrocchiale di Oradea che, all'inizio dell'anno 1782, era stato riunito per informare il Consiglio Luogotenenziale dell'esistenza dei monasteri che avevano una vita contemplativa, e per precisare il numero e il luogo dove questi si trovavano. In tal modo, il clero di Oradea poteva rispondere con dati precisi riguardo ai monaci mendicanti⁹³ e a quelli che conducevano una vita contemplativa⁹⁴. Il gesto di informare le autorità pubbliche non dev'essere interpretato come una collaborazione o delazione, ma va compreso nel contesto dell'epoca. La soppressione degli ordini

religiosi del 1783, fu preceduta da questa preparazione, alla quale anche i preti greco-cattolici portarono il loro contributo, insieme a quelli ortodossi, i cattolici di rito latino e i pastori riformati dell'Impero. Quest'azione s'iscriveva nella volontà dell'imperatore che "il Paese avesse preti virtuosi, istruiti che coltivassero l'amore per il prossimo e non mendicanti, scalzi e svestiti"⁹⁵. I continui avvisi di Iacob Aron ebbero una grande importanza per i canonici e i preti dell'eparchia greco-cattolica di Oradea. Così va segnalata pure la "lettera di insegnamento" del 16 agosto 1782, dalla quale si possono desumere le regole obbligatorie che dovevano essere rispettate nella relazione dei sacerdoti con le autorità imperiali⁹⁶. Con l'ordinanza del 24 febbraio 1784, si stabiliva l'obbligo di presentare al giudice del villaggio i contenuti della corrispondenza⁹⁷, e solo dopo averne ricevuta l'approvazione, la si sarebbe potuta spedire al vescovado. Il sacerdote prendeva dapprima conoscenza del suo contenuto, tramite la consegna della formula *visum et improtoculatum*, che significava "visto e registrato" nel protocollo della parrocchia, in conformità del quale copiava e firmava⁹⁸ i documenti. Da qui, possiamo osservare l'esistenza di una specie di *placetum regio minor*, che segna a livello locale, il passaggio del prete da ministro del culto a funzionario dello Stato. In questa prospettiva possiamo pensare che per il clero greco-cattolico romeno di Oradea fosse diventato chiaro che le attività ecclesiastiche erano state subordinate non soltanto alla politica della Corte viennese o a quella del Consiglio Luogotenenziale di Pozsony, ma anche a quella locale. Il coinvolgimento del politico nella vita religiosa costituiva un sistema grazie al quale l'imperatore e la Sede Romana non si trovavano più su posizioni inconciliabili⁹⁹. Il sistema, infatti, doveva rispettare il ruolo dell'altro, in modo conforme alla tesi definita da Wangermann, come *thèse royale*, formulata dal Du Bos, Voltaire e da altri teorici, inizialmente in Francia. In seguito, fu adattata allo specifico austriaco dal bibliotecario di Corte, Adam Kollar e da altre personalità del tempo, come ad esempio: Rosenthal, Riegger e Heinke¹⁰⁰.

Il clero eparchiale di Oradea ebbe anche l'obbligo d'occuparsi dell'educazione. Con l'emanazione, nel 1777, del codice *Ratio Educationis totiusque Rei Literariae per Regnum Hungarie et Provincias eidem Adnexas*, la città di Oradea divenne il centro amministrativo e scolastico del territorio del Partium, perché le erano state subordinate tutte le scuole elementari¹⁰¹. I sacerdoti furono obbligati a fare catechesi agli alunni ed a controllare le attività degli insegnanti. In ogni semestre, incombeva loro l'obbligo di fornire informazioni complete su quello che avevano realizzato durante l'anno scolastico¹⁰². Secondo la concezione imperiale la verità di fede esposta insieme, dal prete e dall'insegnante, doveva essere presentata con metodi tali da suscitare l'interesse dei discendenti; le lezioni dovevano essere animate da domande e risposte brevi e dirette. La catechesi aveva il ruolo di illuminare gli alunni, al fine di fare di loro dei cittadini capaci di interrogarsi e di darsi le risposte più soddisfacenti sulle verità di fede, attraverso il così detto "linguaggio socratico"¹⁰³.

Il sacerdote aveva l'obbligo di interessarsi attivamente della vita della comunità, contribuendo a fornire soluzioni ai problemi locali, insieme con il giudice del villaggio. A lui spettava anche l'obbligo di informare l'eparchia, che a sua volta rendeva edotto il Consiglio Luogotenenziale, dell'esistenza di vagabondi e di mendicanti che si trovavano nei villaggi¹⁰⁴. Essi erano considerati come trasgressori delle regole morali e pubbliche, fonte di chiacchiere e di agitazioni contro lo Stato. I sacerdoti dovevano impegnarsi nelle azioni caritative, al fine di aiutare le parrocchie e gli abitanti delle case distrutte dagli incendi¹⁰⁵ o vittime delle varie catastrofi naturali. I preti dell'eparchia greco-cattolica di Oradea diventarono uomini d'azione che servivano la società. Quest'impegno dei sacerdoti nelle azioni caritative ed economiche faceva parte della strategia di Giuseppe II che considerava la vita religiosa come una delle maggiori funzioni della "società borghese"¹⁰⁶ e che cercava di sostituire la chiesa con lo Stato nel campo della vita spirituale e comunitaria. Per raggiungere questi fini c'era bisogno di un clero ben formato,

in grado d'essere un buon educatore scolastico, consigliere persino in materia d'igiene pubblica ed economica, sostegno per i poveri e gli infermi e istitutore di una morale civica.

Responsabilità del clero eparchiale greco-cattolico, particolarmente di quello oradeno, fu l'impegno nei riguardi del culto, di cui una delle misure prese da Giuseppe II fu la riduzione delle ore canoniche, diminuite a tre parti: la messa mattutina seguita dalla messa solenne e di pomeriggio dai vesperi. In occasione delle feste e delle domeniche le ore canoniche si prolungavano, sovrapponendosi una all'altra, a causa della vicinanza di orario e provocando un certo sconforto nel clero. Centro del culto venne ad essere la liturgia solenne con l'obbligo del clero di predicare davanti all'altare¹⁰⁷. In occasione delle festività solenni previste nel calendario liturgico agli uffici dovevano partecipare tutti i canonici di Oradea, soprattutto quando si celebrava il *Te Deum* in onore del monarca. Queste occasioni attiravano tanti fedeli entusiasti per la presenza del vescovo, dei canonici e degli arcipreti, venuti sia per celebrare i santi misteri sia per le ordinazioni sacerdotali.

La messa era considerata come "la valorizzazione della gioia inestimabile dell'eucaristia"¹⁰⁸, e in seguito, le norme giuseppine nei riguardi dell'eucaristia, avrebbero fatto riferimento anche alla confessione sacramentaria. Se nell'età post-tridentina la confessione rappresentava un sollievo dell'anima, nell'epoca del giuseppinismo, essa sarebbe stata considerata un mezzo pastorale per esaminare il fedele, per avvicinarlo e migliorarlo. Nei riguardi del vespro, l'imperatore arrivò fino a fissare l'ora in cui questo sarebbe dovuto iniziare. Fu stabilito che l'ufficiatura dovesse iniziare alle 17 nella capitale dell'Impero ed alle 16 nelle altre provincie. Con l'ordinanza del 12 dicembre 1785, l'imperatore disciplinò la dispensa di celebrare il vespro, che doveva essere officiato soltanto laddove esistevano chiese con coro e nella capitale¹⁰⁹. La conseguenza di queste riforme significò un impoverimento della vita religiosa, con ripercussioni durante fino ad oggi. Nelle provincie dove fu introdotta la riforma del servizio divino

giuseppinista, il vespro occupava un posto molto importante, tanto da trascurare le altre parti della "Liturgia delle Ore" che scandivano il ritmo della giornata liturgica. Se nell'epoca barocca, le feste liturgiche erano caratterizzate da splendore e fasto, che rendeva feconda l'immaginazione dei fedeli, nell'epoca dei Lumi, le cerimonie divennero più semplici, oserei dire quasi scialbe. La tendenza del giuseppinismo nei riguardi del culto era di limitarlo e di iscriverlo in un rigorismo di sorgente razionalista. Attraverso l'ordinanza imperiale del 13 febbraio 1783, si stabilirono le celebrazioni riguardanti i festeggiamenti dei santi protettori delle chiese. Questo documento stabilì che non si doveva limitare a un solo giorno la festa del patrono della chiesa, ma che fossero dedicati più giorni ai festeggiamenti patronali. Però, questi giorni avrebbero dovuto essere fissati fra il tardo autunno e il mese di marzo, al fine da una parte, di non fissare altre feste nei periodi di lavoro, dall'altra, per fortificare lo spirito delle comunità. Le norme liturgiche non esclusero neppure le processioni che offrivano ai chierici l'occasione di uscire dallo spazio chiuso della chiesa per prendere contatto con il mondo esterno¹¹⁰. Nella chiesa greco-cattolica si facevano due grandi processioni, considerate "tradizionali", in occasione dell'Epifania e della Pentecoste¹¹¹, ma accanto a queste, se ne tenevano anche di "straordinarie", ad esempio, per la festa del patrono della chiesa o in occasione di calamità, quando si chiedeva l'intercessione dei santi per porre fine ad esse¹¹².

La riduzione del numero delle feste, motivo di lunga controversia, ebbe una grande influenza anche sull'eparchia greco-cattolica di Oradea. I canonici dell'eparchia, nel 1778, furono incaricati a ridurre il numero delle feste da 38 a 19 all'anno¹¹³. Tale riduzione si comprende con la tendenza alla sobrietà, alla testimonianza dell'essenziale, peculiare dell'epoca dei Lumi, all'affermazione di modalità più semplici per raggiungere la santità. Secondo la dottrina imperiale, il popolo doveva capire la grande verità proclamata in occasione del concilio di Trento, cioè *cultus sanctorum utilis est, non necessarius*¹¹⁴.

Per ciò che concerne il servizio divino è significativa anche l'ordinanza, emanata il 25 febbraio 1783, che fu adattata al culto liturgico, specifico di ogni provincia¹¹⁵. A quest'ordinanza, il Concistoro greco-cattolico oradeno dedicò la seduta del 26 giugno 1783, dove si discussero le domande del questionario redatto dal Consiglio Luogotenenziale¹¹⁶ nei riguardi del culto. Da questo questionario si può intuire l'adesione della chiesa greco-cattolica al sistema giuseppinista. Questa cercava i metodi migliori per rispondere alle esigenze imperiali, per mantenere la propria identità e per rafforzare il suo consolidamento. Nel contesto del riformismo giuseppino, il Concistoro è stato l'organismo eparchiale su cui si riscontra più fortemente l'influsso del giuseppinismo. Il Concistoro sarebbe intervenuto secondo delle proprie possibilità, per far penetrare nell'eparchia lo spirito innovatore del giuseppinismo e dei Lumi.

I rapporti del clero parrocchiale con i ministri del culto ed i fedeli delle altre confessioni furono disciplinati in maniera generale, così come vedremo nel seguente punto, in seguito alla pubblicazione della patente di tolleranza. Ulteriormente furono elaborate, come osserveremo, leggi più precise adattate allo specifico regionale.



Il palazzo vescovile greco-cattolico di Oradea

4. Gli effetti della patente di tolleranza di Giuseppe II nell'eparchia greco-cattolica di Oradea

La patente di tolleranza religiosa di Giuseppe II fu trasmessa all'eparchia greco-cattolica di Oradea dal Consiglio Luogotenenziale del Regno d'Ungheria di Pozsony, con il decreto 6983, del 29 ottobre 1781¹¹⁷. La patente fu presentata nella seduta del Concistoro del 10 dicembre 1781, e da qui doveva essere diffusa nel territorio dell'eparchia entro il 22 gennaio 1782, periodo in cui avrebbero dovuto essere inviate copie alle parrocchie. Come si spiega una così grande distanza fra la data di emissione di un documento così importante e la data del suo dibattito in Concistoro, il dicembre 1781¹¹⁸? Ci sembra strano il fatto che, nella seduta del Concistoro del 10 dicembre 1781, la discussione della patente non avesse avuto il primo posto, ma che fosse stata collocata fra due casi di minore importanza, ossia un caso interno all'eparchia e il dibattito di un caso di violenza. Che questo fatto sia la prova della debole percezione del grande valore della patente fra i membri del Concistoro? Non possiamo affermare che essa sia stata volutamente messa in secondo piano. Si potrebbe invece supporre che questo importante documento richiedesse, come gli altri due casi citati, la discussione alla presenza del vescovo.

Conoscendo il numero delle copie della patente di tolleranza dal periodo della sua emanazione¹¹⁹, possiamo affermare che dal Concistoro ne partirono pochi esemplari, copiate in una prima fase a mano, verso le parrocchie. Soltanto nel 1783 apparvero le prime copie stampate. È possibile anche che i preti "uniti" avessero copiato pochissimi esemplari della patente o che non avessero avuto alcun interesse a rendere noto un documento, considerato pericoloso per la loro chiesa, poiché molti fedeli cattolici di rito bizantino dei villaggi della parte orientale dell'Ungheria, in seguito all'emanazione della patente di tolleranza, cominciarono a passare all'ortodossia o al protestantesimo. In realtà, la reazione dei chierici di Oradea era naturale e si inseriva nell'opposizione generale della chie-

sa cattolica dell'Impero a questo documento¹²⁰. Qualunque sia la risposta, però, è certo che il documento ebbe un grande influsso sull'attività dell'eparchia nel periodo che seguì la pubblicazione della patente.

Gli effetti della pubblicazione della patente di tolleranza nel territorio dell'eparchia d'Oradea sono, in parte, simili a quelli delle altre province della monarchia, in quanto riguardavano proprio i casi di apostasia¹²¹. Dopo l'apparizione della patente si nota un vasto processo d'abbandono del greco-cattolicesimo da parte di fedeli, di comunità e addirittura di alcuni preti¹²². Benché la storiografia registri ritorni all'ortodossia, nel vescovado greco-cattolico di Oradea questi ritorni si verificano nella seconda metà dell'anno 1782, quando furono emesse le ultime patenti di tolleranza per la Lombardia e la Slesia¹²³. Alla base dell'abbandono dell'Unione doveva esserci anche la non conoscenza della patente di tolleranza e il ritardo con il quale questa fu trasmessa nell'eparchia greco-cattolica di Oradea.

Secondo un sondaggio commissionato dal Concistoro e realizzato tra i fedeli, alla domanda: "Come avete scoperto il Mandato della Sua Maestà che permette il passaggio dall'Unione alla non unione?", la maggior parte degli interrogati rispose che avevano "sentito" questa libertà dal pastore o dal "vescovo" calvinista e dai preti ortodossi. In questo modo, ci domandiamo se sia stata data l'opportuna informazione da parte dei preti e dei fedeli greco-cattolici sul contenuto della patente.

In confronto ad altre zone, nel territorio dell'eparchia di Oradea, è stata osservata anche qualche specificità a riguardo degli effetti della patente. In particolare si registrò una forte inclinazione verso la ri-calvinizzazione, soprattutto nelle zone di "campagna" dell'eparchia¹²⁴. I documenti trovati in modo particolare negli Archivi di Stato di Oradea, mostrano che questa forte tendenza alla ri-calvinizzazione, fu realizzata tramite i pastori protestanti e gli impiegati che ricoprivano incarichi pubblici¹²⁵. I pastori riformati presentarono ai fedeli "uniti" la patente allo scopo d'attirarli alla chiesa protestante, ricordando la

"tradizione calvinista" dei romeni. Nella loro lotta di "richiamo" alla loro chiesa i pastori riformati avevano un forte alleato nella lingua; nelle zone dove i romeni erano passati dal protestantesimo all'Unione, la lingua magiara era più accessibile come lingua di culto di quella romena. In queste zone, dopo la fondazione dell'eparchia greco-cattolica di Oradea, cominciò un processo di *romenizzazione*, attraverso i sacerdoti romeni trasferiti dalla Transilvania. In seguito alla diffusione della patente, questi fedeli cominciarono ad allontanarsi dalla chiesa greco-cattolica per avvicinarsi alla fede protestante.

Trovandosi di fronte ad un processo di cedimento dei fedeli, i canonici greco-cattolici di Oradea operarono per una più buona comprensione del significato della patente e, soprattutto, agirono per una maggior conoscenza delle risoluzioni imperiali in applicazione della patente di tolleranza e delle chiarificazioni posteriori, che vennero a "frenare" il processo di abbandono della chiesa greco-cattolica. Però fino agli ordinamenti ulteriori della patente (applicazioni), i chierici greco-cattolici di Oradea si trovavano di fronte al cedimento dell'Unione, senza sapere come intervenire. Nel periodo fra il maggio 1782 e il maggio del 1784 si ebbe il massimo movimento di abbandono dell'Unione, causato generalmente da una mancanza di conoscenza della procedura, che regolava questo fenomeno. Gli effetti degli ordinamenti si sarebbero fatti sentire dopo il 1784, probabilmente quando le chiese si resero conto dell'importanza di una siffatta legislazione. In seguito alla pubblicazione del decreto imperiale riguardante i *casi di apostasia*¹²⁶, l'eparchia greco-cattolica di Oradea avrebbe preso delle posizioni ferme, creando un avamposto insieme alle autorità politiche contro il fenomeno dell'abbandono dell'Unione. Ma fino a quella data la mancanza di una procedura precisa nei casi di apostasia, anche quando fossero stati noti i nomi degli istigatori, impedì l'eparchia greco-cattolica di agire per frenare o impedire questi casi, lasciando alle autorità giuridiche la possibilità di valutazione.

Nella lettera indirizzata il 15 agosto 1782 a

Iacob Aron che si trovava a Vienna da Gheorghe Farcaș¹²⁷ di Oradea, chiedeva di intervenire presso la tipografia Kurzböck di Vienna perché fossero stampate 80 copie della patente di tolleranza in romeno, con lo scopo di poter far conoscere nell'eparchia questo documento importante¹²⁸. La fretta di stampare queste copie fece sì che ne fossero stampate soltanto 70, che furono mandate da Vienna tramite il sacerdote di Beliu, Iosif Rácz, nell'ottobre 1782¹²⁹. Similmente è possibile che il numero di tali copie fosse insufficiente poiché, il 31 gennaio 1783, Iacob Aron chiedeva al vescovo Moise Dragoș la somma di 15 fiorini renani e 39 corone, che rappresentavano le spese per la riproduzione della patente nel numero delle copie chieste dall'eparchia¹³⁰. Inoltre, dalla lettera di Iacob Aron indirizzata a Gheorghe Farcaș, il 24 ottobre 1782, sappiamo che una copia stampata della patente costava tre corone. Vedendo la somma chiesta da Iacob Aron al vescovo Dragoș possiamo rilevare che furono stampate 350 copie della patente.

Alla fine dell'anno 1782, Giuseppe II, in seguito alla conversione di un gran numero di fedeli cattolici al protestantesimo o all'ortodossia, fu obbligato a svellere equivoci contenuti nella patente di tolleranza, decidendo il mantenimento della confessione cattolica, considerata come "una e santa religione di Stato". La politica dell'imperatore benché diffondesse la tolleranza civile tramite "uguaglianza degli acattolici con i cattolici, ciò nonostante cercava di favorire la chiesa cattolica in rapporto a quella protestante e ortodossa"¹³¹. In seguito, l'imperatore avrebbe proceduto ad arrestare il passaggio alle diverse confessioni decretando l'istruzione di sei settimane con il sacerdote cattolico per coloro che avessero voluto abbandonare la fede cattolica. In pratica, il ritorno all'ortodossia era impossibile. Se non si riusciva a fermare le conversioni all'ortodossia o al protestantesimo si sarebbe dovuto chiedere l'aiuto delle autorità e dell'imperatore: ogni candidato avrebbe dovuto esporre all'imperatore le ragioni per le quali voleva rinunciare all'Unione. L'amministrazione analizzava tutti i procedimenti ed approvava o meno il rilascio di una proposta

d'abbandono della chiesa greco-cattolica¹³². Questo decreto sarebbe stato reso noto all'eparchia greco-cattolica di Oradea il 18 aprile 1783¹³³. Nel contempo si moltiplicarono anche le controversie fra le comunità greco-cattoliche e quelle ortodosse che si sentivano autorizzate ad avere una loro chiesa, una casa parrocchiale (canonica) o altri beni, in rapporto alla diminuzione del numero dei fedeli greco-cattolici passati all'ortodossia¹³⁴. Si stabilirono delle dure punizioni per i preti ortodossi che intendessero accogliere i fedeli delle altre confessioni¹³⁵.

Il 21 giugno 1782 fu discusso nel Concistoro greco-cattolico il decreto che invitava sia i cattolici che gli acattolici ad astenersi da atti illegali e dal fomentare incomprensioni. Questo decreto sarebbe stato rafforzato da quello imperiale del 6 maggio 1782, che rendeva noto agli acattolici che "non sono ammessi danni alla confessione cattolica"¹³⁶. Dopo la pubblicazione della legge che riguardava i casi di apostasia, i fedeli cattolici che avessero voluto abbandonare la loro confessione o che avessero istigato gli altri a farlo sarebbero stati puniti anche con la detenzione.

Il regolamento degli aspetti procedurali per l'applicazione dell'amministrazione dei sacramenti appariva essenziale per il mantenimento dell'equilibrio confessionale, vero scopo della patente di tolleranza. Questa misura s'impose soprattutto nelle dispute concernenti il battesimo, il matrimonio e le sepolture degli acattolici.

Nel Concistoro greco-cattolico oradeno, l'11 marzo 1783, si avviò il dibattito sul decreto imperiale del 16 marzo 1782 vigente già in Slesia, secondo cui il pastore o il sacerdote acattolico che si fosse trovato in un luogo dove esisteva anche una parrocchia cattolica, avrebbe potuto battezzare, unire in matrimonio e celebrare le esequie, pagando al parroco cattolico del luogo i diritti di stola¹³⁷. Il decreto prevedeva l'obbligo per i canonici e per il clero eparchiale di vigilare sull'amministrazione dei sacramenti del battesimo e del matrimonio, officiati dai pastori calvinisti e dai preti ortodossi. La legge disponeva l'obbligo di annotare nel registro parrocchiale della chiesa

unita ogni atto di questo tipo che fosse stato compiuto dai chierici acattolici¹³⁸.

Un influsso maggiore della politica giusepinista sul vescovado greco-cattolico di Oradea lo ebbe la patente del 20 novembre 1782¹³⁹, riguardante i matrimoni, poiché nelle parrocchie dell'eparchia esistevano villaggi in cui sopravvivevano diverse confessioni ed a volte sorgevano difficoltà per la scelta della chiesa dove si dovesse celebrare il matrimonio o il rito del battesimo per i bambini nati da matrimoni misti. A questa patente ne sarebbe seguita un'altra del 16 gennaio 1783¹⁴⁰, che sarebbe stata resa nota attraverso una serie di ordinanze con le specificazioni riguardanti i matrimoni fra le diverse confessioni e i diversi stati sociali. Come continuazione dei decreti riguardanti il matrimonio troviamo l'ordinanza del 20 agosto 1783 che, stabiliva che in caso di matrimonio misto fra i greco-cattolici e gli ortodossi soltanto il prete "unito" potesse celebrare il sacramento del matrimonio.

I canonici di Oradea scoraggiarono i casi di apostasia e lottarono per il consolidamento dell'Unione, attraverso alcune misure che frenarono i passaggi all'ortodossia. In tal modo si ostacolava il passaggio sia di intere comunità all'ortodossia, così come successe a Berechiu e Petrani, nel 1782¹⁴¹, sia di gruppi più piccoli, come avvenne ad Așeu, sempre nello stesso anno¹⁴². L'eparchia greco-cattolica di Oradea, come d'altronde anche le altre presenti nei diversi territori asburgici aveva l'obbligo di comunicare attraverso i suoi sacerdoti alle autorità civili locali i casi in cui non fossero assicurate le condizioni minime d'esistenza delle parrocchie in generale e di quelle acattoliche, in particolare.

La responsabilità del clero greco-cattolico di Oradea nella trasgressione delle regole della patente di tolleranza fu regolamentata, all'inizio dell'anno 1783, tramite i quattro decreti fatti pervenire al vescovado. Fra questi, molto significativo è il decreto risalente al 26 marzo, che determinava le funzioni generali del clero, nell'ambito delle tensioni causate dall'applicazio-

ne della patente di tolleranza in relazione alla chiusura dei monasteri ed alla soppressione degli ordini religiosi, alla censura istituita nella corrispondenza con Roma ed alla tentazione di introdurre innovazioni nella liturgia¹⁴³. Questo decreto riguardava anche i vescovi e definiva la responsabilità di costoro dinanzi alle autorità ed alle altre confessioni¹⁴⁴. Il documento fu rafforzato per le diocesi cattoliche, che in seguito ad esso ricevevano una vera giurisdizione nei confronti delle confessioni acattoliche¹⁴⁵. Il coinvolgimento del vescovado greco-cattolico di Oradea nell'arrestare il fenomeno dell'abbandono dell'Unione divenne più accentuato dopo la conoscenza di queste leggi, poiché da questo momento si sarebbe saputo come agire nei casi delicati e, soprattutto, si sarebbe ottenuto l'aiuto delle autorità civili locali. Si può notare una certa collaborazione fra queste ultime e la chiesa greco-cattolica del capoluogo del Bihor. Se all'inizio della pubblicazione delle leggi riguardanti l'apostasia, l'eparchia assumeva notizie sugli istigatori anti greco-cattolici dalle autorità civili locali, in seguito, sarebbe stata essa ad informare le autorità su simili casi. Anche se la patente concedeva libertà agli acattolici contribuendo "all'avvicinamento" della confessione ortodossa a quella greco-cattolica, tuttavia, si possono osservare differenze, non sempre percepibili in quel momento, che favorivano la chiesa greco-cattolica rispetto a quella ortodossa.

Queste leggi portarono alla moltiplicazione dei casi in cui preti greco-cattolici denunciavano al vescovo o alle autorità civili locali coloro che cercavano di abbandonare la chiesa greco-cattolica o istigavano gli altri a farlo. Così successe anche a Șauaieu, dove il prete greco-cattolico si lamentò presso il vescovo Moise Dragoș del fatto che il prete ortodosso di Apateul Românesc era intervenuto nella sua parrocchia istigando i fedeli a passare all'ortodossia¹⁴⁶. Simili fatti successe- ro anche nelle località Căbești, Coșdeni, Nojorid, Ghenetea e nella parrocchia di Velența, quartiere di Oradea¹⁴⁷. Si riscontrarono anche casi in cui

i preti avevano una posizione indecisa, ambigua di fronte all'Unione. Ricorderei per questo i casi dei sacerdoti Manasie Popovici da Șuncuiușul de Beiuș e di Simion Pop sacerdote di Aușeu, che interrogati dal Concistoro, furono trovati colpevoli di aver dubitato nei riguardi dell'Unione, ricevendo come punizione gli arresti domiciliari per la durata di tre giorni¹⁴⁸. Le stesse accuse furono mosse anche all'arciprete Grigore Vidray dai parrochiani, che l'accusavano d'avere un'attitudine vacillante nei confronti dell'Unione¹⁴⁹.

Nell'incontro presso il vescovado greco-cattolico di Oradea, che affrontò siffatte spiacevoli situazioni, venne adottato il decreto del 28 novembre 1783 nel quale si prevedeva che sarebbero stati dichiarati nulli i passaggi alla chiesa ortodossa. L'ordinanza disponeva alcune procedure che avrebbero dovuto essere seguite in questi casi ed alcune regole che dovevano rispettare coloro che erano in procinto d'abbandonare l'Unione¹⁵⁰. Il Concistoro si sarebbe avvalso di siffatte procedure nei casi di fedeli che avessero voluto abbandonare l'Unione, come ad esempio ad Oradea, dove furono interrogati secondo i questionari sette fedeli che risposero in modo chiaro di essere autorizzati ad abbandonare la *veram religionem* e di passare alla chiesa ortodossa¹⁵¹.

La posizione rigida dell'eparchia di Oradea, aiutata a volte dalle autorità locali, di fronte ai casi di apostasia, ebbe come risultato il ritorno al cattolicesimo di rito bizantino di numerose comunità del territorio dell'eparchia¹⁵² ed anche di singole persone; cosa che si verificò anche nella capitale del Bihor¹⁵³.

L'eparchia greco-cattolica di Oradea, nel suo sforzo di mantenere intatto il numero dei fedeli, venne aiutata dal decreto imperiale del 10 novembre 1783, che stabiliva un domicilio stabile per i preti acattolici e l'impegno di questi di dichiarare tale loro domicilio alle autorità locali¹⁵⁴. Il decreto proibiva inoltre ai preti acattolici di spostarsi in altri luoghi, senza l'approvazione del giudice del villaggio. Nel caso in cui il prete avesse voluto cambiare la sua residenza, avrebbe dovuto avvisare le autorità locali. Un decreto simile di

controllo delle comunità acattoliche fu quello del 22 marzo 1784, che prevedeva la realizzazione di circoscrizioni che registrassero la popolazione presente nei territori, le chiese acattoliche esistenti e il modo in cui erano state presentate la patente di tolleranza e le risoluzioni ulteriori¹⁵⁵.

Con il decreto del 6 settembre 1784, fu riconfermata la proibizione di celebrare la liturgia all'esterno della chiesa e soltanto in casi speciali si sarebbe potuto celebrare nella casa parrocchiale; ciò era valido anche per battesimi, matrimoni e per le sepolture¹⁵⁶. Nonostante questa rigorosa legislazione sussistevano ancora casi di abbandono in massa della chiesa greco-cattolica, registrati soprattutto nelle zone di campagna: Ghenetea¹⁵⁷, Giriș¹⁵⁸, Pișcolt¹⁵⁹, località dove fu necessario l'intervento delle autorità locali per risolvere i conflitti. Furono riscontrati anche casi di istigazione ad abbandonare l'Unione come quello del professore Ilie Nagy, che incitava gli allievi "uniti" del seminario diocesano romano-cattolico di Oradea¹⁶⁰ ad abbandonare l'Unione. L'indagine del caso effettuata dalle autorità locali con la consultazione dei testimoni, dimostrò che Nagy era colpevole¹⁶¹.

Dopo l'anno 1784 si osservò un più grande coinvolgimento delle autorità locali, le quali sollecitavano il Concistoro greco-cattolico a redigere degli elenchi con i nomi delle persone che, sebbene avessero partecipato all'istruzione di sei settimane, avevano ugualmente abbandonato la chiesa greco-cattolica¹⁶². In questi casi, l'eparchia greco-cattolica di Oradea con il Concistoro, suo organo decisionale, collaborò con le autorità per prendere delle misure più soddisfacenti per il consolidamento dell'Unione, compilando rapporti e memoriali in cui si evidenziavano i problemi religiosi che non avevano trovato soluzione. Tuttavia, l'atteggiamento dei chierici greco-cattolici nei riguardi dei loro fratelli ortodossi, mutò con il passare del tempo. Nel Protocollo del Concistoro si possono distinguere tre periodi, stabiliti secondo l'immagine che avevano i rappresentanti del Concistoro greco-cattolico nei riguardi dei loro confratelli ortodossi. Accan-

to al termine “scismatico” usato fino al 1781, si cominciò ad usare, dopo l'introduzione della patente di tolleranza, anche quello di “ortodosso”. Dopo il 1783, il termine usato, divenne quello di “ortodosso”, eccetto in due casi, nei quali venne usato ancora il termine “scismatico”¹⁶³. Da quest'esempio si può dedurre il cambio d'atteggiamento del clero greco-cattolico verso i confratelli ortodossi, che potrebbe essere anche una conseguenza di uno spirito nazionale che cominciava a nascere. In aiuto alla chiesa ortodossa sarebbe arrivato il decreto del 14 giugno 1784, che ammise la fondazione di parrocchie nelle località dove i fedeli acattolici, dovevano percorrere più di un'ora di cammino, per raggiungere la chiesa della loro confessione al fine d'assistere alle celebrazioni liturgiche¹⁶⁴. Più tardi, si concesse il diritto ai preti acattolici di impartire ai fedeli cattolici e greco-cattolici, però soltanto in caso di necessità, il battesimo, la santa unzione degli infermi e del viatico, nel caso in cui non si fosse trovato nelle vicinanze un sacerdote cattolico di rito latino o bizantino¹⁶⁵.

Si può osservare che la chiesa greco-cattolica costituiva per la politica imperiale, come sostiene Mathias Bernath, uno *strumentum regni*¹⁶⁶, efficace per l'integrazione dei romeni nell'Impero, per mezzo del riformismo giuseppinista.

La pubblicazione della patente di tolleranza creò una nuova situazione, favorendo l'avvicinamento delle due chiese romene, quell'ortodossa e quella greco-cattolica. La Corte viennese sosteneva l'integrazione della chiesa ortodossa in quella greco-cattolica, e lo fece attraverso le “vie discrete” con lo scopo palese di fare di questa chiesa una chiesa unita per tutti i fedeli di rito orientale dall'Impero¹⁶⁷. Il progetto di riunire tutti i romeni in una sola chiesa, senza la prevalenza di nessuna di esse, fu perseguito anche dopo la morte dell'imperatore Giuseppe II. Un caso molto significativo avvenne nell'anno 1796, quando dopo la morte del vescovo ortodosso di Sibiu, Gherasim Adamovici, Samuil Micu, il corifeo della “Scuola di Transilvania”, nipote del vescovo Inochentie Micu-Klein (1729-1751) di confessione greco-

cattolica, avrebbe presentato la sua candidatura alla sede vescovile ortodossa. Un altro passo per la riunificazione avvenne a Sibiu nel 1797, quando in occasione di un sinodo del clero ortodosso si propose l'abolizione dei termini “unito” e “non unito” e quello di “scismatico” e si mise in discussione la riunione di tutti i romeni in un ambito confessionale unitario, sotto la denominazione di “romeni di rito greco”. Ugualmente, questo sinodo propose che alla morte del vescovo greco-cattolico di Alba Iulia e Făgăraș, Ioan Bob, fosse eletto un solo vescovo in Transilvania che guidasse ambedue le chiese, attraverso due Concistori e ad una commissione¹⁶⁸. Secondo le opinioni del vescovo romano-cattolico transilvano Batthyány, a cui fu presentato il progetto, il piano sarebbe stato buono, poiché attraverso quest'unificazione si sarebbe creata la rottura fra l'ortodossia romena e quella serba, e al tempo stesso sarebbe stato creato un contrappeso al protestantesimo. Sembra, però, che tale progetto sia stato ostacolato dal governatore transilvano, il protestante Giorgio Bánffy. Secondo il parere di quest'alto funzionario, sarebbe stato meglio che le chiese romene fossero rimaste separate, poiché una volta unite, sarebbero divenute una forza incontrollabile¹⁶⁹. In seguito a quest'intervento del governatore transilvano, una risoluzione imperiale del 1800 proibì tutte le azioni di riunificazione delle due chiese. L'*élite* intellettuale romena, però, non rinunciò all'idea di riunificazione nel contesto d'uguaglianza delle due confessioni ed il centro delle iniziative divenne il vescovado greco-cattolico di Oradea, con a capo il vescovo Samuil Vulcan (1806-1839).

Nonostante le idee di unificazione delle due chiese, i rappresentanti della chiesa greco-cattolica di Oradea, fra i quali ricordiamo Ignatie Dărbănt, Ioan Corneli, Simion Maghiar e Niceta Horváth, contribuirono all'opera di differenziazione della chiesa greco-cattolica da quell'ortodossa, sia pur senza creare diversità di rito. Tale opera contribuì ad una perpetua coesione fra tutti i romeni della Transilvania e dell'Ungheria, indispensabile per l'affermazione del popolo romeno fino alla Grande Unione del 1918¹⁷⁰.

Conclusioni

L'articolo rappresenta un modesto contributo all'approfondimento della politica di tolleranza di Giuseppe II indugiando soprattutto sulle conseguenze della patente di tolleranza religiosa nella Transilvania e nel *Partium*, particolarmente, nell'eparchia greco-cattolica di Oradea.

Seguendo l'attività del Concistoro del vescovado, tra il 1777 e il 1784, anni che coincidono con la fine del governo di Maria Teresa e l'ascesa al trono di Giuseppe II come imperatore, si osserva un'evidente discontinuità. Il numero delle ordinanze imperiali arrivate al vescovado di Oradea dalla Corte viennese, fino al 1781 fu assai ridotto, se confrontato con quello fra gli anni 1781-1784 quando il numero fu raddoppiato. Il vescovado greco-cattolico di Oradea, con il Concistoro, ebbe la capacità di integrarsi rapidamente nell'ingranguaggio del nuovo assetto imperiale. Seguendo le ordinanze imperiali in questo periodo, osserviamo che queste ebbero la finalità di rafforzare l'autorità dello Stato nella chiesa, cosa dimostrata anche dall'impegno dei canonici che, in questo periodo avrebbero avuto più obblighi concistoriali che capitolari.

La pubblicazione della patente di tolleranza dell'imperatore Giuseppe II ebbe un grande influsso sulla chiesa e sulla cultura dei romeni della Transilvania e della parte orientale dell'Ungheria. Anche se la patente concesse agli acattolici il libero esercizio, la chiesa cattolica restò "l'unica che operò nello spirito". La novità portata dalla patente fu il permesso di accedere agli incarichi pubblici, all'insegnamento, all'esercizio di mestieri, nel nostro caso, anche agli addetti della confessione ortodossa. Nei territori sopra menzionati, a differenza delle altre province della monarchia, le confessioni protestanti avevano, rispetto a quella cattolica, gli stessi diritti previsti dal *Diploma Leopoldino* del 1691, che stabiliva che non intervenisse nessuna modifica negli affari riguardanti le confessioni riconosciute. La patente portò alla riconciliazione delle due chiese romene, quella greco-cattolica con quell'ortodossa. Per i greco-cattolici significò

l'attestazione della loro posizione nel nuovo contesto politico e confessionale formulato dal giuseppinismo e per gli ortodossi la conferma della loro confessione e delle eparchie di Arad e Sibiu, appena fondate e dipendenti dalla sede metropolitana serba di Karlowitz.

Nell'eparchia di Oradea, dopo la morte del primo vescovo Moise Dragoș, fu nominato Ignatie Darabant (1788-1805). Egli fu uno dei continuatori del vescovo di Blaj, Inochentie Micu-Klein, attorno a cui si raggrupparono i grandi corifei della Scuola transilvana e gli altri consiglieri spirituali del popolo romeno della Transilvania.

Fra gli anni 1790-1792, nel vescovado greco-cattolico di Oradea, si avviò un movimento politico, che riunì tutti i romeni greco-cattolici e ortodossi. A questo movimento di petizione, le cui richieste sono contenute nel *Supplex Libellus Valachorum*, non erano sconosciute le nuove agitazioni politiche, accadute dopo la morte di Giuseppe II e, neppure, le nuove idee veicolate dalla Rivoluzione francese.

Il giuseppinismo rappresentò un quadro favorevole all'avvio di un movimento a favore della creazione di una *Chiesa Nazionale*. L'idea di creazione di una Chiesa Nazionale romena, come parte della "chiesa di Stato" giuseppinista, fu riavviata anche dopo la morte di Giuseppe II e conobbe diverse tappe; più veicolata fu l'idea della riunificazione delle due confessioni, senza la preponderanza di nessuna di loro.

La chiesa greco-cattolica romena, nel nostro caso il vescovado greco-cattolico di Oradea, oscillò fra il cattolicesimo assimilatore e le critiche dell'ortodossia sotto l'influsso del giansenismo, il gallicanesimo, il febronianesimo, l'*Auklärung* cattolico e il giuseppinismo. Lo slancio del riformismo cattolico nel vescovado greco-cattolico di Oradea s'iscrive nel movimento delle idee "rinnovatrici" nel seno della chiesa nel XVIII secolo. Le tendenze di modernizzazione di quest'eparchia, però, come pure l'aspirazione ad una spiritualità individuale, contestata dalla parte ortodossa e soffocata dalla parte cattolica, determinò il suo orientamento verso le idee profane. La partecipa-

zione dell'*élite* greco-cattolica al dialogo europeo avvenne tanto sotto l'influenza del razionalismo illuministico, quanto sotto l'influsso ortodosso. Durante gli studi compiuti nelle grandi università europee, il clero greco-cattolico entrò in contatto con i teologici del tempo, ma anche con filosofi e scienziati. Si può osservare nell'ambito del clero di Oradea un forte influsso delle idee di Heinke, Locke, Thomasius, Wolf e Kant.

Lo spirito dell'illuminismo francese ad Oradea fu rappresentato dalle opere di Montesquieu e di Voltaire. Questi fecero nascere nel clero greco-cattolico di Oradea un interesse per la "teologia rinnovata" e contribuirono alla nascita di uno spirito laico. Fra i modelli di clero che sono integrati in modo attivo nel movimento razionalista, ricordiamo i nomi di Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior, Ioan Corneli. Questi cercarono di liberare il culto dalle pratiche popolari, superstizioni e di infondere una nota più moderna. Attraverso i loro sforzi, volti ad introdurre caratteri latini in luogo di quelli cirillici per la lingua romena, cercarono di dare al popolo romeno i mezzi d'accesso alla cultura occidentale.

Di conseguenza, il clero, nel nostro caso quello greco-cattolico, rappresentò per il popolo romeno della Transilvania e dell'Ungheria il promotore del movimento illuminista romeno tra la fine del XVIII secolo e gli inizi del XIX secolo

Note

- (1) *Il nome di Transilvania proviene da due parole latine (Trans e silva) e significa il paese al di là delle foreste. In lingua ungherese il paese è nominato con il termine Erdély, che ha lo stesso significato della traduzione dal latino. In tedesco la Transilvania è chiamata Siebenbürgen (septemcastra) che si traduce con Sette fortezze. In romeno letterario il nome è sempre Transilvania, mentre nella lingua popolare si usa il termine Ardeal. Dal punto di vista geografico-politico, il termine*
- ha due principali significati: la prima si riferisce solamente alla regione tra i Carpazi, chiamata nel Medioevo, Voivodato di Transilvania o Transilvania voivodale; il secondo significato del termine è più largo ed include il Banato, la Crișana ed il Maramureș, cioè le Parti occidentali ossia il Partium, diventato principato nel 1541.*
- (2) *Dopo la sconfitta militare del Regno d'Ungheria a Mohács (1526), Giovanni Zapolya e suo figlio Giovanni Sigismondo allargarono con l'approvazione della Sublime Porta le frontiere della Transilvania verso l'Ungheria occupata dai turchi. Con l'inizio dell'anno 1538 e fino all'inizio del XVIII secolo, le provincie, rispettivamente i distretti, Caransebeș-Severin, Arad, Zărand, Bihor, Crasna, Solnocul de Mijloc, Chioar, Sătmar, Maramureș, Ugocia, Szabolcs, Bereg, Zemplen, Borsod e Abaujvár appartenevano alla Transilvania come "Partes applicatae". Con il rescritto del 31 dicembre 1732, l'imperatore Carlo VI (1711-1740) cedette la maggior parte di questi territori all'Ungheria. Dopo l'anno 1732, rimasero annesse al Principato di Transilvania, sotto il nome di "Partes reapplicatae", soltanto una parte della provincia di Zărand, Crasna, Solnocul de Mijloc e il distretto Kövar. (cf. I.-A. POP, Il Voivodato di Transilvania e le Parti occidentali nei secoli XII-XVI, in S. FISCHER-GALAȚI - D. C. GIURESCU - I.-A. POP [a c. di], Una storia dei Romeni, Fondazione Culturale Romena. Centro di Studi Transilvani, Cluj-Napoca 2003, p. 96).*
- (3) *Eparchia è termine del diritto canonico orientale corrispondente al termine diocesi del diritto latino. Significa per sé prefettura, provincia sia civile sia ecclesiastica, ed eparca significa preside, prefetto (specialmente praefectus urbis o praetorii). Nel diritto greco moderno eparchia significa sottoprefettura o distretto (divisione amministrativa della provincia civile: nomos) ed eparchos è detto il sottoprefetto. Nel diritto ecclesiastico, mentre il*

termine eparchia è corrente, il termine eparca è raro. Si parla semplicemente di vescovo, o al più di vescovo eparchiale (residenziale).

- (4) Cf. P. TEODOR, Tolerance and the Transylvanian Romanians: From Maria Theresa to Joseph II, in M. CRĂCIUN - O. GHITTA (a c. di), Church and Society in Central and Eastern Europe, *European Studies Foundation Publishing House, Cluj-Napoca* 1998, pp. 184-206.
- (5) Cf. J. KARNIEL, Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II, *Bleicher Verlag, Gerlingen* 1985, p. 322.
- (6) Secondo Bernard Plongeron questo termine fu introdotto, per non offendere la Santa Sede, così come avrebbe fatto Luigi XVI (1774-1793) nel novembre 1787, che menzionava che il suo editto di tolleranza s'indirizza a tutti "coloro che non professano la fede cattolica" (cf. B. PLONGERON, L'Europa degli editti di tolleranza, in B. PLONGERON [a c. di], Storia del cristianesimo. Religione - Politica - Cultura, vol. 10: Le sfide della modernità (1750-1840), [ed. italiana a c. di B. BOCCHINI CAMAIANI], *Borla Città Nuova, Roma* 2004, p. 174).
- (7) Cf. M. CASSESE, La patente di tolleranza di Giuseppe II per gli acattolici. Radici, motivazioni, significato, in M.-A. TASSIN (a c. di), Tolleranza e diritti dell'uomo. L'illuminismo e le sue conseguenze nella Mitteleuropea (1781-1948), *Atti del XXVII Convegno, I. C. M., Gorizia* 1995, p. 93.
- (8) Cf. F. FEJTÖ, Joseph II un Habsbourg révolutionnaire, *Librairie Académique Perrin, Paris* 1982², p. 139.
- (9) Cf. L. GYÉMÁNT, Evreii din Transilvania în secolul al XVIII-lea, in N. BOCȘAN - O. GHITTA - D. RADOSAV (a c. di), *Tentația Istoriei. În memoria profesorului Pompiliu Teodor, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca* 2003, p. 605.
- (10) Nella stessa data di 13 ottobre, il documento divenne ufficiale anche in Austria Inferiore, dopo Enns (cf. I. HORGA, Contribuții la cunoașterea jozefinismului provincial. Debutul Episcopiei Greco-Catolice de Oradea (1777-1784), *Ed. Universității din Oradea, Oradea* 2000, p. 155).
- (11) Cf. P. LEISCHING, Der Toleranzgedanke und seine Bedeutung für die Überwindung des Staatskirchentums in der Monarchia Austriaca, in R. e. A. KNÜTTEL (a c. di), Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, vol. 111, *Böhlau Verlag, Wien - Köln - Weimar* 1994, pp. 412-414.
- (12) Nella Lombardia austriaca, territorio passato sotto il potere asburgico a seguito della pace di Utrecht del 1713, la patente ebbe la divulgazione in italiano il 19 ottobre 1781, ma acquista valore di editto il 30 maggio 1782 (cf. M. CASSESE, La patente, 87).
- (13) Cf. G. KLINGENSTEIN, Modes of Religious Tolerance and Intolerance in Eighteenth-Century Habsburg Politics, in *Austrian History Yearbook*, 24 (1993), p. 15.
- (14) Cf. H. REINALTER, Joseph II. und die Freimaurerei, *Hermann Böhlau's Nach, Wien - Köln - Graz* 1987, p. 11.
- (15) Cf. F. A.-J. SZABÓ, Kaunitz and enlightened absolutism 1753-1780, *Cambridge University Press, Cambridge* 1994, pp. 210-257.
- (16) Il significato del termine cameralismo è l'insieme delle dottrine (dette anche scienze camerali) studiate soprattutto in Germania nei secoli XVII e XVIII, che si occupavano dell'amministrazione statale e del benessere delle popolazioni.
- (17) Cf. M. CASSESE, La patente, 87.
- (18) In Transilvania non fu pubblicata una patente nei riguardi degli ebrei, non essendo considerato rilevante il loro numero. Nell'anno 1780, Maria Teresa, a causa delle immigrazioni degli ebrei in Transilvania ordinò l'espulsione di tutti questi e la deportazione nei paesi da dove provenivano. Gli ebrei che avessero potuto attestare la loro permanenza in Transilvania da più di 30 anni, sarebbero stati lasciati in Transilvania e trasferiti ad Alba Iulia (Gyulafehérvár). In seguito ad

- un censimento, fatto dopo la pubblicazione dell'ordine d'espulsione, in Transilvania si attestarono 221 famiglie, di cui 20 vivevano ad Alba Iulia. Sebbene la patente di tolleranza per gli ebrei della Transilvania non fosse stata pubblicata mai, la pubblicazione della Sistematica gentis Judaicae Regolatio, il 31 marzo 1783, in Ungheria, fece aumentare il numero di questi secondo alcuni dati ufficiali, di 93 famiglie del 1782 fino nel 1784. Il problema dell'emanazione di una patente anche per gli ebrei della Transilvania sorse nel 1787, ma Giuseppe II chiese la stesura di un simile atto prima per la Galizia, e poi anche per la Transilvania. La patente però fu emanata per la Galizia nel 1789, e mai per la Transilvania (cf. A. RĂDUȚIU - L. GYÉMÁNT, Repertoriul izvoarelor statistice privind Transilvania. 1690-1847, Ed. Univers Enciclopedic, București 1995, pp. 302, 314-315; L. GYÉMÁNT, Evreii, 593).
- (19) M. SĂSĂUJAN, Politica bisericească a Curții din Viena în Transilvania (1740-1761), *Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca* 2002, p. 69.
- (20) Cf. W. WÜNSCH, Idea de toleranță în perspectivă săsească ardelenescă, in I. V. LEB (a c. di), Toleranță și conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX, Ed. Limes-Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2001, p. 145.
- (21) Cf. V. VINAY, La Riforma protestante, *Paideia, Brescia* 1982, p. 334.
- (22) Località situata a nord-ovest della Romania d'oggi, allora si trovava nel comitato (distretto) di Satu Mare.
- (23) Cf. V. VINAY, La Riforma, 336.
- (24) Nicolaus Olahus (Nicola il Romeno) ebbe un cursus honorum impressionante, giungendo alle più alte dignità ecclesiastiche, fino ad arrivare arcivescovo primate d'Ungheria e reggente della parte del paese che era sotto la dominazione asburgica. (cf. J. BÉRENGER, Histoire de l'Empire des Habsbourg (1273-1918), Fayard, Paris 1990, p. 122).
- (25) Cf. E. CAMPI, Nascita e sviluppi del protestantesimo (secoli XVI-XVII), in G. FILORAMO - D. MENOZZI (a c. di), Storia del Cristianesimo, vol. 4: L'età moderna, Ed. Laterza, Roma - Bari 1997, p. 134.
- (26) I distretti: Caransebeș-Severin, Arad, Zărand, Bihor, Crasna, Solnocul de Mijloc, Chioar, Sătmăr, Maramureș, Ugocea, Szabolcs, Bereg, Zemplen, Borsod, Abaujvár.
- (27) Il distretto di Zărand (Hălmagiu), i distretti Crasna, Solnocul de Mijloc e Chioar.
- (28) Cf. B. BORRONI (traduzione di), Codice ossia Collezione Sistematica di tutte le Leggi, ed Ordinanze emanate sotto il regno di Sua Maestà Imperiale Giuseppe II, tanto in affari secolari, quanto ecclesiastici per tutti gli stati ereditarij stampata in Vienna nel 1785, tomo 3, Milano 1787, p. 171, in seguito abbreviato: Codice giuseppino.
- (29) Cf. M. CASSESE, Diritti religiosi e civili dei protestanti nella politica di tolleranza di Giuseppe II in Lombardia: le ripercussioni del caso Blondel, in Cristianesimo nella storia, 22 (2001), p. 69.
- (30) Cf. E. ZÖLLNER, de l'Autriche des origines à nos jours, Ed. Horvath, Lyon 1965, p. 304.
- (31) Cf. Protocollum Juridicium Venerabilis Consistorii Episcopalis Graeco-Catholici Magno-Varadiensis, a Sacratissima Cae Regia et Apostolica Majestate MARIA Theresia, Imperatrice Vidua Regina Hungarica Apostolica. Anno Millesimo septingentisimo septuagesimo septimo, Regiminis Anno Trigesimo septimo, erecti et a SS Pontifice Pio Sexto, divina providentia Papa R/no Pontificatus Anno Tertio Canonizati et Confirmati, Archivio del Vescovado Ortodosso Romeno di Oradea, Fondo Vescovado Greco-Cattolico di Oradea, n. 111, pp. 194-195, in seguito abbreviato: Protocollum.
- (32) Cf. J. BÉRENGER, Tolérance ou paix de religion en Europe centrale (1415-1792), Ed. Champions, Paris 2000, p. 240.

- (33) Cf. C. O'BRIEN, Ideas of religious Toleration at the time of Joseph II. A study of the Enlightenment among Catholics in Austria, *The American Philosophical Society Independence Square, Philadelphia* 1969, p. 24.
- (34) Cf. G. KLINGENSTEIN, Modes of Religious Tolerance and Intolerance in Eighteenth-Century Habsburg Politics, in *Austrian History Yearbook*, 24 (1993), p. 15.
- (35) M. BERNATH, Habsburgii și începuturile formării națiunii române, *Ed. Dacia, Cluj-Napoca* 1994, p. 253.
- (36) *In seguito andò in vigore anche per la diocesi d'Oradea, che in quel momento faceva parte del territorio ungherese.*
- (37) *I testi di entrambe le patenti si trovano in:* E. MÁLYUSZ, A türelmi rendelet, II. József és a Magyar protestánsizmus, *Kiadja a Magyar protestáns irodalmi társaság, Budapest* 1939, pp. 278-283; id., Iratok a türelmi rendelet történetéhez, *Magyar protestáns irodalmi társaság, Budapest* 1940, pp. 285-290.
- (38) Cf. D. PRODAN, Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române, *Ed. Enciclopedică, București* 1998⁴, p. 277.
- (39) Cf. M. BASARAB, Uniaticismul transilvănean între toleranță și emancipare. Două documente: Actul unirii (1698) și Memoriul lui Inochentie Micu Klein (1745), in I. V. LEB (a c. di), Toleranță și conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX, *Ed. Limes-Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca* 2001, p. 69.
- (40) *La coscrizione imperiale del 1760-1762 menzionava in Transilvania 66,56% romeni, 21,62% ungheresi, e 11,72% sassoni (cf. M. MANEA - A. PASCU - B. TEODOR-RESCU, Istoria Românilor din cele mai vechi timpuri până la Revoluția din 1821, Ed. Științifică și Enciclopedică, București* 1995, p. 372).
- (41) *I romeni avranno anche loro un rappresentante, con inizio alla dieta di Cluj, riunitosi nel 1790 (dai 471 membri), nella persona del vescovo greco-cattolico Ioan Bob.*
- (42) Cf. E. MÁLYUSZ, Iratok a türelmi, 277-278.
- (43) A. SCHASER, Reformele iozefine în Transilvania și urmările lor în viața socială, *Ed. Hora, Sibiu* 2000, p. 81.
- (44) Cf. P. TEODOR, Tolerance and the Transylvanian Romanians: From Maria Theresa to Joseph II, in M. CRĂCIUN - O. GHITTA (a c. di), Church and Society in Central and Eastern Europe, *European Studies Foundation Publishing House, Cluj-Napoca* 1998, p. 200.
- (45) Cf. D. STĂNILOAE, Din urmările Edictului de Toleranță în Țara Hațegului, in Omagiu fraților Al. și Ioan Lapedatu, (s. e.), *București* 1936, pp. 837-842.
- (46) Cf. R. HORVÁTH, L'Edit de Tolérance en Hongrie: histoire et appréciation critique, in R. CRAHAY (a c. di), La Tolérance civile. Actes du colloque international organisé à l'Université de Mons du 2 au 4 septembre à l'occasion du deuxième centenaire de l'Edit de Joseph II, *Editions de l'Université de Bruxelles e Mons, Bruxelles - Mons* 1982, p. 147.
- (47) Cf. ibid.
- (48) Cf. C. O'BRIEN, Ideas of religious, 24.
- (49) Cf. I. HORGA, Routine and Responsibility in the Romanian Society at the Beginning of Enlightenment The Case of the Greek-Catholic Officials from Oradea (1770-1790), *Oradea University Press, Oradea* 2002, p. 90.
- (50) Cf. id., 91; E. MÁLYUSZ, Iratok a türelmi, 350.
- (51) Cf. F. MAAß, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1790, vol. 2: Entfaltung und Krise der Josephinismus 1770-1790, *Verlag Herold, Wien* 1953, pp. 78-93.
- (52) Cf. J. KARNIEL, Die Toleranzpolitik, 223. Secondo il Karniel, in Boemia ed in Austria sono state 70.000 persone che avevano abbandonato la chiesa cattolica.

- (53) Cf. P. TEODOR, *Tolerance*, 200; D. STĂNILOAE, Din urmările Edictului de Toleranță în Țara Hațegului, 837-842; id., Din urmările Edictului de Toleranță în ținutul Făgărașului, in *Omagiu lui Ioan Lupaș la împlinirea vârstei de 60 de ani*, (s. e.), *București 1943*, pp. 826-833.
- (54) F. FEJTÖ, Joseph II, 251.
- (55) Cf. Codice giuseppino, 196.
- (56) Cf. ibid., 197.
- (57) *Questo decreto fu dibattito anche nel Conci-storo del vescovado greco-cattolico di Oradea il 21 giugno 1782: "Lectum ac publicatum est Intimatum Ex. C. L. Regii de dato 21 Mensis May Aⁱ 1782. N^o marginali 3430 quo Mattas Sua SS^{ma} Clementer disposuit, ne proles, aut orphani ab A catholicis parentibus prognati in Religione Catholica educandi ullo sub praetextu vindicentur..."* (cf. Protocollum, 229).
- (58) *Il decreto precisava che "la tolleranza non significa lo scioglimento delle restrizioni per i non cattolici e neanche la libertà di cambiare la confessione, e oltre a questo, non significa avere il diritto di abbandonare la confessione cattolica"* (E. MÁLYUSZ, *Iratok a türelmi*, 350-355).
- (59) *E aggiungeva che "questa preparazione si svolgerà con grande mitezza, dopo che il superiore del monastero redigerà un certificato al fedele preparato, senza il quale, nessuno potrà essere ammesso nel seno di un'altra chiesa da un prete, o ammesso alla comunione o agli altri uffici religiosi"* (E. MÁLYUSZ, *Iratok a türelmi*, 344).
- (60) Cf. D. PRODAN, *Supplex*, 278.
- (61) *Archivio Nazionale della Romania, Filiale Oradea, Fondo Vescovado greco-cattolico di Oradea, cart. 1355, ff. 54-55, in seguito abbreviato: A. N. V. G. C. O; Protocollum, 232.*
- (62) Cf. P. TEODOR, *Tolerance*, 200.
- (63) Cf. I. HORGA, *Contribuții*, 161.
- (64) T. PĂCĂȚIANU, Contribuțiuni la istoria românilor ardeleni în secolul al XVIII-lea, in *Anuarul Institutului de Istorie Națională din Cluj*, vol. 3, *Institutul Național de Istorie, Cluj-Napoca 1924-1926*, pp. 174-178.
- (65) I. LUPAȘ, Împăratul Iosif al II-lea și răscoala țăranilor din Transilvania, *Ed. "Cartea românească", București 1935*, p. 10.
- (66) Cf. Protocollum, 288-289.
- (67) Cf. I. LUPAȘ, Împăratul Iosif II, 11.
- (68) *Nel periodo della guerra dei Sette Anni fra l'Austria e Prussia (1756-1763), l'imperatrice Maria Teresa fu costretta a riconoscere gli "scismatici" richiamati per avere provocato turbamenti nel paese, soprattutto contro l'Unione, con l'aiuto dello ieromonaco Visarion Sarai (serbo o forse romeno della Bosnia), e poi di Sofronie di Cioara (oggi villaggio di Săliște, distretto Alba), dietro consiglio del metropolita serbo di Karlowitz (cf. M. SĂSĂUJAN, Dispozițiile Consiliului Aulic de Război din Viena privitoare la românii ortodocși și greco-catolici din Transilvania în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, in G. GORUN - O. H. POP [a c. di], 300 de ani de la Unirea Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romeni. Actele colloviului internațional din 23-25 noiembrie 2000, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2000, pp. 130-134). Il movimento di Sofronie, iniziato nel 1759, si era trasformato in una vera e propria rivolta. Giunto in Transilvania, nell'aprile 1761, il generale Nikolaus Adolf von Buccow ordinò due "co-scrizioni" della popolazione, ingaggi, che dimostrarono una certa superiorità numerica degli ortodossi. Trovandosi di fronte a questa situazione, Buccow, ordinò la distruzione di un importante numero di monasteri, che causò un annientamento della vita monastica ortodossa in Transilvania (D.-H. MAZILU, I Romeni ed il Cristianesimo (dall'inizio sino alla fine del secolo XVIII), in S. FISCHER-GALAȚI - C. GIURESCU - I.-A. POP (a c. di), Una storia dei Romeni, Fondazione Culturale Romena. Centro di Studi Transilvani, Cluj-Napoca 2003, p. 246).*

- (69) Cf. M. BERNATH, Habsburgii, 256.
- (70) Cf. Z. TÓTH, Primul secol al naționalismului românesc ardelean 1697-1792, Ed. Pytagora, București 2001, p. 307.
- (71) *Il vescovo ortodosso di Arad, Vichentie Ioanovici, ci mostra che "esistevano anziani a 80 anni, che dalla loro nascita non sapevano di confessione e di cose spirituali, e in chiesa sono entrati soltanto al loro matrimonio"* (I. LUPAȘ, Istoria bisericească a românilor ardeleni, Ed. Dacia, Cluj-Napoca 1995², p. 150).
- (72) *Occorre precisare che il Protocollum Juridicum Venerabilis Consistorii Episcopalis Graeco-Catholici Magno-Varadiensis, si trova nel Archivio del Vescovado Ortodosso Romeno di Oradea, perché con la legge del regime comunista del 1 dicembre 1948, la Chiesa Romana Unita cessò di esistere e, in seguito, tutti i suoi beni furono trasferiti nel possesso della Chiesa Ortodossa Romana, fra cui anche quella parte della biblioteca e dell'Archivio vescovile che comprende il Protocollum sopra menzionato.*
- (73) Cf. I. RADU, Istoria Diecezei Române greco-catolice a Oradiei Mari, Partea a 2-a, Imprimări "Aurora", Blaj 1888, p. 50.
- (74) *La fondazione del Concistoro ha l'origine nella fondazione del vescovado greco-cattolico di Oradea. Però, nelle bolle papali di fondazione del vescovado non si ricorda il Concistoro bensì il Capitolo. Tuttavia alle proposte del vescovo Moise Dragoș, l'imperatrice firmò i decreti di nomina di cinque canonici che servivano il Concistoro e il Capitolo. In questi decreti, la delimitazione dei compiti sono molto chiari, disponendo compiti giuridici per ciascun canonico come membro del Concistoro e compiti ecclesiastici in quanto membro del Capitolo. La prima seduta del Concistoro, secondo il documento Protocollum Juridicum Venerabilis Consistorii, si svolse il 15 novembre 1777, alla presenza del vescovo Moise Dragoș. Seguendo il documento ricordato è possibile cogliere diverse realtà dell'eparchia greco-cattolico di Oradea nell'arco di tempo compreso fra il 15 novembre 1777 e il 29 ottobre 1784 e i periodi antecedenti e precedenti dell'emissione della patente di tolleranza (cf. I. RADU, Istoria diecezei, 200).*
- (75) *Nel 1783 sono state disputate nel Concistoro 191 casi, dai quali 110 erano decreti imperiali e 2 apostolici.*
- (76) Cf. M. CASSESE, Diritti religiosi, 72.
- (77) E. WINTER, Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740-1848, Rütten & Loening, Berlin 1962, p. 159.
- (78) H. MIKOLETZKY, Österreich. Das Grosse 18. Jahrhundert Von Leopold I. bis Leopold II., Austria Edition, Wien - München 1967, p. 349.
- (79) *Il numero delle ordinanze registrate nel Protocollo del Concistoro che portava la firma: Sua Sacratissima Majestatis Clementer oppure Altesata Sua M/ttatis C/ae-Regia Clementer è di 129, mentre esistono 136 ordinanze che hanno la sigla: ex Consilio Locum Regio, che sono "adattamenti" del Consiglio Luogotenenziale del Regno di Ungheria delle ordinanze imperiale per la chiesa greco-cattolica, in generale, e il vescovado di Oradea, in particolare.*
- (80) *Queste ordinanze sono state indirizzate all': Illustrissimo, ac Reverendissime Domine, Moysi Dragosy Greci Ritūs Catholicorum Episcopo Magno-Varadiensis, Nobis Observandissime. Ad esempio, la cartella 278, ff. 3-4.*
- (81) Cf. P. G. M. DICKSON, Monarchy and Bureaucracy in Late Eighteenth-Century Austria, in English Historical Review, 110 (1995) n. 436, p. 353.
- (82) Cf. I. HORGA, Contribuții, 47.
- (83) Cf. ibid.
- (84) *Esistono molti lavori che parlano delle particolarità di un giuseppinismo provinciale, come ad esempio: A. DUȚU, Der Josephinismus-Zivilisatorischer Process und rumänische kulturelle Tradition, in H. REINALTER (a c. di), Der Josephinismus. Bedeutung, Einflüsse und Wirkungen, Pe-*

ter Lang, Frankfurt am Mein - Berlin - Bern - New York - Paris - Wien 1993, pp. 125-131; I. HORGA, Contribuții, 49-51; A. SCHASER, Reformele iozefine, 79-87.

(85) Cf. Protocollum, 192-193, 203-204.

(86) “*Lectum est Intimatum intuita Bulla Unigenitus et in Coena Domini ubi memoratam Bullam Unigenitus citra ullam de illius continentis pro aut contra disceptationem et sus modo quasi eadem nullo unquam tempore emanat et haberi intimatur nec defensio aut impugnatio [...] ejusdem doceatur scribatur aut typis mandetur quintamen Inhibitio haec ad libros e Provinciis externis illatos hanc Materiam incidenter continente pertinere intelligatur*” (Protocollum, 208).

(87) Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1354, rol. 1088, f. 82.

(88) Protocollum, 216-217.

(89) Il 19 dicembre 1781, il nunzio apostolico Garampi inviò a Kaunitz un biglietto contenente 5 punti riguardanti le risposte alle misure preconizzate di Giuseppe II di limitare l'autorità papale nella chiesa dell'Impero. Il 9 gennaio 1782, il cancelliere Kaunitz rispose alla lettera di Garampi, in cui accentuò fra l'altro, il diritto del principe cattolico di estendere il suo potere sulla chiesa (cf. F. MAAß, Der Josephinismus, vol. 2, 82).

(90) Iacob Aron fu nominato arcipresbitero o praeposito della chiesa cattedrale e del Capitolo (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 323, f. 2). Sostituiva il vescovo in caso di assenza, tanto nella celebrazione del servizio divino, quanto nelle sedute del Concistoro. Si sarebbe occupato dalla selezione dei giovani da inviare a fare gli studi all'estero e della consacrazione dei futuri sacerdoti; avrebbe convocato le sedute del Concistoro e stabilito gli argomenti da discutere; avrebbe preparato il regolamento per i beni dei sacerdoti defunti e si sarebbe occupato dei problemi giurisdizionali, matrimoniali e patrimoniali. Nel periodo tra settembre 1780 e ottobre 1784, avrebbe occupato l'incarico di prefetto di studio del

Seminario greco-cattolico Santa Barbara di Vienna. Tornato dalla capitale, riprese il suo ufficio di arcipresbitero o di vicario eparchiale di Oradea, cercando di introdurre uno spirito di più grande responsabilità nella discussione dei problemi dell'eparchia, dei preti e dei fedeli, così come aveva appreso nella capitale dell'Impero dove lo spirito del giuseppinismo era più vivo che nelle provincie.

(91) Nella lettera dal 4 ottobre 1780, Iacob parla dell'ordinanza del 1 ottobre 1780 mandata a tutte le diocesi dell'Impero riguardante il censimento dei chierici (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1184, rol. 1048, f. 9).

(92) La lettera dal 23 marzo 1781 (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1184, rol. 1048, f. 34).

(93) Il decreto è pervenuto all'eparchia greco-cattolica di Oradea dal Consilio Luogotenenziale di Pozsony il 30 gennaio 1783: “*Lectum ac publicatum est Int. Ex. C. L//tiallis Regii quo omnibus D/nis Mal/ttas Sua SS^{na} clementer praecipit, ut adequatum Informationem tam quoad Religiosorum mendicatum numerum, quam quod Monasteria eorundem, quid unde pro [...] Monasteriis suis titulo Devotionum sive in pecunia, sive naturalis percipiant infallibiter submittse noverint*” (Protocollum, 259).

(94) Ordinanza presentata nel Concistoro eparchiale il 7 marzo 1782: “*Lectum est Intimatum Ex Cons. Locum//ttis Regii de d^{no} 7 Marty, sub N^{ro} marginali 1348 in quo praecipitur, ut universis Religiosis ordinibus, et Sancti-Monialibus, vitam contemplativam ducentibus specifica et genuina relativo altissimo loco praesentur proindeq ubi tales, et quot N^{ro} in gremio Diocesis existant, quote eorum Clausura sint ad aquatam et genuinam informationem quolibet Diocesano petit Consiglio Regium*” (Protocollum, 218-219).

(95) F. FEJTÖ, Joseph II, 255.

(96) Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1184, rol. 1048, ff. 48-49.

(97) Ordinanza presentata nel Concistoro il 19 marzo 1784: “*Die 19^a Marty Lect. ac publ.*

- est Int. Ex. C. L. R. quo Informatio praestanda praecepitur super eo, quod Circulares Parochis ex Consistorio expedita per Judices pagenses circumferantur*” (Protocollum, 287).
- (98) Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1355, f. 53.
- (99) Cf. F. POTOTSCHNIG, Die Entwicklung des Kirchenrechts in 18. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung Österreichs, in E. KOVÁCS (a c. di), *Katholische Aufklärung und Josephinismus, Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1979, pp. 215-233.*
- (100) Cf. E. WANGERMANN, Josephinismus und katholischer Glaube, in E. KOVÁCS (a c. di), *Katholische*, 332.
- (101) Cf. I. MĂLINAȘ, Situația învățământului bisericesc al românilor în contextul Reformelor Școlare din timpul domniei împărătesei Maria Tereza (1740-80), a împăraților Iosif al II-lea (1780-90) și Leopold al II-lea (1790-92), *Universitatea din Viena, Viena 1984, p. 78.*
- (102) Cf. Protocollum, 233.
- (103) E. WANGERMANN, Josephinismus, 336-337.
- (104) *Il decreto del 2 ottobre 1783 fu disputato nel Concistoro eparchiale greco-cattolico di Oradea il 28 novembre 1783 e il 14 gennaio 1784: “Lectum ac publicatum est Intimatum Ex. C. L. R. de Regulatione Mendicorum, et vagabundorum, quae sub Die 12^a Mensis Octobris Aⁱ 1775 n^o 4698 disposita sunt, Informatio submittenda praecipitur. de Dato 2 Mensis Octobris A^o 1783 sub n^o 53” (Protocollum, 279); “Lectum ac publicatum est Intimatum Ex. C. L. R. circa Regulationem Mendicorum, et vagabundorum desiderata Informatio, et respective opinio submittenda declaratur. de Dato 9 Mensis Decembris A^o Domini 1783 sub n^o 11449” (Protocollum, 286).*
- (105) Cf. ibid., 245, 272-273, 277-278, 286.
- (106) F. FEJTÖ, Joseph II, 231.
- (107) Cf. H. HOLLERWEGER, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich, *Verlag Friedrich Pustet Regensburg, Regensburg 1976, pp. 546-549.*
- (108) I. HORGA, Contribuții, 22.
- (109) Cf. ibid., 422.
- (110) Cf. P. LOUPES, Chapitres et chanoines de Guyenne au XVII-XVIII-ème siècle, *Ed. Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris 1985, p. 507.*
- (111) Cf. Protocollum, 268.
- (112) Cf. P. LOUPES, Chapitres, 507-510.
- (113) Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1354, rol. 1088, ff. 7-8; Protocollum, 15.
- (114) Cf. H. HOLLERWEGER, Die Reform, 458-459.
- (115) Cf. ibid., 104.
- (116) *Alla domanda del Consiglio Luogotenenziale: “se si celebra il rito romano” il Concistoro risponde: “si celebra il rito greco”. Alla domanda: “si ricorda il nome del Papa?”, si risponde: “soltanto nei giorni di domenica e di festa il Parroco ricorda l'Illustre Vescovo”. Alla domanda riguardante la catechesi, si risponde che: “questa si fa secondo il Resolutio Normalium del prefetto di scuola”. Alla domanda: “del tempo di quaranta giorni, quale si chiama anche Magna Sepulchrum Christi” [Quaresima], si risponde che: “nella Chiesa greca si fa similmente”. Alla domanda: “quante processioni si fanno nel tempo dell'anno?”, si risponde: “processioni nella Chiesa Greca non sono più di due all'anno [...] una all'Epifania e altra alla Pentecoste” (cf. Protocollum, 268).*
- (117) Cf. Protocollum, 194-202.
- (118) *Ricordiamo che per l'eparchia greco-cattolica di Oradea vigeva la patente emessa il 25 ottobre 1781 per l'Ungheria.*
- (119) *Negli Archivi di Stato di Oradea, nel fondo Vescovado Greco-Cattolico di Oradea, cart. 1236, rol. 1063, si trovano 11 copie della patente di tolleranza religiosa.*
- (120) Cf. I. HORGA, Contribuții, 160.
- (121) *Nel nostro lavoro con il termine di apostasia intendiamo i fenomeni di abbandono del-*

la chiesa cattolica sia di quella romana sia quella unita.

- (122) Cf. **I. HORGA**, Edictul de toleranță și efectele sale în Crișana (1781-1784), in **N. BOCSAN - O. GHITTA - D. RADOSAV** (a c. di), *Tentația Istoriei. În memoria profesorului Pompiliu Teodor, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2003*, p. 628.
- (123) *La patente fu pubblicata in Slesia il 30 marzo 1782 e in Lombardia il 30 maggio 1782.*
- (124) Cf. **I. HORGA**, Contribuții, 160.
- (125) *Un caso particolare lo scopriamo nella lettera del cappellano greco-cattolico Petru Pop di Galošpetreu, indirizzate al suo vescovo Moise Dragoș il 3 e il 12 febbraio, in cui egli parla del notaio pubblico Gheorghe Nagy. Questi era nato, battezzato e cresciuto nella confessione greco-cattolica, ma dopo il suo matrimonio nella chiesa riformata abbracciò il calvinismo. In seguito esso incitò i fedeli greco-cattolici ad abbandonare l'Unione e a passare alla chiesa "antica" [calvinista]. Nei suoi interventi, fu aiutato dal pastore calvinista Ladislau Komiaty che, predicava nella chiesa riformata contro l'Unione e presentava le risoluzioni imperiali riguardanti della tolleranza religiosa (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1122, rol. 1027, ff. 191, 193, 198).*
- (126) *Il decreto fu discusso nel Concistoro greco-cattolico di Oradea, il 18 marzo 1783.*
- (127) *Gheorghe Farcaș fu nominato primicerio o cantore e membro del Concistoro greco-cattolico di Oradea. Fra gli anni 1777-1780 aveva il compito di guida della Commissione per l'investigazione delle infrazioni canoniche dei sacerdoti. Ebbe anche l'incarico di scholasticus o di professore di rito. I suoi compiti contravvenivano il decreto di fondazione dell'eparchia, in cui si prevedeva che l'incarico di scholasticus fosse ricoperto da un'altra persona (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 323, f. 1).*
- (128) Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1355, f. 62.
- (129) Cf. *ibid.*, 67.
- (130) Cf. *ibid.*, cart. 1184, f. 88.
- (131) **I. FRANK**, Spätmittelalterlichen und josephinischen Kirchenverständnis, in **E. KOVÁCS** (a c. di), *Katholische*, 77-78.
- (132) Cf. **G. CIUHANDU**, Episcopii Samuil Vulcan și Gherasim Raț, *Tipografia diecezană, Arad 1935*, p. 110; *Protocollum*, 260.
- (133) *"Die 18^a Aprilis Lectum ac publicatum est Int. Ex. C. L. Regii quo mediante M/ltas Sua SS//Ma in casibus Apostasiae pro norma Clementer decrevit: ne ejusmodi Apostatae fustigationis aut Carceris, aut allis modis violentis ad orthodoxam Religionem redire cogantur; verum in Domo Religiosa, aut alio congruo Loco per spatiam sex Hebdomadatum medio suavis doctrinae ad eam revovandi sunt. Quod si ad hoc faciendum induci nequirent cotum absq. Testimonis docentis in Coetum A catholicorum sub severissima animadversione nequaqua assumantur"* (*Protocollum*, 260).
- (134) *Le prime comunità che abbandonarono l'Unione erano nel distretto di Lunca, nelle parrocchie: Dida, Galošpetreu, Ghenetea, Pișcolt, Spinuș (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1122, rol. 1027, ff. 152-154, 180-181, 193, 198, 202); nel distretto Leta Mare, nelle parrocchie: Aciad, Bedeu, Vêrteș (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, ff. 8-10); nel distretto di Beiuș, nelle parrocchie: Petrani, Șuncuius (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1122, rol. 1027, f. 214); nelle regioni vicini a Oradea (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, f. 13).*
- (135) Cf. **T. PĂCĂȚIANU**, Contribuțiuni, 174-176.
- (136) *Protocollum*, 228-229.
- (137) Cf. *Codice giuseppino*, 196.
- (138) Cf. *Protocollum*, 258; A. N. V. G. C. O., cart. 1355, rol. 1089, f. 107.
- (139) Cf. **J. MÜHLSTEIGER**, *Der Geist des Josephinischen Eherechtes*, Verlag Herold, Wien - München 1992, p. 23.
- (140) Cf. **H. KLUETING**, *Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesesianisch-josephinischen Reformen*,

- Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt* 1995, pp. 321-323.
- (141) Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, ff. 72, 81.
- (142) Cf. ibid., 219.
- (143) Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1355, rol. 1089, ff. 48-50.
- (144) Cf. ibid., 68-70.
- (145) Cf. Protocollum, 263.
- (146) Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, f. 40.
- (147) Cf. ibid., 12, 56.
- (148) Cf. Protocollum, 263.
- (149) Cf. ibid., 262.
- (150) Cf. ibid., 279-280.
- (151) *Le persone autorizzate a passare all'ortodossia erano: Paul Popovici, Samuel Vida, Ieremie Rușkas, Ioanes Lanay, Teodor Pop, Teodor Buda, Demetrius Rozsa* (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, ff. 22-23, 81, 134, 136).
- (152) *Fra le comunità che hanno sollecitato il ritorno alla chiesa greco-cattolica sono state quelle di Finiș, Fiziș, Ioaniș, Vintere* (cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, ff. 51-52, 53).
- (153) Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, f. 137.
- (154) Cf. ibid., rol. 1355, ff. 87, 99, 100; Protocollum, 283.
- (155) Cf. Protocollum, 287.
- (156) Cf. ibid., 305.
- (157) Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, f. 116.
- (158) Cf. ibid., 101-102.
- (159) Cf. ibid., 114, 118-119.
- (160) *È da precisare che fino alla fondazione del Seminario Romano Unito di Oradea (30 gennaio 1792), gli alunni greco-cattolici erano educati insieme con gli allievi romano-cattolici registrandosi, molte volte, fra questi divergenze a causa del rito delle due chiese* (cf. N. ALBU, *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Tipografia "Lumina", Blaj 1944, pp. 237-238).
- (161) Cf. Protocollum, 117, 120.
- (162) Cf. A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, f. 134.
- (163) Protocollum Juridicum Venerabilis Consistorii Episcopalis...
- (164) Cf. Protocollum, 298.
- (165) Cf. ibid., 306; A. N. V. G. C. O., cart. 1123, rol. 1027, f. 110.
- (166) Cf. M. BERNATH, Habsburgii, 76.
- (167) Cf. I. HORGA, *Tradiție și noutate în spiritualitatea românească greco-catolică din epoca luminilor. Episcopia din Oradea, Fundația Culturală "Cele Trei Crișuri", Oradea 1996, p. 48.*
- (168) Cf. L. GYÉMÁNT, *Mișcarea națională a românilor din Transilvania (1790-1848), Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1986, p. 174.*
- (169) Cf. Ș. LUPȘA, *Contribuții la istoria încercării de reunire a bisericilor românești din Transilvania la 1798, in Omagiu lui Ioan Lupaș, (s.e.), București 1943, pp. 497-501.*
- (170) *Il 1 dicembre 1918 ebbe luogo l'unione della Bessarabia, Bucovina e Transilvania con il Vecchio Regno (Țara Românească e Moldova) formando la Grande Romania.*

Raimondo Rudolf Salanschi: *Presbitero dell'eparchia greco-cattolica di Oradea (Romania), inviato in Italia per seguire gli immigrati romeni, cattolici di rito bizantino, presenti nella diocesi di Vicenza. Attualmente è dottorando presso la Pontificia Università "Antoniano" di Roma. È autore di vari pubblicazioni su diverse riviste specialistiche e co-autore di alcuni libri della liturgia orientale, tra cui il volume bilingue "Carte de rugăciuni cuprinzând Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur și principalele rugăciuni ale creștinului", un manuale di preghiera che contiene la Liturgia di San Giovanni Crisostomo e le principali preghiere del cristiano, pubblicato nel 2005.*

Gli “Apocrifi dell’infanzia”: lineamenti per una lettura teologica

Lorenzo Fanzutti

“Chi è Gesù?” Non c’è domanda più ricorrente, lungo duemila anni di storia della Chiesa, nello studio del teologo e nella ricerca del fedele. L’accoglienza nella vita del suo messaggio, vero scopo di chi crede in Lui, è spesso accompagnata dall’indagine su ciò che effettivamente ha “detto e fatto”, operazione di ricerca sul “Gesù storico”, però, a doppio taglio, che rischia di ridurre il reale valore delle parole e opere di Gesù alla preoccupazione secondaria e razionalistica di ricostruire *reportages* biografici, a volte utili ma mai determinanti. Tuttavia molti autori, artisti, sceneggiatori, filosofi hanno intrapreso questa strada, fenomeno non trascurabile e da osservare con attenzione in ogni approccio teologico che si rispetti.

Chi si accosta a Cristo attraverso canali diversi ai quattro Vangeli scopre come qualsivoglia strumento, dal cartone animato per bambini, alla rappresentazione cinematografica, al dipinto, alla realizzazione di un presepe, alla pietà popolare contenga qualcosa che ricalca, sintetizza, fonde assieme, interpreta liberamente o forse nemmeno rispetta i quattro Vangeli, introducendo spunti attinti altrove. L’infanzia di Gesù, in modo particolare, è terreno assai accidentato. L’accurato studio esegetico delle “origini” in *Mt* e *Lc* spesso smantella certezze consolidate: dove trovano fondamento il bue e l’asino del presepe, la grotta della natività, i pastori e i magi assieme, le feste dei genitori di Maria (26 luglio) e della Presentazione di Maria al tempio (21 novembre), per citare solo alcuni esempi di dati accettati dalla liturgia stessa della Chiesa, dei quali non v’è traccia nei Vangeli canonici?

Gli apocrifi che trattano dell’infanzia di Gesù e di Maria forniscono qualche risposta, e rispecchiano correnti di pensiero attive nelle comunità cristiane antiche, in continuità e discontinuità

con la tradizione biblica. Studiare gli apocrifi in una prospettiva teologica, l’unica pienamente confacente quando si prendono in mano problemi connessi a Gesù e alla fede dei cristiani di ieri e di oggi, non significa però dimenticare che solo sui libri dell’AT e del NT può essere fondata una fede autentica, in comunione con la Tradizione cattolica.

Gli apocrifi: definizione e giudizi critici.

Primo obiettivo è cercare di comprendere cosa si intenda, in linea generale, per “apocrifo”. La raccolta di apocrifi curata da Mario Erbetta, considerata ancora oggi da molti studiosi la più completa in lingua italiana, fornisce la seguente definizione:

«Apocrifi del NT sono [...] libri non inseriti nel canone; essi però per il titolo, o in altra maniera, pretenderebbero o potrebbero insinuare un’autorità canonica; di più, il loro genere letterario è tale da ricordare, nonostante motivi estranei, le forme e i tipi neotestamentari che essi imitano o trasformano¹».

Erbetta giunge a questa formulazione dopo aver sintetizzato e collegato tre significati del termine *apókryphos*: testo esoterico nascosto ai non iniziati; testo falso ed eretico, di origine sospetta; testo la cui canonicità è discussa, utile per una lettura esclusivamente privata, non pubblica o liturgica. Tali parametri esprimono un’accezione velatamente dispregiativa, legata alla formazione del canone o a devianze dottrinali: al contrario, nei primi secoli, si consideravano apocrifi i testi nascosti “a causa dell’alta stima”, o i libri apocalittici giudaici rifiutati nelle sinagoghe ma largamente apprezzati nella Chiesa.

Una seconda autorevole raccolta di apocrifi neotestamentari, curata da Luigi Moraldi, propone una definizione quasi analoga a quella di Erbetta:

«Apocrifi del NT sono quegli scritti che non fanno parte del canone biblico del NT ma che dal titolo, dalla presentazione, dal modo con cui trattano l'argomento e da altri elementi interni (stile, genere letterario, ecc.) ed esterni si presentano come testi canonici, tacitamente o espressamente rivendicano una autorità sacra pari a quelli del canone o intendono sostituirli o completarli²».

“Apocrifo” è termine che si contrappone a “Canonico”, significato che, dalla metà del IV sec., va lentamente aggiungendosi al significato di testo “dubbio”³. In ogni caso, nei primi secoli d.C., l'impiego di *apókryphos* è fluttuante: generalmente designa, oltre ai testi nascosti e apocalittici, i libri deuterocanonici di AT⁴ e gli *antilegòmeni*, cioè i libri discussi e non appartenenti al canone, ma non per questo non letti e tenuti in considerazione. L'univoca definizione di *apókryphos*, a causa dell'amplissimo problema di inquadramento storico e letterario, è quindi operazione estremamente complessa, ma in sintesi emergono tre caratteristiche portanti dell'apocrifo neotestamentario: l'esclusione dal canone biblico, la pretesa di autorità – autorevolezza canonica, il genere letterario neotestamentario.

Questi approdi nella definizione del termine apocrifo sono stati recentemente contestati da Éric Junod ed Enrico Norelli⁵, i quali hanno sostenuto l'impossibilità di un raffronto fra gli apocrifi e il Nuovo Testamento e persino degli apocrifi tra loro. Lo stabilire relazioni “interne” fra i testi in esame, cioè fra un apocrifo ed altri apocrifi, costituirebbe infatti una collazione improduttiva di testi lontanissimi tra loro, come del resto lo studio di un apocrifo al confronto con i Canonici. La dicitura “apocrifi del NT” risulterebbe pertanto scorretta storicamente, in quanto dimentica del fatto che buona parte degli apocrifi nasce prima della definizione

del canone, ovvero anteriormente al IV secolo, e dovrebbe pertanto essere sostituita con quella volutamente generica di “apocrifi cristiani antichi”, più vantaggiosa per tutti coloro che studiano opere estranee a limiti cronologici, culturali e linguistici, ovvero degli autentici ipertesti.

Le posizioni di Junod e Norelli suscitano tuttavia alcuni interrogativi. Il primo è su come operare un confronto interno tra apocrifi, o di questi con i Vangeli canonici e il NT. Dal punto di vista storico e letterario, l'operazione può generare errori, dal punto di vista teologico è utile, perché una comparazione fra apocrifi e canonici rivela concezioni teologiche a volte diverse, a volte complementari, ed aiuta a scoprire angolature, prospettive e soluzioni alternative di un medesimo problema dottrinale. Il secondo interrogativo si pone sulla problematica della formazione del canone biblico, fenomeno di “ricezione teologica”, concernente il risultato rivelativo di un'elaborazione e dunque disgiunto dalle intenzioni o motivi che hanno spinto all'elaborazione di un testo. Si può concordare con Junod sul fatto che non sia nell'interesse degli autori apocrifi (almeno non gnostici) la costituzione di un “controcanone”, specie per quelli precedenti al IV secolo, ma è innegabile la centralità degli apocrifi nelle discussioni teologiche e relativa compilazione di elenchi di libri accettati o respinti, rilevanza manifesta d'altro canto anche nella formulazione dei dogmi, dell'arte figurativa e della pietà popolare. Il confronto selettivo della Chiesa ha costantemente impiegato, nei secoli, il metro dei libri canonici, testimonianza della preoccupazione di testare la portata dottrinale di uno scritto, non tanto il suo valore stilistico e letterario. Pertanto il raffronto apocrifi-canonici permane valido nello studio delle “idee” che i cristiani esprimono nei primi secoli, ed aiuta ad approfondire i dati di fede, scrittura e tradizione. Si tratta, per dirla con Junod, di “apocrifi cristiani antichi”: nell'analisi non deve scomparire il dato cristiano.

In secondo luogo, è interessante soffermarsi sul riscontro che gli apocrifi hanno ottenuto nella

critica moderna e contemporanea. I giudizi degli studiosi, in premessa alle raccolte di testi o in alcuni studi, non sempre sono concordi: estremamente lusinghieri, decisamente negativi, o di tono più conciliante. Un fatto è certo: lo studio degli apocrifi non lascia indifferenti, e comporta un necessario interrogativo in ordine al loro valore storico, letterario e teologico. Non è produttivo scattare una fotografia del “fenomeno apocrifo” che pecchi di sovraesposizione o di sottoesposizione. Sovrastimare gli apocrifi, quasi fossero testi di valore rivelativo e letterario superiore ai Canonici o ad altre testimonianze storiche, dimenticando il giudizio della Chiesa o rifiutarli in blocco, alla stregua di testi “tabu”, in giudizi categorici di assoluta sottostima, sono operazioni che non rendono ragione della loro effettiva portata.

L'illuminismo francese del XVIII secolo si è spesso cimentato in una critica della religione istituzionale e dei criteri di giudizio sull'autenticità e ispirazione di un testo biblico. Voltaire intraprende un percorso di rivalutazione degli apocrifi, ma sullo sfondo di un'accesa polemica contro le religioni confessionali, in cui anche il concetto di verità biblica viene fortemente laicizzato e buona parte delle scritture, spesso con intenti più politici che teologici, ricondotte al rango di semplici miti. Il filosofo francese scrive, tra le sue opere, una *Citazione d'antichi evangeli o monumenti del primo secolo del Cristianesimo* in cui propone una discutibile tesi di formazione del canone⁶: i Padri del concilio di Nicea (325) avrebbero posto alla rinfusa sull'altare libri apocrifi e autentici, e pregato il Signore di far cadere a terra quelli da scartare, cosa che subito avvenne! Scrive inoltre, nel 1777, una *Storia dell'istituzione del Cristianesimo*: vi afferma che gli apocrifi superano di gran lunga i quattro Vangeli per antichità e canonicità, in quanto scritti per primi e per lungo tempo i soli canonici, ma ciò secondo una dimostrazione a dire il vero piuttosto debole, ovvero che i Padri della Chiesa, nei primi secoli, non avrebbero mai citato alcunché dai Canonici, ma solo dagli apocrifi⁷. Craveri premette alla seconda edizione

della sua raccolta di vangeli apocrifi una breve nota⁸ in cui evidenzia l'immagine di un Gesù apocrifo non «trasfigurata dal mito e dalle sovrastrutture dogmatiche»: si tratterebbe di un personaggio straordinariamente umano, esempio di filantropo e modello etico, non la «vittima espiatoria delle nostre colpe ancestrali», figura poliedrica e affascinante, poiché ognuno riesce ad attribuirgli una personalità sulla base di ciò che da lui si aspetta. La posizione di Craveri, che ovviamente manca di qualsiasi impianto cristologico, riduce il Figlio di Dio ad un “relativistico” benefattore dell'umanità, soluzione potenzialmente lontana pure dai possibili intenti degli autori apocrifi. Ma ancor più il saggio introduttivo a questa edizione, curato da Geno Pampaloni⁹, delinea un giudizio “sovraespositivo”. Gesù, negli apocrifi, sarebbe dipinto con i tratti di una freschezza originaria non ancora oscurata dagli «spalti impenetrabili dell'ortodossia». Il vangelo apocrifo è prodotto vitale di comunità primitive con una tradizione orale ancora vivissima, lontana da istituzionalizzazioni dottrinali ed etiche. I tratti fiabeschi e miracolistici di molte testimonianze devono essere sottratti alla dialettica tradizionale con i Canonici: emergerebbero così figure umanissime come il Gesù irascibile della fanciullezza o il Giuseppe che fa propria la dimensione “laica” e spesso si trova a disagio di fronte agli atteggiamenti del fanciullo che ha in carico. Pampaloni non giunge a negare la superiorità dei Canonici, soffermandosi tuttavia al piano meramente poetico, letterario o al massimo di una verità umana, questa da sottrarre al piano degli «assoluti metafisici» perché viva nelle coscienze degli uomini. Si osserva come gli apocrifi abbiano grande risalto nell'arte figurativa e nella cultura: infatti, giudica Pampaloni, «ciò che è negato dalla Chiesa viene riassorbito dalla cultura»; il Cristo degli apocrifi «scolora il prestigio delle chiese, dei dogmi, come di ogni sistemazione dell'ordine intellettuale o, peggio, del potere». È in sostanza un Cristo che vede la storia «resistere alla teologia»¹⁰. Queste posizioni di critici molto eterogenei tra loro, ma tutte

altamente lusinghiere, rivelano evidentemente un più o meno marcato intento polemico nei confronti delle scelte e del ruolo assunti dalla Chiesa nel corso dei secoli. Giudizi che sembrano impiegare gli apocrifi per polemiche che ne travalicano la valutazione storico-letteraria.

Opposto il caso di altri critici, autori di giudizi di mediocrità sui testi in questione. Daniel Rops manifesta palese antipatia per i vangeli apocrifi¹¹. Qualche dato storico, peraltro sempre ai confini con la favola, merita di destare attenzione: validi alcuni elementi sull'infanzia di Gesù e sulla natività di Maria fatti poi propri da proposizioni dogmatiche. Per il resto –testuali parole– gli apocrifi sono ramificazioni parassitarie dei roseti della Chiesa, semente sospettata, miracoli di grossolanità avvilente o volgari, massa di mediocrità, loglio, caotica miscelanea e noiose ciarle di una vecchia comare! Rifiutarli in blocco è un errore, ma lo è anche la pretesa di reperirvi verità di fede. Il più recente giudizio di René Latourelle¹², riferito ai vangeli apocrifi, non lascia adito a dubbi: sono testi di «mediocrità assoluta», miseri tentativi di completamento dei dati su Gesù che indulgono alla curiosità popolare separando l'evento (per esempio la Risurrezione) dal suo significato.

Altri giudizi mettono in luce con intento di equanimità i punti di forza e di debolezza della letteratura apocrifa. Erbetta¹³ sostiene che i vangeli apocrifi nascono da un vasto insieme di fonti, la cui attendibilità o autenticità è poco verificabile¹⁴, anche perché sono tutti più recenti del Quarto Vangelo. Per lo storico dei dogmi, il patrologo, per lo studioso del *Sitz im Leben* il loro valore è elevato, scadente invece lo stile letterario. Moraldi, a sua volta, vede negli apocrifi uno specchio della molteplicità di forme della predicazione cristiana dei primi secoli, che, seppur prive di valore storico diretto, non sono da deprezzare radicalmente¹⁵. Il fatto che l'apocrifo sia citato spesso, soprattutto nella letteratura patristica, non pone certo lo studioso di fronte a nuovi dati rivelati, ma a preziosi elementi sugli ambienti di redazione e ad una concreta pietà popolare.

“Vangeli” e “infanzia”.

Restringere il campo d'indagine ai vangeli apocrifi dell'infanzia significa la scelta di un campione significativo nell'ambito della letteratura apocrifa. Ma perché “vangeli” e perché “dell'infanzia”? “Vangelo” è esempio di un termine impiegato inizialmente con significato generico divenuto successivamente “tecnico”¹⁶: *euanghélion* ed *euanghelizomai* connotano un genere letterario preciso nel NT. Al significato tradizionale veterotestamentario di “buona notizia” (*bēšōrah* e *biššar*), applicato anche all'attesa escatologica e avvento del regno di Dio¹⁷, si aggiungono quelli neotestamentari di annuncio del Regno nelle parole e opere di Gesù (in *Mc*), di messaggio salvifico del Cristo (in *At*) e di nucleo essenziale della proclamazione della fede cristiana, ovvero di *kērygma* di passione, morte e risurrezione (nelle lettere paoline, in particolare *Rm* e *Gal*), nonché di prodotto letterario motivato dal *kērygma* stesso, nel passaggio dalla predicazione orale e vivente agli scritti.

L'infanzia è poi l'arco della vita di Gesù dalla nascita al dodicesimo anno di età¹⁸. Non a caso la pericope lucana dello smarrimento e ritrovamento di Gesù nel tempio ebraico (*Lc* 2,41-52) è riferita ai dodici anni di Gesù stesso ed è il superamento dell'infanzia, la prima manifestazione della sua saggezza e maturità, in quanto il mondo giudaico considerava il dodicesimo-tredicesimo anno come l'età del *bar mitzwâ* (figlio del precetto), ovvero della maturità per la conoscenza e la prassi della Torah. Così altre letterature proiettano alla giovinezza di personaggi illustri gesta tipiche dell'età adulta¹⁹. Gli apocrifi dell'infanzia di Gesù non mancano di ampliare il ritratto di Maria e Giuseppe, figure chiave nella vicenda umana del Figlio di Dio: l'infanzia diviene allora anche “pre-infanzia” (la nascita di Maria, Gioacchino ed Anna, Maria al tempio, i timori di Giuseppe...) e “post-infanzia” (l'agonia e morte di Giuseppe, l'assunzione della Vergine ecc.). “Infanzia” non vuole tuttavia dire “origini”, e ciò segnala una distinzione sugli intenti degli apocrifi rispetto a *Mt* e *Lc*. Questi ultimi, nei capitoli iniziali (denomi-

nati appunto dagli esegeti “Vangelo delle origini”), perseguono l’obiettivo di definire l’identità di Gesù e il suo destino (*Mt*), oppure di confrontare lo scopo della missione del Cristo in una *synkrisis* comparativa con il ruolo di Giovanni il precursore (*Lc*)²⁰, senza la preoccupazione di curare resoconti biografici. Al contrario gli apocrifi possono in alcuni casi indagare sull’identità divina e sul destino di Gesù, ma più frequentemente, incitati dalla curiosità popolare, intendono completare i “vuoti” sulla biografia dell’infanzia irrisolti in *Mt* e *Lc*, senza necessariamente appoggiare correnti ereticali. Il materiale tradizionale impiegato a questi scopi non è solo il testo evangelico canonico: anche l’AT è una base argomentativa, specialmente *Isaia* e altre pericopi che prefigurano la venuta del messia in chiave tipologico-prophetica. Si può altresì tentare la comparazione degli apocrifi dell’infanzia al genere giudaico del *midrash haggadico*²¹, geniale elaborazione dei rabbini tannaiti, un’omelia edificante sul testo biblico, con funzioni esplicative ed attualizzanti: oneste esigenze di spiegazione, catechesi, approfondimento e attualizzazione potrebbero aver generato qualcosa di simile anche all’interno delle comunità cristiane²². La teologia degli apocrifi dell’infanzia non solo “completa” le Scritture, ma le vuole spiegare in una esegesi quasi tratteggiata “per immagini” e frequenti allegorie, sottendendo contingenze storiche (di difficile dimostrazione) e interrogativi di fede ancora irrisolti nelle comunità cristiane antiche.

Oltre alla storia biografica di Gesù, vi è anche il problema dell’incontro del divino con l’umano, la necessità di fornire ulteriori prove inconfutabili della straordinaria potenza di un bambino “speciale”. I suoi prodigi, gesti spesso privati dell’alone di mistero dei miracoli e segni nei quattro Vangeli canonici, sono coloriti di toni grotteschi. L’autore apocrifo è così artefice di una catechesi semplice, ma, almeno nelle intenzioni, edificante. Sembra rivolgersi ad un pubblico di cultura modesta e con uno stile in genere dimesso, ma con il palese intento missionario di ogni antico cristiano di narrare e diffondere la propria fede

tra il maggior numero di persone e nel modo più veloce ed efficace possibile. Ciò permette di riscrivere, almeno in parte, il giudizio sugli apocrifi dell’infanzia, distinguendo l’effettivo prodotto letterario dalle ragioni che l’hanno ispirato, non necessariamente negative a priori.

I due apocrifi “portanti”: il *Protovangelo* e il *Vangelo dell’infanzia* di Tommaso.

Il titolo di *Protovangelo di Giacomo* (*PtGc*)²³, fuorviante in quanto può indurre a supporre una maggiore antichità rispetto agli altri vangeli, è stato attribuito nel 1552 ad un testo greco, letto in Oriente nella festa annuale della natività di Maria (8 settembre in Occidente, 9 settembre in Oriente). Giacomo, secondo alcuni, è il “Giacomo minore fratello di Gesù” (non il Giacomo “fratello di Giovanni”) che, considerato dalla tradizione figlio di primo letto di Giuseppe e discendente davidico, può vantare una maggiore età anagrafica rispetto a Gesù e può quindi fungere da testimone incontrovertibile dell’“infanzia” del Salvatore²⁴: la determinazione precisa dell’autore è tuttavia un vicolo cieco. Il titolo del testo greco «*Nascita di Maria la santa genitrice di Dio e gloriosissima madre di Gesù Cristo*»²⁵ appare più appropriato, però apre nuovi problemi. Il primo è sul protagonista: Gesù o Maria? Il tema è dibattuto, anche se la struttura del testo può aiutare a risolverlo. *PtGc*, ad una prima lettura, appare come un *colage* disorganico di tre parti autonome, così comunemente denominate: la *Natività di Maria* (1-17), l’*Apocrifo di Giuseppe* (18-30) e l’*Apocrifo di Zaccaria* (31-34). La pre-infanzia, fino al censimento di Augusto, occupa tutta la prima metà del testo: si può accogliere dunque l’ipotesi che *PtGc* sia imperniato su Maria, ma nemmeno escludere quella che vede Maria e Giuseppe figure funzionali all’esaltazione di Gesù, l’unico centro di interesse. *PtGc* è testo mariologico e cristologico allo stesso tempo²⁶.

Il secondo problema è la formazione e datazione del testo. La scoperta, nel 1958, del “Papiro Bodmer V” del IV secolo e di ulteriori versioni inducono a ritenere che le tre sezioni del

testo sopra menzionate siano invece omogenee e risalenti alla tradizione primitiva, alla seconda metà del III secolo, forse alla fine del II secolo. Il pap. Bodmer, intitolato *Natività di Maria*, tratta i temi di *PtGc* in un'unità letteraria continua e con la medesima successione: è una versione più antica, anche se non originaria, del testo in questione. Le menzioni in Origene (*In Mt.* X, 17), Clemente di Alessandria (*Strom.* VII, 16,93) e Giustino (*Dial. cum Tryph.* 78.100), per citare solo alcuni dei Padri, suffragano poi un'antichità del testo precedente alla metà del secolo III. Allo stato attuale della ricerca sono quindi da scartare le ipotesi di giustapposizione delle tre parti e di datazione al IV secolo: a questo periodo risale la più antica edizione pervenutaci, non necessariamente la prima.

Il terzo problema è se l'antichità del testo giustifica il ruolo di "fonte" per opere posteriori: in effetti esso è "portante", ovvero funge da canovaccio ispiratore dello *Pseudo-Matteo* e dei codici gemelli *Hereford* e *Arundel*. La trama del testo comprende i seguenti nuclei: concepimento di Maria (1-4), purezza di Maria (5-7), affidamento all'anziano Giuseppe (8-9), concepimento verginale (10-16: notare l'estensione del tema!), nascita di Gesù nella grotta (17-20), visita dei magi e reazione di Erode (20-24).

Si può legittimamente supporre che *PtGc* mutui tradizioni antiche antecedenti ai Canonici, inoltre l'autore conosce bene l'AT e utilizza pericopi di *ISam*, *Nm*, *Tb*, *Gdt*, *Dn* in forma indiretta per giustificare alcune tesi. Due esempi: la prova delle acque amare, riservata a Maria e Giuseppe per saggiare la loro buona fede di fronte alla gravidanza imprevista (16,1) è desunta da *Nm* 5,1ss.; Gioacchino e Anna, coppia sterile, condizione infamante nel mondo giudaico, riconducono ad Abramo e Sara (*Gn* 17) e ad Èlcana e Anna (*ISam* 1-2). Agli evidenti caratteri di *midrash* si aggiungono forti toni apologetici sulla difesa della verginità di Maria e sulla umanità-divinità di Gesù. La ricerca di testimoni giudaici, ad esempio le levatrici (19-20), agli eventi narrati mirerebbe a sminuire teorie calunniose diffuse nei dibattiti

teologici del II secolo, ad esempio quelle citate nell'origeniano *Contro Celso* (I,32), che dipingono Gesù come figlio di un adulterio, o Maria ripudiata perché infedele²⁷, o quelle che escludono la verginità di Maria *in partu*. L'autore tenta anche una conciliazione fra le origini di *Mt* e *Lc*, come quando associa il racconto dei magi, che è narrato solo da *Mt*, a quello lucano dell'annuncio, rielaborando le due fonti in modo autonomo. Il testo contiene tratti poetici, come il lamento di Anna (3) e la stasi del creato alla nascita di Gesù (18), ma anche incongruenze storico-geografiche (la partenza di Giuseppe per la Giudea quando in quella regione si trovava già – 21) o letterarie (Maria dimentica l'annuncio dell'angelo e poi manifesta doti profetiche – 12,13,17).

Il *Vangelo dell'infanzia di Tommaso* (*Tom*), denominato anche *Pseudo-Tommaso* o *Infanzia di Gesù*, costituisce il secondo apocrifo portante. La trama del testo non presenta univocità letteraria: il racconto è un *puzzle* di quattordici narrazioni indipendenti, tutte incentrate su prodigi compiuti da Gesù nell'arco dell'infanzia tra i cinque e i dodici anni d'età e sulle reazioni di Giuseppe e della gente, in genere negative di fronte al particolare comportamento del bambino. Assieme a Gesù, protagonisti di questi episodi sono dunque il "tutore" Giuseppe e le persone incontrate da Gesù stesso: bambini come lui, maestri, operai guariti o risuscitati, il "fratellastro" Giacomo. Maria compare solo per sommi tratti nell'episodio dell'acqua portata nel mantello (11) e nel brano conclusivo sulla presentazione di Gesù al tempio (19), affine a *Lc* 2,41-52. Manca qualsivoglia riferimento geografico, ad eccezione del primo capitolo della recensione greca "A" che colloca i fatti compiuti da Gesù «in questa nostra [di Tommaso israelita] regione ove è nato». L'unico raccordo fra i diversi episodi è assicurato dalle ricorrenti indicazioni anagrafiche sulle età di Gesù: un palese tentativo di sviluppo dei Canonici, che ignorano queste fasi della sua vita, giustificato dalla volontà di affermare la sua divinità, evidente dai primi anni di vita, e la problematica convivenza di essa con l'uma-

nità. *Tom* percorre infatti due piste: Gesù, già da bambino, è in grado di rivelare la sua figliolanza divina e potenza messianica; il destino di Gesù, il suo ministero pubblico accolto con diffidenza, il rapporto problematico con le istituzioni giudaiche e con il popolo, sono già anticipati nell'infanzia. Scorgere in *Tom* solo la puerilità e volgarità dei prodigi di Gesù oscura queste due notevoli preoccupazioni del testo: i gesti –a prescindere dalla resa letteraria– sono piccoli “segni” prefigurativi di un' identità e di un destino.

Le narrazioni di *Tom* sono attestate nella *Lettera degli apostoli* (circa 150 d.C., cap. IV) e nello gnostico *Vangelo di Verità* (19ss. – testo scoperto a Nag Hammadi) : queste citazioni possono confermare l'antichità di alcune sue versioni e incoraggiare la datazione di molte parti al II secolo circa. Le edizioni più antiche in nostro possesso risalgono tuttavia ai secoli V-VI. Nemmeno l'attribuzione pseudoepigrafica a Tommaso è univoca.

Gli apocrifi più tardivi: lineamenti per la lettura.

Lo *Pseudo-Matteo* (*PsMt*) è un corposo testo latino (42 capitoli) anteriore al IX secolo, (forse VII-VIII) e non menzionato nel Decreto Gelasiano. Il latino poco corretto e fluido fa escludere la redazione da parte di Girolamo (IV secolo), secondo l'attribuzione pseudoepigrafica nelle due lettere introduttive²⁸. Marcato il tentativo di crasi letteraria dei due apocrifi portanti con l'inserzione di nuovi elementi. Si possono scorgere due unità letterarie: la prima (1-25) sulla pre-infanzia, la nascita e i primi quattro anni di Gesù; la seconda (26-42) su prodigi di Gesù mutuati da *Tom*. Rispetto a *PtGc*, elementi di novità sono la presenza sullo sfondo della *Regola* monastica (la giornata di Maria al tempio è scandita dalla preghiera e dal lavoro come in un'abbazia) e l'amplificazione dell'apologia della verginità mariana anche con continui appellativi di natura liturgica (come “beatissima”). *PsMt* tratteggia un quadro geografico sufficientemente dettagliato, sopperendo alle mancanze di *Tom*: la sacra famiglia, dopo la nascita di Gesù nel viaggio per il censimento, la sosta a Betlemme per la circoncisione

e la visita dei magi²⁹, fugge in Egitto; al ritorno si stabilisce in Galilea (26,1 – Gesù ha quattro anni) e successivamente a Nazaret (32,1), a Gerico (32), a Cafarnao marittima (40), di nuovo a Betlemme (41). Questi continui trasferimenti, in sintonia con *Tom*, vogliono essere ulteriore riprova della difficoltà di accettazione della divinità del bambino.

Anche il *Vangelo Arabo dell'infanzia* (*Arb*) accoglie e sintetizza i temi portanti di *PtGc* e *Tom*, oltre a *Mt*, *Lc* e svariate leggende orientali. Tre le unità letterarie: la prima, dal censimento di Augusto alla fuga in Egitto (1-11) con molti riferimenti a *Mt*, *Lc* e *PtGc*, pur mancando l'infanzia di Maria; la seconda, (12-35) sulla permanenza in Egitto e il rientro in Palestina, impregnata di leggende orientali; la terza (36-55) con prodigi simili a *Tom*. *Arb* delinea una cornice cronologica dell'infanzia di Gesù più estesa, tra il censimento e la presentazione al tempio (ampliamento di *Lc* 2,41-52). Il testo appare tuttavia poco coerente ed è sicuramente frutto di stratificazioni e giustapposizioni redazionali di difficile ricostruzione³⁰, ma rappresenta altresì un interessante spaccato del sentire religioso di alcuni cristiani di provenienza orientale. Il NT è presente con i riferimenti a Cleofa, Tommaso, Giuda³¹, Simone cananeo, Natanaele e i due ladroni crocifissi, personaggi di cui *Arb* tenta una giustificazione, applicata all'infanzia, dei rispettivi ruoli. In alcune sezioni, specie negli attributi riferiti a Dio e nella concezione miracolistica, il testo sembra mutuare espressioni perfino del *Corano*. Mancano cenni espliciti alla verginità di Maria poiché *Arb* sostituisce gli interventi delle levatrici giudaiche con un prodigio su un'anziana paralitica e con un Gesù che sorprendentemente già parla nella culla. Emblematica della complessità del testo una profezia di Zoroastro, citata senza molte spiegazioni, che annuncia la nascita della Vergine, la crocifissione da parte degli Ebrei, la risurrezione, ma soprattutto la stella cometa, segno della nascita del messia e la venuta dei magi³². La maggior parte dei critici suppone che le versioni di *Arb* siano debitrice di un ignoto

originale siriano databile fra il IV e il VI secolo: ci si accontenta in questa sede, ammettendo la tesi degli influssi coranici, di sostenere un'elaborazione definitiva del testo almeno coeva alla genesi del testo sacro islamico, a partire dal 622 d.C.

La versione attualmente disponibile del *Vangelo armeno dell'infanzia (Arm)* è frutto del lavoro interpretativo condotto nel 1898 su due manoscritti del XIX secolo³³. È un testo tanto corposo (ventotto lunghi capitoli), quanto prolisso e ripetitivo. Problematici la datazione originale, forse il VI secolo, il reperimento delle fonti autentiche, la tesi se *Arm* possa essere un testo di complessa alchimia come *Arb* e alla base di quest'ultimo³⁴. Più chiara è la tendenza di *Arm* a parafrasare *PtGc* nei primi capitoli e *Tom* nella seconda sezione, dal quattordicesimo capitolo in poi. Si tratta tuttavia di una rilettura molto libera, contenente punti di innovazione rispetto ai due apocrifi portanti e ispirata a materiali tradizionali alternativi. La cornice argomentativa racchiude le vicende di Gioacchino e Anna ad un estremo e il trasferimento a Nazaret di Gesù dodicenne all'altro. La cristologia del testo tende ad esaltare la natura umana di Gesù: ciò fa quindi supporre un'origine nestoriana. A favore di quest'ipotesi, sostenuta da Craveri³⁵, può essere utile la lettura di 28,3:

«Come mia prima nascita, [dice Gesù], sono nato da mio Padre, senza aver avuto una Madre, e come seconda sono nato da mia Madre, senza aver avuto Padre».

L'espressione può essere stata inserita con l'obiettivo di bilanciare le teorie monofisite, in forte vantaggio a partire dal V secolo. *Arm* riserva inoltre, rispetto agli altri apocrifi, interessanti peculiarità, da sottolineare per comprendere la presenza di tradizioni alternative.

- La fecondazione di Maria è per via aicologica e la Vergine appare poco convinta dell'invito dell'angelo, il quale la "rimprovera" (5,1-9).

- La fecondazione avviene il 15 Nisān, cioè il 6 aprile circa: il Natale cade così il 6 gennaio (5,9), nel calendario giudaico il 21 Tēbēth.

- I magi, denominati Melkon, Balthasar e Gaspar sono tre fratelli e sovrani, rispettivamente, di Persia, India e Arabia (5,10).

- Viene precisata la residenza della cugina Elisabetta nella città di Juda (oggi Ain Karim - 5,14) e quella di Maria e Giuseppe è stranamente a Gerusalemme.

- Maria risponde seccata ai timori di Giuseppe (6,6) e il progetto di viaggio non è per il censimento, obbligo comunque onorato, ma per sfuggire alle calunnie della gente (7,9).

- La nascita di Gesù è seguita dalla prova di verginità compiuta dalla levatrice, alla presenza di Eva³⁶ (8-9).

- La fuga in Egitto (15) comporta dettagliati e numerosi spostamenti, la distruzione degli idoli con reazione contrariata degli egiziani, un soggiorno a casa del principe Eléazar, di origini giudaiche e padre di Lazzaro, Marta e Maria (15,23ss.).

- Prima dell'arrivo definitivo a Nazaret la sacra famiglia vive molte peregrinazioni e trasferimenti nelle città della Palestina. Lungo questo tragitto, puntualmente descritto, Gesù compie prodigi simili a quelli descritti in *Tom*, con alcune amplificazioni: danni riparati e lunghi dialoghi con persone in lite da riconciliare o consigliare. Anche l'episodio conclusivo ha come oggetto la conciliazione e la conversione di due fratelli soldati ex enoteisti solari.

- Un ultimo particolare, testimone di tradizioni alternative, può essere considerata, a 26,4, la palese contraddizione del "segreto messianico" presente in *Mc*. Gesù, dopo aver guarito Hiram, un uomo siriano gravemente ammalato, e averlo convertito dall'"errore" del culto nel dio Fatthea, lo invita esplicitamente a raccontare «tutto quello che ti ho fatto in questa occasione».

Recenti scoperte (1927) hanno portato alla luce due testi gemelli, su natività e infanzia, de-

nominati *Codici Hereford e Arundel (HA)*³⁷. Affini per tema e struttura, i due codici dipendono da *PtGc*, *Mt* e *Lc*. Più problematica la tesi che considera *HA* coloriti di docetismo in molte affermazioni, prime fra tutte quelle legate alla nascita di Gesù, quasi una “condensazione” dalla luce (*HA* 73-74). Moraldi³⁸ scorge in *HA*, molto antichi e solo parzialmente dipendenti da altri testi, l’influsso di un vangelo sin’ora sconosciuto. La trama, analogamente a *PtGc*, abbraccia l’arco cronologico compreso fra le vicende di Gioacchino e Anna e la morte violenta di Zaccaria, ma con molte tuttavia le divergenze dal vangelo portante, ad esempio l’apostrofe di Giuseppe alla sua Betlemme natia, il secondo nome “Moab” allo stesso Giuseppe, il ruolo protagonista del figlio Simone, la narrazione della nascita di Gesù posta in bocca alle ostetriche, il dialogo di Giuseppe con i magi.

La *Storia di Giuseppe il falegname (StGp)* rappresenta un complesso apocrifo incentrato sulle ultime fasi di vita di Giuseppe, risalente al IV-V secolo secondo alcuni critici, secondo altri al II. Il testo suppone una buona conoscenza geografica della Palestina e della Bibbia. I capitoli 2-11 ricalcano palesemente *PtGc* nella forma di un riassunto della vita terrena di Giuseppe messo in bocca a Gesù nell’orto degli ulivi. D’interesse i dati della composizione della prima famiglia del vedovo Giuseppe e il richiamo di elementi appartenenti ad altri apocrifi³⁹. Nella seconda parte, tra i capitoli 26 e 31, si rimarcano tracce chiliastico-apocalittiche, richiami alla teoria veterotestamentaria dell’accorciamento della vita dovuto alle colpe umane, la giustificazione della morte umana come conseguenza del peccato originale.

La pre-infanzia e i prodromi della nascita di Gesù.

«Da dove viene mai a costui questa sapienza e questi miracoli? Non è egli forse il figlio del carpentiere? Sua madre non si chiama Maria e i suoi fratelli Giacomo, Giuseppe, Simone e Giuda? E le sue sorelle non sono forse tutte fra noi? Da dove gli vengono dunque tutte queste cose?»

Nella pericope di *Mt* 13,54b-56 i termini *adelphòì* e *adelphàì* accompagnano gli interrogativi dei Nazareni sdegnati dall’operato di Gesù. I Vangeli canonici non nominano mai i “figli di Maria” e Girolamo traduce *adelphòì* “cugini”⁴⁰. Giacomo e Giuseppe, con un ruolo nella Chiesa gerosolimitana, potrebbero essere cugini se si ammette valida la supposizione che identifica Maria di Cleofa, la loro madre, come sorella di Maria⁴¹. Restano irrisolti i dubbi sulle *adelphàì*, solo appena delineate⁴². Lo “stato di famiglia” di Gesù esula infatti dalle preoccupazioni teologiche dei Vangeli canonici, ma trova spazi più estesi negli apocrifi dell’infanzia, dove i figli di Giuseppe e i fratellastri di Gesù rappresentano un *leit-motif*. Per citare alcuni esempi, *StGp* elenca con precisione i nomi dei sei figli del vedovo e anziano Giuseppe: Giuda, Giusto, Giacomo, Simeone-Simone, Assia-Lisia, Lidia; il codice *Hereford* include inoltre la firma pseudoepigrafica di un Giacobbe figlio di Giuseppe e *PtGc* descrive il viaggio per il censimento in compagnia dei figli, tra i quali un misterioso Samuele in alcune varianti testuali. Giuseppe, in tutti gli apocrifi dell’infanzia, è sempre molto anziano, forse già nonno, da ciò la perplessità nell’accogliere in casa Maria, «più giovane dei suoi nipoti» (*PsMt* 8,4). Il suo lavoro è il carpentiere - falegname, costruttore di aratri (*PsMt* 37) o di mobili (in *Arb* 39 persino per un improbabile re di Gerusalemme), abile (*Arm* 21,2; *StGp* 2,1) o poco curato (*Arb* 38), con la funzione di tutore e garante legale-sociale di Gesù; tuttavia, nella pre-infanzia, egli è soprattutto custode della purezza verginale della giovane fanciulla allevata nel tempio dall’età di tre anni e a lui affidata⁴³ dai sacerdoti, preoccupati della contaminazione del luogo sacro causata dal ciclo mestruale. In *PtGc* 9, *PsMt* 8, *HA* 27 la custodia di Giuseppe non è un fidanzamento («... non potrà infatti unirsi ad altri in matrimonio», *PsMt* 8), in opposizione a *Mt* 1,18 («promessa sposa») e *Lc* 2,5; *Arb* 2,1 («sua sposa»), *Arm* 4,4 («essa ti è stata destinata con santa decisione per essere unita a te in matrimonio»); in *StGp* 3 è affidamento *pro tempore* fino alle nozze. Alcuni commentatori hanno cercato

di conciliare tali discrepanze citando la prassi paleocristiana della *virgo subintroducenda*, cioè l'affidamento temporaneo di una vergine che per vari motivi non poteva più risiedere con i genitori: nel caso di Maria un matrimonio legale, ma verginale, *ratus non consummandum*⁴⁴. Per queste ragioni il disappunto scandalizzato dell'ambiente sacerdotale di fronte alla gravidanza di Maria è maggiore rispetto ad un ordinario caso di relazione adulterina e comporta la necessaria prova ordinalica delle acque amare prescritta dalla Torah, qui insolitamente estesa anche all'uomo (*PtGc* 16; *PsMt* 12). Gli apocrifi coloriscono nettamente la reazione di Giuseppe di fronte alla ragazza incinta, in opposizione alla sobria decisione di un ripudio segreto narrata da *Mt* 1,19.

Maria, nella pre-infanzia apocrifa, è quindi vergine e pura prima del legame con Giuseppe⁴⁵, in un'infanzia a dir poco singolare, figlia di una coppia ricca ma sterile, per questo a rischio di emarginazione sociale, poi premiata con una gravidanza. In *PtGc* Gioacchino e Anna adottano ogni accorgimento per preservare la bambina dall'impurità: così la piccola non tocca terra, gioca esclusivamente con compagne giudaiche senza macchia (6,1) e vive in una stanza allestita a guisa di santuario. Il voto di Anna di affidare al Signore e al suo servizio la neonata annunciata dall'angelo (4,1) comporta il trasferimento di Maria, all'età di tre anni e in una sorta di processione (7,2), al tempio, dove cresce come una colomba e viene nutrita da un angelo. *PtGc* non si dilunga come *PsMt* sull'inusuale maturità della piccola Maria (linguaggio perfetto e abilità nella preghiera), bambina simile ad una trentenne (6,1), né presenta i richiami monastici di *PsMt* 6,2. Nel testo latino Maria è estremamente composta ed equilibrata, già pienamente consapevole del valore della castità⁴⁶, tanto da rifiutare le nozze con il figlio del sacerdote Abiatar. Ciò fa supporre uno sviluppo di *Lc* 1,34 («non conosco uomo») considerando la verginità quale autonoma decisione di Maria, votata all'esclusiva «conoscenza» di Dio secondo la simbologia sponsale dei profeti (ad esempio *Os* 2,22). Giunto il momento dell'im-

procrastinabile necessità di affidare Maria, ormai giunta alla pubertà, i sacerdoti del tempio scelgono il tutore con un preciso rituale, una sorta di «sorteggio teofanico» descritto in tutti i testi. I vedovi o i celibi del popolo vengono convocati con un bastone in mano⁴⁷ e solo da quello di Giuseppe scaturisce il segno divino atteso, una colomba in volo. A Maria viene successivamente affidato il compito onorifico di tessere il velo del tempio, nella sua parte più pregiata e regale di porpora o scarlatto, in compagnia di altre vergini⁴⁸. La verginità di Maria nella pre-infanzia non è quindi un problema matrimoniale, fatte salvo alcune espressioni di *PsMt*, piuttosto una rigida attinenza alle norme giudaiche di purità legale: Maria vive cioè in un quadro preciso e invalicabile di *mitzwoth*, nel luogo terreno più vicino a Dio, immacolata ed esente da qualsiasi diversivo mondano, in un ambiente giudaico-veterotestamentario ieratico e solenne, in contrasto con la tradizione sinottica da cui si può desumere l'umiltà di Maria.

L'annunciazione, negli apocrifi dell'infanzia, sconvolge l'esistenza di Maria e Giuseppe segnando il passaggio da ciò che riguarda il mondo ebraico alla novità del Cristo. È nota la diversa prospettiva di *Mt* 1,18-25 e *Lc* 1,26-38 su questo tema: la prima pericope è incentrata su Giuseppe e sulla discendenza davidica di Gesù, la seconda sulla consapevole accettazione di Maria «turbata» dall'annuncio dell'angelo. Nella riflessione mariologica antica è altresì oggetto di riflessione il peso della volontà di Maria e della sua scelta di cooperazione al progetto divino: due correnti interpretative intendono Maria o «veicolo fisico» dell'incarnazione o, più correttamente, consapevole del suo ruolo accettato con piena libertà, in una logica di santità e dedizione a Dio assolute, non più solo legali ed esteriori⁴⁹. *PtGc* 11-12 scompone l'annunciazione in due fasi, differentemente da *Lc*. Maria riceve un primo saluto fuori casa, alla fontana per attingere acqua, da una misteriosa voce, che le si rivolge con «Benedetta tu fra le donne» analogamente a Elisabetta in *Lc* 1,42. Rientrata a casa tremante e ripresa

la tessitura della porpora, appare l'angelo⁵⁰, che esplicita la natura divina della concezione. La paura di Maria è più forte rispetto a *Lc* 1,29 dove è un semplice «fu turbata» (*dietaráchthē*). Risolti i dubbi sulla natura del parto («Dovrò [...] partorire come ogni donna partorisce?») Maria accetta pienamente e volontariamente la sua missione come in *Lc* 1,38 («Ecco l'ancella del Signore davanti a lui. Mi avvenga secondo la tua parola»). Segue la visita a Elisabetta, preceduta però dalla consegna al sacerdote della porpora e dello scarlatto per il velo del tempio. Il saluto di Elisabetta è analogo a quello lucano, ma è seguito da un'incomprensione di Maria che si è dimenticata le parole dell'angelo e non intende perché tutti la benedicano (*PtGc* 12): più che rappresentare una distonia letteraria, l'incongruenza sembra voler comunicare la misteriosità dell'annuncio teofanico, o più semplicemente rimarcare l'umanità di Maria bilanciando così l'eccezionalità della sua giovinezza descritta nei capitoli precedenti. L'annunciazione di *PtGc* quindi poco si discosta da quella lucana: le piccole varianti non oscurano il dato fondamentale della cooperazione di Maria al progetto divino.

Il testo latino di *PsMt* offre una versione dell'annunciazione piuttosto contratta rispetto a *PtGc* e *HA*. Manca qualsiasi cenno a Elisabetta e persino alla risposta accogliente di Maria. Il dialogo con l'angelo si trasforma in un monologo e Maria appare agente strumentale dell'incarnazione privo di capacità decisionale autonoma. Il primo annuncio è colorito di toni giovannei, in quanto l'utero di Maria è «abitazione» per la Luce che risplenderà in tutto il mondo. Nel secondo annuncio, posteriore di tre giorni, l'angelo è «*iu-venis cuius pulchritudo non potuit enarrari*» e, secondo alcune varianti, propone un saluto ormai codificato nell'«Ave Maria»⁵¹.

La narrazione di *Arm* è innestata sulla tradizione di *PtGc* e *Lc*, ma manifesta una maggiore drammatizzazione e nuovi elementi, versioni alternative della risposta di Maria e delle modalità di inabitazione del Verbo. Già si è discusso della sfumatura nestoriana di *Arm* che compor-

ta una certa amplificazione anche dell'umanità di Maria, molto perplessa nell'accettare la proposta dell'angelo, «essere incorporeo che appare sotto forma corporale». Solo dopo lunghe persuasioni l'incredulità di Maria cede e vi è una fredda risposta: «se è così come tu dici...» (5,8). Il biasimo dell'angelo (5,7) non ha interamente fugato i dubbi di Maria e la visita a Elisabetta perde quasi i tratti della rivelazione di identità messianica del bambino nel grembo, essendo piuttosto un lungo dialogo in cui la cugina fornisce a Maria i consigli per portare a termine serenamente la gravidanza: Maria cioè deve fidarsi della provvidenza divina ma altresì non rivelare alcunché e chiudersi in casa per evitare i pettegolezzi della gente (5,16-17). Molte le indicazioni cronologiche tese a giustificare la nascita di Gesù all'Epifania, solennità che ancora oggi rappresenta il Natale nelle Chiese orientali. L'inabitazione del Verbo, sorprendentemente, transita dall'orecchio di Maria (5,9), ma è altresì occasione per la purificazione legale dalla gravidanza e dal parto in modo diverso e «superiore» a *Lv* 12,1-8 e *Lc* 2,22. La logica dell'umanizzazione di Maria cede di fronte all'ipotesi che il Verbo di Dio cresca in un corpo anche solo temporaneamente impuro: l'ingresso del divino dall'orecchio purifica Maria come oro nel crogiuolo e la rende «tempio sacro, immacolato, dimora della divinità» (5,9)⁵². Tutti questi elementi caratteristici di *Arm* sottendono una teologia complessa, persino poco armonica: da una parte le reazioni estremamente umane di Maria (come anche il «diverbio» con Giuseppe in 6,6), dall'altra la coesistenza in lei della divinità come qualcosa di eccezionale.

In *StGp* l'annunciazione è riassunta da Gesù con una poetica frase in prima persona:

«Io l'ho amata in un modo alquanto singolare con un movimento di volontà, con il beneplacito di mio Padre e il consiglio dello Spirito Santo, e mi incarnai in lei, con un mistero che supera la capacità della ragione creata»⁵³.

La volontà di Maria non conta: qui l'incarnazione è interamente frutto della divinità del Figlio colta in una logica di "processione" trinitaria. Maria è al centro di un progetto d'amore che la sovrasta, di un mistero insondabile. In questa affermazione si possono cogliere cenni gnostico-doceti: l'incarnazione come processo fisico traspare, ma in secondo piano rispetto al "beneplacito-amore-consiglio", qualcosa di incomprensibile per la ragione umana.

I misteri della nascita.

Ricerare una collocazione precisa del luogo in cui Gesù è nato è preoccupazione razionalistica. Tuttavia non può non emergere il contrasto fra la «casa» (*oikia*) di *Mt* e il bambino «nella mangiatoia» (*phátne*) in *Lc*, senza contare il fatto che gli apocrifi parlano, a partire da *PtGc*, di «grotta» (*spēlaion*)⁵⁴. Si può presumere, con buona approssimazione, che l'ambiente palestinese dell'epoca utilizzasse come abitazioni ordinarie delle piccole case con la stalla annessa o, in luoghi disabitati, delle grotte adibite a rifugio per pastori e animali. Unico elemento sicuro è la nascita di Gesù in un ambiente umile, non certo una reggia o una dimora confortevole. Maria, in *PsMt*, tre giorni dopo il parto, si trasferisce dalla grotta alla stalla, traslazione motivata dalla necessità di introdurre in scena il bue e l'asino, nel testo figure del Natale già consolidate. In realtà i due animali, assenti in *Mt* e *Lc*, non possiedono la funzione leggendaria di riscaldare il bambino, bensì rendono possibile l'adempimento delle profezie di *Is* 3,1 e *Ab* 3,2 (vers. LXX) e rimandano alla descrizione di *Is* 65,25 della pace messianica e agli interventi di Gesù sugli animali feroci placati (*PsMt* 19 con *HA* 86). Il bue e l'asino possiedono cioè in *PsMt* una precisa funzione teologica di riconoscimento del potere salvifico del messia.

Di fronte a questi problemi emerge l'interrogativo sul perché la grotta possa aver trovato tanta fortuna nella letteratura apocrifia e nelle rappresentazioni del Natale in genere, fino ai nostri giorni. È difficile immaginare l'esistenza di spelonche luminose: la grotta è per antonomasia

luogo della tenebra impenetrabile, anche secondo *PsMt* 13,2. L'antitesi luce/tenebra ha un preciso valore nella tradizione biblica, soprattutto nel prologo del Quarto Vangelo. Nei testi apocrifi in esame la luce invade la buia grotta al momento della nascita, con un bagliore accecante, più del sole di mezzogiorno e accompagnata da una nube o da stuoli di cori angelici⁵⁵, splende radiosamente in un luogo di tenebra-peccato ed esprime in chiave teofanica la rivelazione di Dio in un bambino, oltre ad annunciare al mondo che è giunta la definitiva possibilità di salvezza nel Cristo e ad esaltare la divinità di Gesù stesso. L'interpretazione di *tò fōs* così compresa, sulla scia di AT e NT, fa apparire secondarie le tesi di molti critici che scorgono in essa una mera traccia di docetismo: ad esempio, in *PtGc* 19,2, la nascita luminosa del Gesù-Dio è infatti subito riequilibrata dal «prese la poppa di Maria», atteggiamento più proprio del Gesù-uomo e di ogni bambino.

Mt e *Lc* non attestano nel racconto del Natale la presenza di levatrici. Negli apocrifi il ruolo di queste figure non è di mero supporto ad una partoriente, bensì di espediente letterario per fugare definitivamente ogni dubbio circa la verginità di Maria. Ancor più, poiché le levatrici sono giudaiche per espressa richiesta di Giuseppe, si vuole lanciare un esplicito richiamo ad un ambiente in cui Gesù non ha trovato accettazione come Messia, il popolo che piange (*PtGc* 17,3), profeticamente apparso a Maria. In *PtGc* 19-20 l'ostetrica nutre delle perplessità sul fatto che Maria non sia ancora sposata con Giuseppe, nonché sul fatto che la gravidanza sia opera dello Spirito Santo, ma in realtà nemmeno assiste alla nascita, trovando, al suo ingresso nella grotta, il bambino già nato. L'incontro con una seconda donna, Salome, dal ruolo non chiaramente specificato nel testo, è l'occasione per una verifica fisica della verginità mariana, condotta con tono che vagamente assomiglia al pettegolezzo. L'incredulità di Salome è parallela a quella di Tommaso in *Gv* 20,25, ma produce la spiacevole conseguenza dell'inacidimento della mano, puntualmente sanata dal pentimento e dall'intervento di un angelo, il quale

inoltre invita la donna a non rivelare alcunché fino all'ingresso di Gesù a Gerusalemme per la circoncisione. *Arm* 9 sostituisce curiosamente la prima delle due levatrici con Eva, riabilitata dal peccato. *Arb* 2-3 non nomina le due levatrici né Eva: ad assistere Maria è una anziana ebrea affetta da paralisi che, rilevata la straordinaria luce che avvolge la grotta ma altresì che il bambino succhia normalmente il latte, dialoga brevemente con Maria e, poste le mani sul bambino, immediatamente guarisce e compie la professione di fede. Il successivo racconto della presentazione al tempio e circoncisione di Gesù (*PsMt* 15,1; *Arm* 12) è di fatto affine a *Lc*. Soltanto *Arb* 5,1 colloca la circoncisione nella grotta e ne affida il compito all'anziana: il prepuzio viene conservato come reliquia in un prezioso olio di nardo, lo stesso poi impiegato, come afferma il testo, dalla donna peccatrice per ungere i piedi di Gesù (*Lc* 7,36-50). Le narrazioni apocrife preservano di fatto la mistericità del momento della nascita, da nessun testo descritto esplicitamente: in linea con i caratteri delle teofanie veterotestamentarie, *PtGc* sostituisce la descrizione della nascita con una poetica constatazione di come, unendosi il divino con l'umano, tutta la natura, uomini e animali, aria e cielo, si arrestano nel silenzio⁵⁶. Ciò che invece appare in netta discontinuità con la tradizione biblica è una indubbia esaltazione della natura divina del bambino a discapito di una umanità "naturale", soprattutto in *Arb*: Gesù, appena nato, dichiara infatti a chiare lettere di essere il *Lógos* per la salvezza. Nemmeno la maturazione fisica di Gesù appare lineare e progressiva, in quanto «Quando nacque stette ritto sui suoi piedi» (*PsMt* 13,2⁵⁷), oppure «[Appena nato] il bambino si levò per prendere il seno dalla madre, poi ritornò al suo posto e si mise a sedere» (*Arm* 9,2): ciò fa pensare a influssi doceti o monoteliti, secondo i quali Gesù sarebbe il Verbo di Dio "sotto forma" di uomo.

PtGc tratteggia la visita dei magi in modo analogo a *Mt* 2,1-12. Gli altri testi tentano una crasi di *Mt* e *Lc* facendo tutti precedere alla

visita dei magi l'adorazione dei pastori, episodi trattati separatamente nei Vangeli canonici. È curiosa, in *HA* 82-85, la presentazione dei pastori, ben più prolissa di quella lucana. I codici *HA* affidano infatti ad un *reportage* indiretto i motivi per cui i pastori vengono ad adorare Gesù. Essi giungono alla grotta senza alcun dono, ma invitano Giuseppe ad un banchetto⁵⁸. Poiché Giuseppe declina l'invito, preferendo restare con Maria e Gesù, gli promettono «abbondante latte e miele⁵⁹ con formaggi freschi». L'umiltà dei pastori è però opposta alla pompa solenne con cui giungono i magi (*HA* 87-96), guidati dalla stella⁶⁰ e caratterizzati, nell'osservazione di Giuseppe a Simeone-Simone, da costumi diversi da quelli giudaici, cioè pelle scura, vesti amplissime e berretti frigi. Incontrato Giuseppe, i magi gli riferiscono i motivi per cui sono venuti e le preoccupazioni di Erode. Oltre all'oro, incenso e mirra, offrono al bambino pure il diadema e l'anello loro consegnato da Erode, dono del re dei Persiani. Giuseppe è stupito di tanta generosa abbondanza e fa notare a Simeone-Simone:

«Questi pellegrini, che da nazioni lontane sono venuti qui, si comportano meglio dei pastori della nostra gente, entrati qui gratis, senza doni».

L'affermazione, in *HA* 92, non è tanto un intervento sgarbato o ingenuo di Giuseppe, quanto piuttosto un'occasione per rimarcare la mancata accettazione del neonato messia da parte del popolo d'Israele. I magi sembrano inoltre fungere da raccordo, negli apocrifi, fra le tradizioni pagane e la novità del Cristo. Giuseppe chiede infatti da dove, poiché stranieri, possano aver conosciuto la promessa messianica, e i magi:

«Come presso di voi vi sono le Scritture degli antichi profeti che scrissero sul Cristo e sulla sua venuta in questo mondo, così presso noi vi sono delle scritture più antiche nelle quali chiaramente si scorgono riferimenti al Cristo».

Arb precisa poi che nella profezia di Zoroastro si anticipano i punti salienti della vita e passione di Gesù. I magi, sapienti od astrologi, forse di ambiente mesopotamico, sono qui legati anche alla cultura iranica, ad esempio nel culto del fuoco: infatti praticano la consuetudine di una festa, al loro ritorno, davanti ad un falò acceso, sul quale pongono la fascia di Gesù ricevuta in dono da Maria (8,1-2). Il panno però non brucia⁶¹ e, stupiti, i magi lo conservano come reliquia: la potenza taumaturgica di Gesù ha definitivamente vinto gli dèi iranici, ma altresì si è tentata la conciliazione dello iato fra elementi pagano-orientali e il cristianesimo. *Arm* 11, allo stesso modo, riporta l'indicazione di un testamento di Adamo a Seth, il "figlio della consolazione". Il documento, sigillato⁶², prefigurazione dell'avvento messianico, si sarebbe tramandato fino a Noè e poi sarebbe giunto al re dei Persiani, Ciro. La nascita di Gesù-messia è riferita agli inizi della storia della salvezza ma la sua testimonianza di riabilitazione definitiva per lo stesso Adamo e ogni uomo è in mano ai pagani:

«Come dapprima Adamo aveva voluto diventare un dio, Dio stabili di diventare uomo, per l'abbondanza della sua misericordia» (11,23).

Il tema di una rivelazione "apocrifà" (nel senso letterale di "nascosta") è in ogni caso prettamente gnostico. È proprio il libello (*Arm* 11,12) a scatenare l'ira di Erode, con arresto dei fratelli re (qui non più sapienti o astronomi) finché non avessero rivelato il contenuto segreto. Nella tradizione gnostica, infatti, violare il mistero divino è colpa infamante: l'arresto dei magi provoca un terremoto che distrugge il palazzo di Erode e causa la morte di sessantadue persone. In sostanza, l'episodio della visita dei magi rappresenta, soprattutto in *Arb* e *Arm*, la tendenza degli apocrifi alla stratificazione di materiali alternativi, tipica di comunità cristiane marginali e poco raggiunte dall'influsso della Chiesa istituzionale e dalle tradizionali soluzioni interpretative dei Vangeli canonici.

I prodigi del bambino.

Le gesta narrate da *Tom* tentano una retro-proiezione all'infanzia di due questioni imprescindibili dei Vangeli canonici: chi è Gesù e qual è il suo destino. I Giudei, sdegnati dal comportamento di Gesù, più raramente compiaciuti, pongono a Giuseppe una questione sempre analoga, una sorta di *refrain* che percorre l'intero testo⁶³ e che si può così sintetizzare: «Da dove viene questo bambino?» (*Tom* 4,2). Gesù è il Messia capace di accostarsi ad una realtà *quotidiana*, con compagni di gioco e maestri di scuola, e di plasmarla a proprio piacimento, secondo una logica che supera quella degli uomini e in particolare quella del legalismo giudaico. In *Tom* 2 Gesù gioca con il fango e altri coetanei presso un torrente: fin qui nulla di strano, a parte il fatto che Gesù rischiera le acque torbide e fa volare dodici passerotti di argilla. Il disappunto giudaico non è tanto sull'operato e sul prodigio dei dodici apostoli *ante litteram* che spiccano il volo, quanto sulla violazione del sabato ebraico. Quotidiane sono pure le scene del gioco su un tetto terrazzato con la caduta mortale del piccolo Zenone, del giovane ferito mentre spacca la legna, del bimbo morto di grave malattia, dell'operaio deceduto sul lavoro e del fratellastro Giacomo morso da una vipera: il Messia bambino qui utilizza la sua potenza e sana ogni drammatica situazione, con il risultato ulteriore di suscitare la professione di fede del destinatario o degli spettatori. L'attività di Gesù non è cioè pura taumaturgia, ma la realizzazione di "segni" costruiti ad arte, in questo simili a quelli dei Canonici, con la finalità primaria di generare una fede: dunque mai guarigioni magiche fini a se stesse.

Diverso il discorso per *Tom* 3-4: il figlio dello scriba Anna e il ragazzo che urta la spalla di Gesù vengono da lui uccisi ma non risuscitati, come d'altronde il secondo maestro muore (14,1-4) e gli accusatori divengono ciechi (5,1). Tutti costoro, duri di cuore e incapaci di aprirsi alla novità del Cristo, non meritano segni di attenzione e di guarigione, con un probabile riferimento alla «generazione perversa e adultera» dei sinottici, cioè

ai farisei e ai sadducei che chiedono invano un segno a Gesù come prova di fede inquisitoria e insincera⁶⁴. Il tema della “cecità” è invece presente nel Quarto Vangelo dove, ad esempio, il cieco nato (Gv 9,1-41) non è tanto vittima del peccato personale o ereditato (secondo la teoria farisaica della retribuzione), quanto piuttosto l’emblema di ogni persona incapace di credere, ammalato di una cecità fisica che è solo conseguenza di una ben più grave “cecità spirituale”, condotto gradualmente da Gesù ad una professione di fede matura.

Le “maledizioni” di Gesù in *Tom* sono dunque sicuro richiamo al “conflitto” con Israele e si presume che esse, dato il tono molto colorito, abbiano contribuito al mancato inserimento del testo nel Canone biblico. Alcuni critici⁶⁵ hanno cercato di scorgervi legami con la gnosi, reperendo sfumature di questa corrente eretica lungo l’intero testo, specie nelle affermazioni del maestro che considera Gesù una creatura «non terrestre» (7,1), dell’altro maestro che lo definisce «pieno di grazia e di sapienza», (15,3), della folla che lo paragona a «Dio o un angelo di Dio» o «del cielo» (17,2; 18,2). Gesù sarebbe allora un “eone” buono che salva chi crede in lui in un atto di fede non comune, ma superiore. L’interpretazione in senso gnostico di *Tom* è rifiutata da Moraldi⁶⁶, ma essa sembra farsi valere nell’episodio del maestro Zaccheo (6-7) che tenta di insegnare a Gesù le lettere greche⁶⁷. L’allunno smaschera l’ignoranza del precettore intavolando una discussione sui significati allegorici e magico-simbolici dell’*alfa*, temi cari allo gnosticismo, così come alle correnti qabbalistiche giudaiche antiche e medievali. Anche *Tom* 8,1 può supporre coloriture gnostiche: «Io sono venuto dall’alto per maledirli [gli Ebrei], e a chiamarli alle cose dell’alto». Le *eîs tà ànō* rimandano ad una conoscenza superiore, impossibile a coloro che continuano a permanere nella cecità. Di converso spicca l’accentuata umanità di Giuseppe e delle sue reazioni, faticoso tentativo di uscire da una logica comune e addentrarsi in quella “superiore” del Cristo (5,2).

Maria, nelle narrazioni di *Tom* 11,3.19,1-5, appare, in linea con l’episodio lucano di Gesù do-

dicenne al tempio, custode riservata dei misteri compiuti dal Figlio. Contrariamente, in *Arb*, essa è protagonista nell’azione di incoraggiare e chiarire i prodigi di Gesù. Il testo riprende l’apocrifo portante in maniera inequivocabile dal cap. 26 alla fine, ma è chiara la suddivisione fra i prodigi operati in Egitto e quelli attuati in Palestina. I primi manifestano elementi di novità, poiché Gesù guarisce prevalentemente donne e bambini con la “mediazione” delle fasce che lo avvolgono e dell’acqua del bagno. Tali accentuati miracolismi, specchio di concezioni diverse da quelle giudeo-cristiane, avvengono in un ambiente povero, minato dalla lebbra, dalle possessioni demoniache e infestato di banditi (13,1; 23). L’Egitto è luogo pagano, dove prevalgono la magia e il maleficio (19), o le persone vengono trasformate in animali (20ss.). Curioso il particolare della ragazzina lebbrosa sanata (17), che accompagna la fuga di Maria e Giuseppe per un tratto, fino al suo fidanzamento, autorizzato da Maria, con il ragazzo trasformato in mulo e riportato da Gesù alle sembianze umane (22). Il passaggio di Gesù causa la frantumazione degli idoli egizi (10; 23,3) e suscita timori in Giuseppe (12): l’accoglienza dei pagani è però molto positiva, diversa da quella dei Giudei al rientro in patria. I prodigi di Gesù in *Arb* coinvolgono curiosamente personaggi chiave della trama dei Vangeli canonici, qui retroproiettati all’infanzia. Ad esempio i ladri perdonati da Gesù in 23,1-2 sono i medesimi due ladroni con lui crocifissi, denominati Tito e Duma-co. Anche Giuda, Bartolomeo, Cleofa, Natanaele, Simone il cananeo sono oggetto delle cure taumaturgiche di Gesù, le quali però, in questo contesto, appaiono più che altro espedienti per approfondire e giustificare il ruolo di questi personaggi, caricati di particolari leggendari e svincolati da qualsiasi riferimento storico.

Arm presenta interessanti sviluppi dei prodigi di *Tom*, penalizzati tuttavia da una trattazione estremamente prolissa, soprattutto nei dialoghi, e da molte reduplicazioni di racconti, tutto ciò a danno della fluidità argomentativa e della chiarezza dottrinale. Mentre Gesù è un bambino dotato di dirompente forza taumaturgica, segno di una

incontrastata divinità, Maria e Giuseppe appaiono totalmente “umani”, preoccupati come ogni genitore del futuro dei figli, ma altresì scarsamente propensi a superare mentalità consolidate, quasi poco disponibili a intendere la logica del Cristo. L'accoglienza della famiglia in viaggio nell'Egitto e poi in cammino verso la patria è negativa, di paura e di difesa: molti gli arresti e i processi che Giuseppe subisce a causa dell'intervento di Gesù, situazioni sanate dal bambino stesso anche con forti invettive contro i giudici (16,11). Ad uno di questi interrogatori Giuseppe risponde persino con una piccola menzogna, affermando di ignorare la divinità di Gesù (15,8) e manifesta, rispetto agli altri testi, maggiori preoccupazioni per il comportamento del bambino, dichiarandosi «vivamente contrariato a suo riguardo [...], passato attraverso diversi mestieri senza perseverare» (21,2). Vivace altresì, in 25,7-8, il battibecco fra Gesù e Maria: la madre è preoccupata, dopo il ritorno a Nazaret, del continuo e improduttivo girovagare del Figlio:

“Dove sei andato tutto il giorno mentre io [...] sto in apprensione? [...] Non andare così in qualunque luogo [...] noi abbiamo avuto cura di farti apprendere, durante la tua infanzia, tutti i mestieri, e tu non ne hai tratto alcun profitto e non ti sei applicato a nulla”.

E Gesù:

“Non sai che d'ora innanzi io devo [...] verificare quello che è stato scritto di me? [...] Le tue preoccupazioni non sono ragionevoli, perché io so bene quello che sta per accadermi. [...] Hai detto delle cose assolutamente insensate! Non comprendi i segni e i prodigi che io opero davanti a te? [...] Tu sei ancora incredula, dopo tanto tempo che sono con te! Osserva i miei miracoli [...]: vedrai tutte le mie opere compiute, ma adesso la mia ora non è ancora venuta”.

A prescindere dagli evidenti tratti giovannei del passo citato (il “compimento” e l’“ora” della

Passione, l'incredulità di fronte ai “segni”) emerge una presentazione di Maria piuttosto scialba, estremamente in disaccordo con i Vangeli canonici e gli altri apocrifi. Forse il brano è un'esagerazione di Lc 2,50-51 e sembra quasi annullare la consapevolezza di Maria nell'accettazione del progetto divino, problematica già dall'annuncio (Arm 5).

Alcune conclusioni.

Alla luce di quanto affermato in questo studio, gli aspetti più originali e di maggiore interesse si evincono dai due apocrifi portanti, mentre in quelli più tardivi, eccezion fatta per alcuni passaggi di Arb e Arm, si nota un indubbio recupero di elementi già presenti nei testi precedenti e nei Vangeli canonici. Si è cercato inoltre di dimostrare come *molto*, o almeno *qualcosa*, anche se non *tutto* dei testi esaminati è in conformità con la teologia dei Canonici: il Gesù apocrifo, infatti, si pone ora in connessione, ora in discontinuità con la tradizione biblica sortita dal canone e l'interpretazione magisteriale. Lo stile letterario e la sprejudicatezza di alcune espressioni e contenuti della letteratura apocrifa non di rado provocano sconcerto nel lettore e, presumibilmente, sono gli elementi che più di altri, nell'antichità, possono aver determinato il mancato inserimento di alcuni testi nel canone. Infatti le goffaggini letterarie, il recupero e la sovrapposizione ipertestuale di generi diversi (tra i quali sicuramente il *midrash*), i miracolismi esasperati, gli sbandamenti ereticali e la verosimiglianza storica equivoca connotano indiscutibilmente i testi apocrifi: tale evidenza non può però determinare in assoluto il loro valore effettivo né deve fungere da esclusivo criterio di valutazione. L'intento di fondo degli apocrifi, ovvero la diffusione della fede cristiana, è quindi apprezzabile, anche se penalizzato da problematiche ulteriori rispetto a quelle puramente storico-letterarie, tra le quali l’“eccesso” di curiosità popolare, esigenze di semplificazione-approfondimento di alcuni contenuti teologici non sempre appropriate, e pure, soprattutto nel caso degli influssi gnostici, il bisogno di trasmettere le idee di gruppi

ristretti o settari, in disaccordo con le proposizioni dogmatiche della comunità credente “ufficiale”.

I testi ribadiscono poi, con costanza quasi ossessiva, una rappresentazione di Gesù come uomo-Dio inviato dal Padre e dotato, rispetto alle pericopi neotestamentarie, di una potenza salvifico-taumaturgica “superiore”, impensabile per un uomo qualunque e, a volte, propensa ad oscurare l’umanità del *Lógos* incarnato. Il Figlio di Dio infatti, senza attendere la rivelazione teofanica del battesimo sulle rive del Giordano, innesca processi di rinnovazione della realtà, guarisce e salva chi crede in lui, producendo altresì effetti eccessivamente spiacevoli su chi non lo accoglie, ma fatica a trovare un equilibrio con la realtà terrena, perlopiù incapace di comprenderlo. In questo vi è il recupero di tematiche presenti nelle narrazioni dei Vangeli canonici, anche se molti brani apocrifi difettano di una scarsa gradualità nella rappresentazione dell’ “autocoscienza” divina del Gesù-uomo.

Nei Canonici (in particolare *Mt*) e negli apocrifi il conflitto con Israele è descritto quasi in progressiva crescita, nei primi circoscritto prevalentemente alla vita pubblica, mentre nei secondi retroproiettato all’infanzia. L’anticipazione del problematico rapporto di Gesù con le istituzioni politico-religiose del suo tempo non appare, comunque, affatto lontana dalla connessione, accolta dalla Chiesa, dell’intera “vicenda terrena” del Cristo con il mistero pasquale e con la centralità e unicità di passione-morte-risurrezione, per cui il Gesù bambino è il Messia già reietto da una parte dell’umanità, protagonista di un cammino di crescente dolore che culmina nella glorificazione finale. Nei vangeli apocrifi dell’infanzia si nota tuttavia un’accentuazione considerevole del rifiuto da parte giudaica, a tutto vantaggio dell’accoglienza del Cristo in ambiente pagano: così il neonato Messia incontra una velata ostilità persino nei dubbi espressi dalle ostetriche in merito alla nascita divina e alla verginità della Madre, nell’adorazione non del tutto entusiasta e misera dei pastori ebrei (in *HA*), e, più in generale, in molti atteggiamenti

del giudeo Giuseppe, “imbarazzato” tutore; di converso, l’accoglienza dei pagani è inaspettatamente lusinghiera e onorata da ricchissimi doni, come si evince dalle descrizioni della visita dei magi e del viaggio in Egitto, narrati con maggiore dovizia di particolari e con abbondanti tratti leggendari rispetto a *Mt*.

L’apologia anti giudaica è altresì palese, in molte pericopi, nella preoccupazione per la difesa della verginità di Maria, personaggio presentato talora come “agente fisico” dell’incarnazione, con un ruolo meramente strumentale, talora invece come pienamente partecipe della volontà divina, secondo due linee del pensiero teologico antico in attesa di armonizzazione. A causa di tale sostrato dogmatico ancora incerto e, probabilmente, sotto l’influsso eccessivo ed improprio della pietà popolare, le presentazioni apocriefe della Madre del Signore paiono riservare i maggiori problemi di interpretazione e di accostamento con i Canonici: nel complesso, analizzando i vari testi, la figura di Maria vive momenti o di eccessiva umanizzazione (come in *Arm*), o di accondiscendenza ad una logica di miracolismo esasperato (nei primi capitoli di *Arb*), o, al contrario, di divinizzazione eccessiva, a volte quasi caricaturale (come in alcuni passi della pre-infanzia in *PtGc*). Tutto ciò appare lontano dai Canonici, ma riflette indiscutibilmente elaborazioni di tradizioni locali e tentativi di riflessione dogmatica propri di comunità esigue e marginali, per questo di notevole interesse in ogni indagine cristologica e mariologica.

L’ipotesi di chi considera gli apocrifi mere “storielle” svuotate di qualsiasi fondamento teologico è pertanto fuorviante: storielle restano nello stile e nella mancanza di riconosciuta affidabilità rivelativa e salvifica, ma non lo sono, almeno, nel comunicare la centralità della figura di Gesù nella storia, nella fede dei credenti, nella vita delle Chiese, nella liturgia, nell’arte e nel dibattito teologico e culturale. Ciò detto senza nulla togliere alla perentoria affermazione della quarta sessione del Concilio di Trento, secondo la quale non vi sono che «*Quattuor Evangelia secundum Mattheum, Marcum, Lucam et Joannem*».

Note

- (1) M. ERBETTA, Gli apocrifi del Nuovo Testamento, I/1 Scritti affini ai vangeli canonici, composizioni gnostiche, materiale illustrativo, Genova 1975, p. 9.
- (2) L. MORALDI (a cura di), Apocrifi del Nuovo Testamento, II/Vangeli, Casale Monferrato (Alessandria) 2005⁵, p. 18.
- (3) CLEMENTE ALESSANDRINO *parla di testi segreti e preziosi per gli gnostici. Con IRENEO e TERTULLIANO "apocrifo" diviene sinonimo di "falso"*.
- (4) Chiamati ancora "apocrifi" in ambito protestante.
- (5) Si vedano a tal proposito: 1) É. JUNOD, «Apocryphes du Nouveau Testament»: une appellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher», in Apocrypha 3 (1992), pp. 17-46; 2) E. NORELLI, «Apocrifi cristiani antichi», in M. SODI - A. M. TRIACCA (a cura di), Dizionario di omiletica, Elledici, Leumann (Torino) 1998 (cfr. www.christianismus.it).
- (6) Cfr. M. LEPIN, Vangeli canonici e vangeli apocrifi, Roma 1911, p. 9.
- (7) Una brillante critica del problematico approcio di VOLTAIRE al testo biblico e alla religione in generale è in V. MESSORI, Ipotesi su Gesù, Torino 1993, pp. 185-193.
- (8) M. CRAVERI, «Il Gesù nei Vangeli Apocri-fi», in I Vangeli apocri-fi, Torino 1990², pp. XXIX-XXXI.
- (9) G. PAMPALONI, «La fatica della storia», in M. CRAVERI... pp. XIII-XXVIII.
- (10) G. PAMPALONI, «La fatica della storia», in CRAVERI... p. XXVIII.
- (11) È l'opinione di mons. Galbiati nella prefazione all'edizione di D. ROPS - F. AMIOT, Gli evangeli apocrifi, Milano 1979³.
- (12) R. LATOURELLE, «Apocrifi», in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA, Dizionario di Teologia Fondamentale, Assisi (Perugia) 1990, p. 56.
- (13) Cfr. M. ERBETTA, Gli apocrifi del Nuovo Testamento... I/1, pp. 51-52.
- (14) Cfr. Lc 1,1-4 e Gv 20,30; 21,25 a possibile riprova di tale ampiezza di fonti circolante nelle prime comunità.
- (15) MORALDI (pp. 31-34).
- (16) Si rimanda all'ampia introduzione di M. ERBETTA, Gli apocrifi del Nuovo Testamento... I/1, pp. 55-82.
- (17) Cfr. per esempio 2Sam 4,10; 18,22-27; Is 52,7; Sal 96,2ss.
- (18) Si veda anche E. GIANNARELLI, «Vangeli apocrifi. Testi letterari, devozionali e non solo: i Vangeli dell'infanzia», in A. LENZUNI (a cura di), Apocrifi del Nuovo Testamento, Bologna 2004, pp. 33-34.
- (19) È il caso, per esempio, di Buddha, Samuele, Ciro il Grande (Erodoto, Storie I §114), Alessandro Magno (Plutarco, Alexander V), Augusto (Svetonio, Augustus 94). Cfr. E. GIANNARELLI, «Vangeli apocrifi...», pp. 32-33.
- (20) Le "genealogie" nei due testi sono una riprova del loro diverso intento. Cfr., per esempio, gli studi di S. GRASSO, Il Vangelo di Matteo, Roma 1995, pp. 36-39 e Id., Luca, Roma 1999, pp. 33-35.
- (21) Cfr. E. GIANNARELLI, «Vangeli apocri-fi...», p. 42.
- (22) Tuttavia, ritornando alla distinzione fra "origini" e "infanzia", in S. GRASSO, Il Vangelo di Matteo..., pp. 103-105 riscontriamo dei dubbi sull'associazione di Mt ai midrashim. Questi partono da un racconto veterotestamentario per attualizzarlo, Mt compie il cammino inverso, ovvero descrive "il presente" di Gesù cercando in AT chiavi interpretative, situazioni e vocabolario per narrarlo.
- (23) Si formula, tra parentesi, qui ed in seguito, una proposta di abbreviazione per la citazione dei testi apocrifi.
- (24) Cfr. MORALDI (p. 113).
- (25) Dalla "firma" dell'autore in PtGc 25,1 si può desumere il titolo di Storia di Giacomo.
- (26) MORALDI lo definisce cristologico. Cfr. C. MAZZUCCO, Maria negli apocrifi. Di-

- spense ad uso degli studenti. *Anno accademico 2001-2002*, *www.christianismus.it*. Secondo ERBETTA invece il testo manifesta tenore mariologico, essendo un'apologia tesa esclusivamente a suffragare la verginità di Maria, senza ulteriori intenti teologici (M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2..., pp. 5.16).
- (27) *In questa calunniosa teoria Maria è una umile filatrice*. L'incipit di PtGc, al contrario, dipinge Maria come figlia di un Gioacchino ricco.
- (28) GIROLAMO, in realtà, definì gli apocrifi deliramenta. È singolare che proprio a lui venga richiesta la traduzione di questi documenti!
- (29) *Nel testo latino la visita dei magi è «...transacto vero secundo anno»* (PsMt 16,1).
- (30) *Interessante il parallelismo tra il brano del giovane mutato in mulo a causa di un sortilegio (20-22) e l'asino d'oro di Apuleio o l'Historia Lausiaca di Palladio*.
- (31) Cfr. Arb 35,1: *Giuda bambino è già indemoniato. Condotto da Gesù per un esorcismo, tenta invano di morderlo e si accontenta di picchiarlo... A quel punto il demonio fugge da lui come cane rabbioso!*
- (32) *Zoroastro è associato all'indovino veterotestamentario Balaam (Nm 22-24): forse Arb vuole conciliare due interpretazioni tradizionali, una che vede i magi originari della Persia, l'altra che li collega a Balaam*. Arb, perciò, non è forse nemmeno esente da influssi della cultura iranica.
- (33) *Si faccia riferimento alla raccolta di CRAVERI, che riporta il testo quasi integralmente*.
- (34) Cfr. D. ROPS - F. AMIOT, *Gli evangeli apocrifi...*, p. 70.
- (35) CRAVERI (p. 149).
- (36) *Forse un esplicito richiamo alla teoria di Giustino di Maria come "seconda Eva". Si veda anche la synkrisis Adamo-Cristo in Rm 5*.
- (37) *Sebbene Arundel sia concordemente ritenuto anteriore, si citeranno i due analoghi testi assieme con la sigla "HA", seguendo la numerazione dei capitoli nella pubblicazione in sinossi di MORALDI*.
- (38) MORALDI (pp. 157-165).
- (39) *Un esempio è la "sottomissione" di Gesù a Maria e Giuseppe dopo il ritrovamento nel tempio*. Essa richiama, oltre a Lc 2,51, anche Tom 19,5 e Arb 54.
- (40) S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo...*, p.329, nota 82. GIROLAMO abbatte definitivamente la tesi del primo matrimonio di Giuseppe.
- (41) Cfr. anche Gv 19,25.
- (42) Cfr. anche Mc 6,3 e Lc 4,22. *I tre sinottici contestualizzano l'episodio della mancata accettazione di Gesù in patria nella logica di un conflitto con Israele che si rivela sempre più aspro*.
- (43) *Letà dell'affidamento, nei vari testi, fluttua tra i dodici e i quindici anni*.
- (44) É. AMANN, *Le protévangle de Jacques*, Paris 1910, pp. 25-30.
- (45) *Non è questa la sede più opportuna per la trattazione completa di un tema complesso che è stato ed è tutt'oggi punto chiave di ogni riflessione teologica. Per una corretta comprensione del problema si rimanda all'ottavo capitolo della Lumen Gentium, la costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II, e a studi più specifici (per esempio J. GALOT, «Maria», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH, *Nuovo dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994⁷, pp. 827-842). Limitatamente alla lettura degli apocrifi, si osserva la preminenza del tema, affrontato in modo non di rado fortemente apologetico*.
- (46) Cfr. il lungo discorso a PsMt 7,1.
- (47) PtGc 8,3; PsMt 8; Arm 4. *In quest'ultimo testo il bastone è sostituito da una tavoletta nominativa*.
- (48) PtGc 10; HA 30; PsMt 8,5; Arm 4,8. *Le prescrizioni legali sulla tessitura del manufatto sono riportate in Es 35,25*.
- (49) É. AMANN, *Le Protévangle de Jacques...*, pp. 27-28.
- (50) *Questa annunciazione "bifase" viene ripresa anche da HA, PsMt e Arm*.
- (51) Cfr. MORALDI (p. 359).
- (52) CRAVERI (p. 157, nota 5) sostiene che in que-

sto contesto è presente traccia della teoria, diffusi nel IV secolo, secondo cui Maria, data l'eccezionalità del parto, non avrebbe avuto l'obbligo di purificarsi secondo la legge mosaica.

- (53) Insetto nella recensione araba pubblicata da MORALDI. L'affermazione potrebbe essere utile alla datazione di alcune parti del testo in quanto, fino al III secolo, generalmente si considerava il *Lógos* stesso autore della propria incarnazione.
- (54) Fanno eccezione HA 63 che parlano di «stalla isolata».
- (55) Cfr. PtGc 19,2; PsMt 13,2; Arb 3,1; Arm 9,4.
- (56) Questa teofania presenta chiari legami con Ab 2,20; Sof 1,7; Sap 18,14; Is 41,1.
- (57) Affermazione contenuta nella sola versione di MORALDI, p. 363.
- (58) Curiosa la variante in Arundel 82. Giuseppe chiede ai pastori: «Avreste un agnello da vendere, o delle galline o uova, [...] erbe di campi o formaggio?». I pastori rispondono seccamente: «Uomo, perché ci deridi? Siamo venuti per un'altra grande cosa e tu ci interroghi su cose venali!».
- (59) Forse un'allusione alla terra promessa a Mosè in Es 3,8? Appare invero un legame con Is 7,15.22 in cui l'Emmanuele nato dalla vergine «mangerà panna e miele finché non imparerà a rigettare il male e a scegliere il bene».
- (60) La stella richiama la gloria di Dio e la sua potenza (Sal 19,2-7; Sap 13,1-9).
- (61) Probabile riferimento a Mosè e al teofanico fuoco del rovelto ardente (Es 3,1ss.).
- (62) Il sigillo inevitabilmente rimanda allo sphraghis dell'Apocalisse, con valore di segno protettivo offerto da Dio, ma altresì emblema delle componenti positive e negative della storia (i sette sigilli) e della misteriosità del progetto divino.
- (63) Tom 3,3; 4,2; 7,2.4; 13,2; 15,3; 17,2.
- (64) Mt 16, 1-4; Mc 8,11-13; Lc 11,16.29.
- (65) Ad esempio CRAVERI (pp. 29-30).
- (66) Cfr. MORALDI (p. 281).
- (67) M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2..., p. 82.

Bibliografia essenziale di riferimento

Alcuni studi specifici sono stati citati di volta in volta nelle note.

a. Raccolte di testi apocrifi

G. BONACCORSI, *Vangeli Apocrifi*, I, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1948.

M. CRAVERI (a cura di), *I Vangeli apocrifi*, Einaudi, Torino 19902, pp. XXIII-XLIII.

M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 *Infanzia e passione di Cristo. Assunzione di Maria*, Marietti, Casale Monferrato (Alessandria) 1981.

L. MORALDI (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I/*Vangeli*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 20055.

D. ROPS – F. AMIOT, *Gli evangeli apocrifi*, Massimo, Milano 19793, pp. 11-31.

b. Bibliografia critica sulle fonti apocrife

É. AMANN (a cura di), *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Letouzey et Ané éditeurs, Paris 1910.

A. M. DI NOLA (a cura di), *Evangelo arabo dell'infanzia*, Guanda, Parma 1963.

G. GHARIB, *Maria di Nazaret secondo gli apocrifi*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 5-11.

E. GIANNARELLI, «Vangeli apocrifi. Testi letterari, devozionali e non solo: i Vangeli dell'infanzia», in A. LENZUNI (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Centro Editoriale Dehoniano EDB, Bologna 2004, pp. 29-64.

É. JUNOD, «“Apocryphes du Nouveau Testament”: une appellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher», in *Apocrypha* 3(1992), pp. 17-46.

R. LATOURELLE, «Apocrifi», in R. LATOUREL-

LE – R. FISICHELLA, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi (Perugia) 1990, p.56.

M. LEPIN, *Vangeli canonici e vangeli apocrifi*, Desclée & C., Roma 1911.

C. MAZZUCCO, *Maria negli apocrifi. Dispense ad uso degli studenti*. Anno accademico 2001-2002, (in www.christianismus.it).

E. NORELLI, «Apocrifi cristiani antichi», in M. SODI – A. M. TRIACCA (a cura di), *Dizionario di omiletica*, Elledici, Leumann (Torino) 1998 (in www.christianismus.it).

G. PAMPALONI, «La fatica della storia», in M. CRAVERI (a cura di), *I Vangeli apocrifi*, Einaudi, Torino 19902, pp.XIII-XXVIII.

S.J. VOICU (a cura di), *Vangelo arabo dell'infanzia di Gesù*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 5-16.

Lorenzo Fanzutti: sandanielese, nato nel 1977, ha conseguito la maturità classica presso il Liceo-Ginnasio "Jacopo Stellini" di Udine nel 1996. Successivamente ha frequentato l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Udine, conseguendo il diploma accademico di Magistero in Scienze Religiose con la dissertazione scritta «Da dove viene questo bambino?», un contributo alla lettura di alcune peculiarità teologiche nei vangeli apocrifi dell'infanzia. Dall'anno scolastico 2000-01 è insegnante di Religione cattolica nelle Scuole Medie statali. Nel febbraio 2002 ha curato, per l'Ufficio Scuola diocesano di Udine, la pubblicazione del sussidio didattico «Il battistero paleocristiano e la pieve nella Val di Gorto», esperienza maturata con i ragazzi durante l'ora di Religione a Ovaro. Dal 2003-04 presta servizio a Tarvisio, Pontebba, Moggio Udinese, Resia e qui, da tre anni, è curatore di iniziative scolastiche di valorizzazione del patrimonio locale e responsabile dell'organizzazione di visite e viaggi d'istruzione. Da settembre 2007 insegna anche presso la Scuola Media di Venzone.

Pamela Levin e la teoria della risperimentazione

Fausta Germano

Pamela Levin, figura storica dell'Analisi Transazionale, ha dedicato molta attenzione ai processi evolutivi e ai cicli di sviluppo. Il suo contributo ha aperto una serie di riflessioni che riguardano la relazione tra corpo e copione; stress, copione e malattia. Il legame tra istruzioni di copione e malattia rappresenta per la psicoanalista un processo sequenziale, dove la connessione tra sintomi fisici, copione e traumi non risolti comporta vere e proprie riproduzioni di copione. Studi hanno evidenziato che il nostro corpo risponde allo stress in modo diverso, con una sequenza ben riconoscibile, a seconda di quali stati dell'Io siano coinvolti per rispondervi (il Bambino libero, il Bambino adattato, o il Genitore primitivo introiettato: G1). Il trauma fisico ed emotivo attiva nella persona una serie di risposte difensive nel tentativo di fronteggiarlo, legate sia all'intensità del trauma, sia ai significati che la persona attribuisce all'evento. Ne derivano tutte le riflessioni attuate sulla teoria della Risperimentazione e sul legame tra fisiologia e psicologia, atte a considerare la persona nella sua totalità e nella sua storia. In tale ambito entra in gioco il tema dell'attaccamento che prende origine dalla necessità e dal desiderio di connettere, confrontare alcuni aspetti della teoria e della pratica dell'Analisi Transazionale con la teoria dell'attaccamento stesso e i suoi attuali sviluppi. L'attaccamento è uno dei determinanti fondamentali dello sviluppo evolutivo e prende risalto dall'opera pionieristica di John Bowlby, il quale ha consentito di rovesciare alcuni dei paradigmi teorici di base nella lettura dell'evoluzione psicologica della persona e, conseguentemente, della cura. Il merito di Bowlby è di aver costruito un ponte tra l'intrapsichico e la relazione d'attaccamento. Le sue ricerche hanno trovato impulso particolarmente dagli anni '70 in poi nelle prospettive aper-

te dalla teoria dell'attaccamento e in particolare attraverso il contributo di Pamela Levin che ripropone in chiave nuova gli studi di Bowlby, Freud, Erikson e Piaget. Nella sua teoria della Risperimentazione o "del riciclaggio", la Levin, costata che da adulti ritorniamo su determinati bisogni tipici dell'infanzia, o meglio dell'età compresa dallo zero ai sei anni. Osserva che ognuno di noi può regredire a livello comportamentale se questi bisogni non hanno trovato la loro soddisfazione completa in tale fascia d'età, incidendo negativamente sul comportamento da adulti, danneggiando le scelte di vita, le relazioni interpersonali, oltre a provocare depressioni o squilibri psicologici. Secondo la Levin, la crescita umana è uno sviluppo composto di stadi che iniziano nell'infanzia e terminano con la vecchiaia. Tale sviluppo evolutivo non procede in linea retta, ma a spirale e le persone possono ritornare su specifici compiti (a trenta anni posso risperimentare un bisogno che avevo a sei mesi). Un bisogno non soddisfatto nell'infanzia, può ripresentarsi in età adulta con comportamenti immaturi (la mamma che va in discoteca e si comporta come una ragazzina). La Levin individua diversi stadi di sviluppo che raggruppano:

INFANZIA 0 -6 ANNI:

0-6 mesi: Stadio dell'esistere;

6-18 mesi: Stadio dell'esplorazione;

18-3 anni: Stadio della prima separazione;

3-6 anni: Stadio dell'identità, della socializzazione e immaginazione.

FANCIULLEZZA 6-12 ANNI:

Attività creativa/costruzione/competenza.

ADOLESCENZA 13-18 ANNI:

Stadio della separazione.

GIOVINEZZA 18 ...in poi:

Stadio dell'emancipazione.

Lo stadio più importante è quello compreso da 0 a 6 anni, poiché da questo dipenderà la crescita equilibrata della persona. Analizziamo per tappe questo stadio.

0-6 MESI: STADIO DELL'ESISTERE.

Descrizione della tappa evolutiva.

Il neonato nasce con alcuni bisogni: fisiologici e psicologici. Questi bisogni gli rendono indispensabili cibo, calore, attenzione e cure e una risposta positiva da parte dei genitori è fondamentale per la sua esistenza. Essere accarezzato, toccato, permette al neonato di costruire la sua identità corporea, di percepire i confini della sua persona (braccia gambe e testa) e tale acquisizione non è da poco, perché gli consente di mettere le basi per la successiva esperienza di distinzione tra sé e gli altri.

Non meno importanti per lo sviluppo sono l'ambiente nel quale vive il neonato e la relazione con madre, dalla quale riceve continue risposte alle sue richieste. Il mezzo usato per comunicare è il pianto attraverso il quale il bambino riesce a risolvere i suoi problemi. Dalle risposte dei genitori egli si riterrà meritevole o meno di esistere e questo gli procurerà sicurezza e tranquillità. Ad esempio: quando piange perché ha fame, la risposta appropriata è farlo mangiare, questo gli offre l'opportunità di imparare un modo per risolvere i suoi problemi. Una delle regole migliori per prendersi cura di un neonato è seguire gli stimoli e lasciarsi guidare da lui.

Nelle prime cinque/sette settimane di vita, il neonato esplora l'ambiente che lo circonda e lo fa per decidere se accettarlo e quindi interagire con quanto gli sta attorno, oppure rifiutarlo ritirandosi nell'isolamento (morte psicologica). L'esplorazione è un'attività attraverso la quale il neonato manda/riceve dei messaggi, la cui percezione gli indica se fidarsi o no, allontanandosi da ciò che lo spaventa e avvicinandosi a ciò che lo fa sentire sicuro. L'esplorazione è soddisfazione per il neonato, il quale decide di procedere verso gli

altri, piuttosto che orientarsi verso l'isolamento o l'autodistruzione. In altre parole, se l'ambiente è "accogliente" e idoneo alle richieste del neonato, questo comincerà a formarsi un nucleo molto importante caratterizzato da: "So cosa voglio e come ottenerlo", al contrario se l'ambiente è indifferente ai bisogni di questo neonato o se le frustrazioni superano la soglia della tolleranza, egli comincerà a dubitare delle proprie capacità e getterà le basi per la disistima.

Altro elemento da non trascurare è il sorriso. Il sorriso permette al neonato di trattenere le persone, in particolare la madre, verso la quale si concentra con un attaccamento quasi esclusivo, poiché rappresenta il punto di riferimento più sicuro riguardo ai successivi passi evolutivi. Fondamentale è la soddisfazione dei bisogni del neonato per costruire la propria autostima e sviluppare la fiducia verso se stesso, il mondo e Dio. Per un'adeguata soddisfazione i genitori possono servirsi di tre modalità:

-Offrire carezze e riconoscimenti. Non devono mai mancare il cibo, l'acqua, la protezione, le carezze fisiche, gli abbracci, il parlargli, l'essere in contatto frequentemente con lui. Questi fattori sono importanti per la crescita fisica e psicologica del neonato e, soprattutto, le carezze gratuite, gli danno conferma dell'esistenza (il compito evolutivo più alto è quello di decidere di esistere). Riguardo al soddisfacimento dei bisogni, egli deciderà di esistere, di fidarsi di sé, degli altri, della realtà. Al contrario, le risposte inadeguate possono avere un effetto negativo sulla sua emotività e sul suo modo di pensare, può decidere di esistere, ma la sua esistenza non sarà così fiduciosa, così come la sua vita.

-Offrire conferma dell'esistenza al neonato attraverso permessi positivi (Tu esisti). I permessi possono essere dati attraverso messaggi verbali e non verbali e possono essere inviati sia agli altri che a se stessi, anche da adulti. Ne sono d'esempio le seguenti conferme: "Sono contento che tu sia nato"; "Mi piace prendermi cura di te"; "Sono contento che sei maschio/femmina"; "Sono felice di esserti vicino, di abbracciarti e occuparmi

di te". Nella vita, di tali permessi possono avere bisogno i preadolescenti, le persone anziane, gli ammalati, le persone ferite dalla vita, coloro che sono all'inizio di un nuovo processo, di nuove relazioni e i genitori che si prendono cura dei loro bambini.

-Visualizzare il bambino come una persona che ha fiducia in sé.

Compiti del neonato.

Appropriarsi del diritto di esistere e di apprendere significa:

1. Fiducia negli altri, espressa nei termini: "Gli altri accoglieranno i miei bisogni";
2. Fiducia in se stesso, espressa nei termini: "Posso far fronte ai miei bisogni".
3. Fiducia nella realtà, espressa nei termini: "Questa è una realtà nella quale posso vivere".

Compiti dei genitori.

I genitori, in questo stadio, devono imparare ad interpretare il pianto, perché piangere significa imparare a risolvere problemi. Il neonato vive un apprendimento che segue una sequenza precisa: c'è un bisogno/fame, un'azione/piangere, una risposta/cibo e il successo/piacere. Ogni volta che questa sequenza si completa, il neonato impara a soddisfare i suoi bisogni e incrementare le sue competenze. Il neonato che riceve una risposta sperimenta un senso d'impotenza/competenza/importanza, processo che gli permette di arrivare alla risoluzione dei problemi (es: il neonato pensa, "se ho fame è necessario che pianga per essere soddisfatto). Una sana dipendenza del neonato dalla madre è la base per una buona indipendenza futura o autonoma.

Genitorialità non corrette.

In tale stadio s'instaura la simbiosi della madre o figura allevante con il neonato, pertanto è necessario evitare due estremi:

Sostituirsi al neonato. La sostituzione può portare alla passività e alla credenza che gli altri possono leggermi nel pensiero e anticipare i bisogni. Il genitore che individua prima del figlio il bisogno e lo soddisfa anticipandoglielo, interferisce sulla struttura dell'apprendimento e non consente al neonato poi bambino di stare in contatto con i suoi

bisogni, in tale modo gli impedisce di imparare a chiedere e lo rende passivo. Da adulto, può diventare incapace di attuare delle scelte e pensare che la persona che gli sta accanto, lo sostituisca nelle azioni e scelte, l'espressione tipica è: "Se mi ami sai quello che voglio o ho bisogno".

Disinteressarsi del neonato. Il non prestare attenzione ai bisogni del neonato, comporta, con il trascorrere degli anni, la passività e lo induce a credere che le persone sono inaffidabili. I genitori non attenti ai bisogni mandano un segnale al bambino negativo, di non accettazione. Altro atteggiamento da evitare è quello di decidere, come genitori, d'essere impotenti dinanzi alle difficoltà che si possono presentare e di pretendere di rendere il bambino responsabile di tale impotenza. Da adulto sarà diffidente verso gli altri e insicuro.

Simbiosi.

La simbiosi è un rapporto intenso che unisce due persone e le rende un'unità, in questo caso madre e neonato. La madre che crea la simbiosi con il proprio figlio, può farlo in modo sano e in modo patologico.

La simbiosi sana è la normale dipendenza del neonato con la propria madre nella prima fase dello sviluppo e questo legame forte, è importante affinché il bambino maturando diventi autonomo, poiché proprio nella relazione stretta con la figura genitoriale può acquisire indipendenza e libertà.

La simbiosi patologica avviene quando i genitori non si accorgono che il neonato è cresciuto ed è diventato bambino, continuano a sostituirsi a lui in alcuni compiti, gli impediscono d'essere autonomo e lo destinano all'infantilismo. Tale simbiosi porta alla svalutazione del figlio che da adulto instaurerà nelle relazioni con il partner di tipo manipolatorio, al fine di trovare una risposta ai bisogni non soddisfatti durante l'infanzia. Questo adulto non sarà in grado di assumersi le proprie responsabilità e dipenderà completamente dalla persona che gli vive accanto.

L'inversione della simbiosi subentra quando i genitori si aspettano che il bambino stesso risolva

i problemi, ma quest'ultimo finisce con il prendersi cura dei genitori stessi trascurando i propri bisogni. Si tratta di una simbiosi capovolta, poiché non è più il padre o la madre che si prendono cura del proprio figlio, al contrario è questo che si assume le loro responsabilità. Questo bambino da adulto diventerà depresso.

La simbiosi rovesciata avviene invece quando in seguito alla morte di un genitore, il figlio si prende cura della propria famiglia, assumendosi responsabilità più grandi di lui. Tale bambino sarà un adulto incapace di relazioni profonde e sfiduciato dalla vita.

La simbiosi distorta è tipica di genitori violenti o che abusano del bambino rendendolo un adulto impotente ed irascibile.

Nella simbiosi patologica le risposte dei genitori al proprio figlio sono imprevedibili e non gli permettono di sviluppare la fiducia in se stesso e l'autostima. Il bambino da parte sua si chiede il perché è maltrattato e poiché non osa pensare che i propri genitori siano cattivi, perché troppo doloroso e pericoloso, comincia a credere che ci sia qualcosa di sbagliato in lui e ciò gli origina disistima, vergogna, sfiducia nei confronti della propria persona. Come reazione al dolore procuratogli dalle risposte negative ricevute dai genitori, il bambino può imparare alcune primitive strategie di difesa che comportano:

- l'eliminazione dalla sua consapevolezza dei propri bisogni e sentimenti;
- lo smettere di fare richieste per soddisfare i propri bisogni;
- l'imparare ad aspettare passivamente che qualcuno si prenda cura di lui (da adulto si vergognerà di esprimere i propri bisogni).

Permessi e bisogni dei genitori.

Ogni bambino che nasce porta gioia e stress, pertanto l'attenzione dei genitori deve essere risistemata, ripensata, equamente distribuita. Il figlio cambia l'immagine della coppia, si diventa padre e madre, con regole e compiti. L'ambiente, nel quale vivrà il neonato, deve essere positivo, la madre deve prendersi cura del bambino e il padre deve prendersi cura della

moglie, onde evitare fenomeni di depressione e fraintendimenti di coppia. Dopo la nascita del figlio è necessario che i genitori evitino alcuni comportamenti errati, quali il senso di rifiuto avvertito dal padre nei confronti del neonato, perché la moglie non gli manifesta le dovute attenzioni come prima (si sente messo da parte) e il senso di depressione da parte della madre che ritorna alla prima infanzia con comportamenti inadeguati (appena si rende conto che la sopravvivenza del bambino dipende dalle sue risposte repentine, la reazione più comune è la depressione che porta alla delusione dei aver avuto un figlio). La madre depressa, si chiede se è realmente capace di amare questo neonato e di riuscire ad educarlo, si sente sola e delusa di se stessa. Studi confermano che le necessità di un neonato e poi bambino è così grande che i genitori hanno bisogno di essere sostenuti nel loro compito, di avere nuove forme di sostegno che li aiutino nei bisogni.

Risperimentazione.

In questo stadio (0-6 mesi) i bisogni del bambino sono orali. Egli ha necessità di essere nutrito, coccolato, curato, ma nel momento opportuno e secondo le sue richieste. Questi bisogni non scompaiono mai, anzi ritornano periodicamente nel corso dell'esistenza, quando si avverte il bisogno di affermare la propria esistenza, senza fare o pensare. Tale stadio è fondamentale, perché se i genitori non soddisfano adeguatamente i bisogni del bambino, questo da adulto, sarà dedito ai piaceri del cibo, vorrà dormire a lungo, avrà una particolare sensibilità alla bocca, troverà difficoltà nel pensare e nel concentrarsi. Sarà anche un adulto che desidererà avere legami emotivamente intensi, con un amore morboso e il desiderio di continue carezze da parte del partner. In casi estremi la persona può ritornare a fare i conti con la propria dipendenza ed autonomia, associata ad un senso d'impotenza e preoccupazione dovuta al fatto se potrà fidarsi o no degli altri. Altresì possono subentrare sentimenti di nullità e di dubbio circa le proprie capacità di soddisfare i bisogni.

6-18 MESI: STADIO DELL'ESPLORAZIONE.

Descrizione della tappa evolutiva.

In questo stadio l'esplorazione dei neonati è rivolta verso se stessi: essi scoprono le mani, i piedi, la bocca, l'effetto del pianto, la direzione dei suoni. Il neonato è molto curioso di tutto ciò che lo circonda, che tocca, vede e sente e vuole scoprire cosa c'è sopra, sotto, dietro, davanti, vicino e lontano.

Questo è lo stadio in cui si costruiscono i primi rudimentali pensieri. Pertanto il neonato deve avere il permesso di conoscere il suo ambiente, senza essere investito di specifiche attese. È anche il periodo nel quale non è molto appropriato iniziare i processi di socializzazione, poiché questi processi richiedono una grossa restrizione nell'esplorazione. Si è appurato che dopo i sei mesi, periodo della simbiosi, inizia la fase della differenziazione, dell'esplorazione del mondo, con i primi passi c'è l'avvicinarsi/allontanarsi dalla madre. Quest'ultima è il suo punto di riferimento e verso i nove mesi l'attenzione del bambino si dirige verso alcuni oggetti che sono i sostituti della madre stessa. Tale attaccamento, nei confronti della madre o degli oggetti sostituiti di lei, prosegue fino ai sedici mesi, per essere sostituito da un attaccamento multiplo di tipo gerarchico nel quale ritroviamo un interesse anche verso il padre. Importante è evitare al bambino una rotazione eccessiva di persone attorno a lui, poiché questa potrebbe sviluppare un attaccamento poco profondo con conseguenze negative che favoriscono la tendenza all'isolamento o al risentimento, procurandogli il pensiero che "non c'è persona che abbia cura di lui". La fase dell'attaccamento deve procedere inizialmente in modo semplice, poi diverso, infine gerarchizzato, affinché il bambino possa imparare a distinguere le emozioni, controllarle e comprendere che non tutti i problemi che incontra hanno soluzione. Il bambino inizia anche ad apprendere attraverso il toccare, il gustare, il masticare, l'odorare e lo fa con tempi lunghi, ripetendo spesso tali attività, per confermare le proprie osservazioni, ma anche per cominciare a fare delle connessioni cau-

sa-effetto (es: quando piango so che ho sempre una risposta!).

La deambulazione continua permette al bambino di distinguere, in maniera sempre più chiara, se stesso dagli altri e questo gli dà sicurezza e fiducia, così il distacco dalla madre diventa graduale e senza traumi. Una madre che dimostra verso il proprio bambino atteggiamenti costanti e prevedibili, comporta uno stimolo maggiore nell'esplorazione con comportamenti positivi e sereni.

Tra i dodici e diciotto mesi si hanno due grandi conquiste da parte del bambino: la locomozione eretta e la comunicazione verbale.

Il camminare permette al bambino di vedere il mondo da una prospettiva diversa e più ampia, allarga i propri orizzonti, individua più chiaramente la propria persona distinta dall'ambiente e dalla madre e ciò gli permette l'acquisizione dell'identità e l'uscita dall'anonimità.

Con la conquista della parola il bambino ha più controllo sulla realtà, può esprimere i desideri, le proprie intenzioni. In concomitanza dell'assenza della madre e del suo ritorno a casa, il bambino accoglie con flessibilità tale avvenimento inquadrandolo in un contesto nel quale la madre è un'altra persona da lui e dal resto del mondo. Il bambino si sente maggiormente diverso riguardo alle sue capacità e caratteristiche.

In tale stadio evolutivo diventano sempre più importanti i giochi e le favole. Il gioco è un grosso stimolo per la sperimentazione, per inviare messaggi positivi, ed è un modo per creare relazione. Le favole stimolano invece la creatività e sono una fonte per inviare messaggi di riconoscimento e creare intimità tra genitori e figlio.

I bisogni del bambino.

Il bambino per esplorare ha bisogno di un ambiente sicuro e quindi i genitori dovrebbero, per permettere questo tipo di sviluppo, garantire un ambiente accogliente e positivo: sostegno e riconoscimenti che rinforzino la capacità di fare cose. Questo è il momento in cui il bambino ha bisogno di sviluppare la propria consapevolezza attraverso il fare piuttosto che il pensare, ma è

anche il tempo per agire e cercare cose che non si conoscono.

Compiti del bambino.

Il compito del bambino è quello di fare:

- di verificare che può sperimentare da sé il proprio ambiente.

- Di verificare le proprie competenze nel soddisfare i bisogni, al fine di raggiungere l'indipendenza dai genitori.

- Di acquisire più alternative e imparare che la vita non prevede solo vittorie o sconfitte e che non tutti i problemi hanno facile soluzione (esempio, chiamare la mamma o mordere qualcosa, non toglierà il dolore del primo dentino che spunta).

Compiti dei genitori.

Il bambino che esplora ha bisogno di una persona che è visibile, disponibile che risponda al suo andare e tornare. I genitori devono fornirgli protezione, rendere sicuro l'ambiente, distrarre il bambino quando si trova di fronte a situazioni o aspetti pericolosi, offrirgli qualcosa che non lo danneggi. In altre parole, l'obiettivo per i genitori è individuare un equilibrio tra i bisogni di esplorazione del bambino e i suoi bisogni di protezione, ma anche creargli un ambiente sicuro, affinché il bambino stesso possa sperimentare le conseguenze delle sue azioni, entro i limiti di sicurezza. La possibilità di sperimentare permette lo sviluppo dell'indipendenza riguardo al mangiare, al giocare, al gestire un vasto repertorio di sentimenti ed emozioni (gioia, rabbia, paura), all'essere consapevoli dei messaggi che il proprio corpo e viso inviano. I genitori devono favorire l'esplorazione e nello stesso tempo anche dare un nome agli oggetti che lo interessano, ma soprattutto, giocare con lui quando lo richiede, proteggerlo dalle persone che lo vorrebbero garbato, seduto e pulito, dirgli dei no protettivi, spiegandogli il motivo dei pericoli e mostrandogli come fare quella cosa in modo sicuro, con un insegnamento adeguato, affinché impari le conseguenze e le leggi della natura e divenire consapevole dei propri limiti. Se il bambino non riceverà una protezione adeguata impiegherà le sue energie nel trovare modi per sopravvivere pericolosi, con giochi pericolosi.

Fondamentale è non dare troppa attenzione e protezione al bambino, perché queste possono interferire con l'apprendimento assertivo. Di grande utilità, è incoraggiare il bambino a sperimentare qualcosa di diverso da ciò che vorrebbe, ma anche dissuaderlo dal risolvere un problema maggiore alle sue capacità. Solo così il bambino comincia a scoprire i propri limiti e le proprie alternative (posso fare questo o quest'altro), impara ad essere accondiscendente o ribelle, a risolvere i problemi e non correre il rischio di focalizzarsi sulle esperienze degli altri per ottenere direttamente ciò che vuole, rispetto a se stesso e alle proprie esigenze.

Permessi e bisogni dei genitori.

I genitori devono fare propri i messaggi che inviano al bambino, attraverso il permesso di:

- muoversi ed esplorare ciò che lo circonda, affinché nel compiere tale attività i genitori possano prendersi cura del bambino stesso;

- nel compiacersi che il proprio figlio prenda iniziative, esplori ed esperimenti cose nuove;

- nel stimolargli la curiosità e l'intuizione;

- nel dargli protezione e sostegno affinché possa fare le cose in modo autonomo.

Prendersi cura di un bambino che esplora è sicuramente stancante, per questo è importante che i genitori pianifichino i loro tempi e i loro impegni, per conservare l'energia e l'umore adeguati per poter fare le cose assieme al figlio, come fare un sonnellino quando lo fa lui, o farsi aiutare dal partner nei lavori domestici o nel seguire il bambino mentre gioca, o uscire e distrarsi con il bambino stesso. I genitori devono farsi continui riconoscimenti, chiedendosi l'un l'altro ciò di cui hanno bisogno, ma anche contattare altri genitori per condividere le esperienze comuni.

Inadeguata genitorizzazione.

I genitori inadeguati insegnano al bambino la competizione con gli altri, mentre i genitori consapevoli insegnano al proprio figlio a cooperare con gli altri.

I genitori rigidi ed oppressivi possono insegnare al bambino che i rapporti interpersonali sono caratterizzati da una struttura competitiva, in cui c'è sempre un vincitore, un perdente, c'è una

battaglia per il potere. La struttura competitiva fa parte di un modo di pensare distorto, nel quale la persona che vince lo fa sempre a spese dell'altra. Un bambino competitivo avrà difficoltà a cogliere la possibilità di una realtà basata sulla cooperazione che suppone invece la collaborazione tra persone con medesimi bisogni e, attraverso le quali riesce a soddisfare anche i suoi. La cooperazione insegna al bambino che se deve perdere, non deve considerarsi inadeguato o svalutato come persona, perché il gruppo è importante per la crescita sociale (adeguata autostima).

I genitori protettivi interferiscono nella crescita del figlio e possono far passare il messaggio che esplorare è pericoloso, pertanto per loro il bambino non deve scoprire, essere curioso e invadente. Troppa protezione insegna al bambino ad essere passivo, dipendente al punto tale che aspetta che gli altri facciano le cose al suo posto. In effetti, i genitori protettivi, intervengono nel momento in cui il bambino esprime un malessere e facendo ciò interferiscono con la possibilità di fargli sperimentare i sentimenti, i bisogni, ed anche le frustrazioni.

Risperimentazione.

Se sono stati soddisfatti i bisogni in modo corretto, già da adolescenti, 13-14 anni, questi bambini, sapranno affrontare responsabilmente le cose nuove, come il lavoro, le amicizie e superare la crisi tipiche di questa età con tranquillità ed indipendenza. Va in ogni modo sottolineato che il bisogno di esplorare il mondo permane tutta la vita, è una fase di intensa curiosità che permette di poter fare le cose con consapevolezza e sicurezza.

Se invece nella fase dell'esplorazione non è avvenuta un'adeguata genitorizzazione, questi bambini da adulti saranno passivi, insicuri, incapaci di prendere delle decisioni e dipendenti dal proprio partner. I problemi più comuni sono:

- il non saper cosa si vuole dalla vita;
- l'aver paura di provare cose nuove o di essere abbandonati;
- il sentire che i suggerimenti degli altri sono ordini che devono essere eseguiti.

18 MESI-3 ANNI: STADIO DELLA PRIMA SEPARAZIONE.

Descrizione della tappa evolutiva.

In questo stadio, il bambino passa da una sperimentazione di tipo fisico ad una sperimentazione-esplorazione di tipo psicologico, dopo aver esplorato l'ambiente, se stesso, le persone e osservato come queste reagiscono ai suoi comportamenti. Già verso i 18 mesi il bambino sa dire più di venti parole, compone le prime frasi, ed è in grado di sedersi e guardare qualcosa nelle proprie mani senza emozionarsi. È il periodo in cui sviluppa anche il senso del tempo, imparando a distinguere il presente dal passato e dal futuro, ma non è in grado di interagire con i bambini coetanei d'età. In tale fase è necessario stimolare il bambino a fare da solo qualsiasi attività, affinché possa raggiungere sicurezza ed autonomia.

Questo stadio è importante perché il bambino acquisisce il controllo sfinterico e la capacità di riconoscere lo stimolo che segnala un'esigenza precisa e nuova. Ovviamente gli occorre molto tempo per imparare a rilassare gli sfinteri e spingere in modo efficace. In effetti, è una fase caratterizzata dall'opposizione necessaria alla crescita, grazie alla quale il bambino può scoprire le risposte che i genitori danno al suo agire e quindi può iniziare a separarsi da loro: è il periodo terribile dei 2 anni. Normalmente, l'opposizione di cui si parla è quella che avviene tra la madre e il figlio, ed è caratterizzata dal taglio netto della loro relazione simbiotica.

Un'adeguata genitorizzazione permette al bambino di separarsi dai genitori, per fargli raggiungere l'indipendenza e l'autonomia necessarie per una crescita equilibrata. Non mancano i sentimenti di rabbia o ribellione da parte del bambino stesso, ma sono normali e una volta superati gli consentono di stabilire i propri limiti, di sviluppare l'abilità e la volontà di pensare a sé, ma anche di essere in grado di considerare i bisogni degli altri. Apprende che le sue azioni hanno delle conseguenze, è in grado di decidere di raggiungere ciò di cui ha bisogno e di usare le proprie risorse interne per risolvere i problemi,

indipendentemente dagli altri; comincia anche a discriminare le emozioni ed a identificarle verbalmente. Alla luce di ciò i genitori dovrebbero stimolare il bambino a manifestare le emozioni in tutta la loro intensità.

In questo stadio si assiste ad un rapido sviluppo del linguaggio e il bambino acquisisce anche gli strumenti per avere distintamente il senso di sé e della propria unicità, associata alla consapevolezza della propria identità sessuale e del scoprirsi anatomicamente diverso dall'altro sesso. Nella costruzione della propria identità, il bambino può sperimentare dubbi e perplessità che sono legati alla paura di perdere l'affetto della persona a cui egli è legato (sperimentarsi diverso da un altro può attivare in lui problemi d'identità). Inoltre è una fase dove il bambino non ricerca più fisicamente la madre, ma emotivamente, poiché sente il bisogno di essere rassicurato circa l'interesse che la stessa madre mostra nei suoi confronti. L'attaccamento verso la madre diventa diverso, perché la madre è ora fonte di rassicurazione e punto di riferimento in caso di pericolo. Dopotutto, il bambino ha un modo personale di vedere le cose e quindi anche la capacità di rendersi conto quanto questo suo modo di vedere viene a scontrarsi con quello degli altri che percepisce diversi da lui nel modo di pensare. In tale periodo si pongono le basi per la fiducia nell'essere accolti e accogliere nei momenti di bisogno. Il bambino impara che da soli non si sopravvive e individua anche alcuni punti focali: l'identità sessuale e la comprensione che gli altri rappresentano un altro mondo con reazioni e interpretazioni diverse della realtà.

Bisogni del bambino.

In tale periodo il bambino ha bisogno di carezze e riconoscimenti che sono sinonimi di messaggi positivi inviatogli dai genitori. Questi sono responsabili dei suoi bisogni fino ai 18 mesi, in seguito i genitori devono insegnargli l'autonomia e la fiducia in se stesso, per una crescita equilibrata. Il processo di responsabilizzazione ha inizio in questo stadio e termina con l'adolescenza.

I modi attraverso i quali gli adulti possono iniziare a dare responsabilità al bambino sono:

1. incoraggiarlo nel pensiero logico-consequenziale dandogli delle regole e dei permessi affinché metta in moto il meccanismo del pensare e del sentire.
2. Insegnargli che le modalità comunicative implicano l'applicazione del legame causa/effetto (esempio: hai versato il latte e ora pulisci per favore!), pertanto è giusto indicargli come deve comportarsi.
3. Dargli delle regole di comportamento in maniera chiara, precisa, congruente e amovibile (18mesi-3 anni, è il periodo migliore per insegnargli le regole).
4. Inviargli dei permessi efficaci, affinché attivi il pensiero e la percezione, poiché solo attraverso ciò può costruire la propria autostima in modo positivo e aumentare la consapevolezza nei riguardi dei pensieri e sentimenti degli altri diversi da lui.

Compiti del bambino.

Il bambino deve stabilire un senso d'identità indipendente, associato ad uno sviluppo di un nuovo tipo di vicinanza, di intimità che rispetti l'identità separata. Una relazione simbiotica sana gli permette di cogliere la vicinanza e la separazione come bisogno di:

- sviluppare la propria importanza nel relazionarsi con gli altri;
- scoprire i propri limiti;
- esprimere ambivalenza;
- sviluppare indipendenza.

Compiti dei genitori.

In questa fase i genitori devono essere attenti alle richieste del bambino che molte volte fa finta di non avere informazioni circa ciò che i genitori vogliono da lui e su come fare le cose o risolvere un problema. Pertanto diventa necessario ripetergli più volte le cose, affinché possa decidere in autonomia ciò che è più vantaggioso per lui. Questo tipo di comportamento consente una presa di fiducia da parte del bambino nei riguardi di se stesso e gli permette di attingere alle proprie risorse per risolvere un problema e sentirsi una persona competente e separata.

Una genitorizzazione adeguata che avvia il bambino all'indipendenza comporta determinati aspetti:

- incoraggia, nel bambino, l'espressione e la padronanza del corpo;
- gli permette di esprimere sentimenti positivi e negativi;
- gli insegna a risolvere i problemi attraverso le azioni;
- lo incoraggia nella comunicazione verbale dando il nome agli oggetti e ai sentimenti delle persone;
- gli permette di percepire e capirsi come identità diversa, un essere separato, ma protetto dai suoi genitori.

Di fondamentale importanza è il fatto che i genitori diano comandi assertivi e li mettano in atto attraverso esempi, spiegazioni, divieti, proibizioni, sempre attraverso messaggi positivi come: "Non correre ...ma cammina", o "Pensa di non farti male...usa gli occhi e le mani".

La Levin afferma che nel periodo compreso dai 2 ai 3 anni, i bambini diventano ribelli e prepotenti nei confronti dei loro genitori, portandoli spesso all'exasperazione, ma questo è normale e rientra nel processo di crescita. Pertanto è indispensabile che i genitori stessi sappiano riconoscere i sentimenti del figlio, per poi insegnargli ad utilizzarli in modo positivo, senza mai esprimere dissapori o disinteressi, ma attraverso un modello di comportamento improntato su tre fattori:

- egli deve imparare ad esprimere in modo diretto la propria emozione;
- deve apprendere modi efficaci per trattare l'emozione;
- non deve assumere atteggiamenti vittimistici per ottenere qualcosa.

Molti genitori, durante la fase di separazione, per evitare i conflitti, anticipano i bisogni al figlio, questo è veramente dannoso e diseducativo e porta il bambino ad essere passivo ed irresponsabile.

Permessi e bisogni dei genitori.

Prendersi cura di un bambino che comincia a separarsi dai propri genitori ed impara a dire di no è indicativo di una prima fase d'indipen-

denza, di separazione, di gestione delle emozioni. Per questo è importante che i genitori inizino da subito il cammino verso l'indipendenza, al fine di evitare scontri di maggior intensità nell'adolescenza che poi sono accentuati anche dalle crisi che contraddistinguono questo periodo.

I permessi dati dai genitori al bambino possono vertere su frasi del genere:

- "sono contento che sperimenti ed esamini le cose che scopri le tue capacità e i tuoi limiti";
- "puoi pensare con la tua testa ed avere idee diverse dalle mie";
- "sono contento che ti separi da me, affinché tu possa esprimere le tue emozioni";
- "quando vuoi puoi esprimere ciò che senti, così possiamo parlare";
- "puoi far sapere alle altre persone quanto sei arrabbiato e non devi mai sentirti responsabile di quello che sentono gli altri (questo per evitargli sensi di colpa creati da messaggi inadeguati)";
- devi dire sempre: "mi sento arrabbiato!" e mai "mi fai arrabbiare!", è sbagliato, poiché la comunicazione rappresentativa implica l'espressione del modo di sentire.

Inadeguata genitorizzazione.

I problemi dovuti ad un'inadeguata genitorizzazione sono:

1. una madre invadente e soffocante interferisce nelle funzioni autonome del bambino, il quale può reagire acuendo i suoi no, fino ad arrivare a staccarsi emotivamente dalla madre per proteggersi dalla sua invadenza. Il bambino continuerà a potenziare le sue capacità autonome, ma non riceverà il sostegno necessario nei momenti di bisogno da parte della madre, verso la quale proverà sensi di rabbia e di frustrazione che interferiranno, in futuro, sulle scelte che egli farà.
2. Una madre che nega al proprio bambino l'appoggio necessario per lo sviluppo è inadeguata. Infatti, la non disponibilità della madre genera nel figlio un senso di abbandono e la decisione che può farcela da solo. In questo

modo egli si assumerà un peso prematuro, rispetto alla sua età, e intraprenderà anche la strada della pseudo-sufficienza. È stato riscontrato che le persone che hanno avuto un distacco prematuro dalle figure di attaccamento, sviluppano delle competenze notevoli nell'ambito delle funzioni autonome, ma non riescono a costruire una base sicura per la stima di se stessi, perché non possono avvalersi del sostegno di un sé esterno interiorizzato, ossia di una madre che rappresenta anche la certezza di essere o di sentirsi amati.

Risperimentazione.

L'adulto che risperimenta tale stadio (la prima risperimentazione è già avvenuta verso i 13-15 anni), lo fa perché sente la necessità di stabilire un nuovo senso di indipendenza, di individualità e di separazione dalla famiglia di origine. Sente la necessità di trovare un proprio spazio, di sentirsi diverso dagli altri, unico, di crearsi un'indipendenza.

La non soddisfazione adeguata dei bisogni, può generare nell'adulto che risperimenta un senso di frustrazione, d'incapacità decisionale e d'incertezza che lo rendono depresso e insicuro nelle scelte da attuare e nei legami affettivi non riuscirà ad instaurare rapporti duraturi e solidi, sarà sempre in conflitto con il partner.

3-6 ANNI: STADIO DELL'IDENTITÀ, DELLA SOCIALIZZAZIONE, E DELL'IMMAGINAZIONE.

Descrizione della tappa evolutiva.

A 3 anni il bambino interiorizza la figura materna, nelle sue caratteristiche buone e meno buone e incomincia a relativizzare la madre stessa quando questa dice dei sì e dei no. Se l'ambiente è positivo, con rapporti costanti e con persone che si assentano per brevi periodi, il bambino si percepisce autonomo e nello stesso tempo sa darsi protezione quando l'appoggio esterno non è immediato. È capace di avere un dialogo interno che rispecchia il rapporto avuto con la madre ed è anche capace di scendere a compromessi con gli adulti, anche se a volte si esprime attraverso comportamenti di rassegnazione e di compiacenza, perché sa che ci sono delle regole di convi-

venza familiare da rispettare. Egli, infatti, ha già assimilato le norme familiari che sono diventate parte delle sue convinzioni, con motivazioni diverse e giustificazioni adeguate.

Identità. L'identità comporta, per il bambino, un'iniziale integrazione del sé interno, un'interiorizzazione delle esperienze (il sé esterno è l'interiorizzazione della figura materna), anche se, durante tale fase di identità che si approssima verso i 3 anni, il bambino può lasciar emergere problematiche di tipo triadico. Il bambino, maschio o femmina, ha bisogno di identificarsi, non più con la madre, ma con il padre, al fine di potersi appropriare della propria identità sessuale e la madre deve manifestare la propria disponibilità nell'accettare che l'attenzione del bambino si sposti verso il padre e quest'ultimo sia capace di accoglierlo. Nella relazione triadica, la spinta del bambino/a verso il padre e il suo allontanamento dalla madre, favorisce l'individuazione (il bambino/a sa chi è) e nello stesso tempo accelera la separazione dalla madre, accompagnata dall'acquisizione della costanza dell'oggetto (sentirsi amato) e dall'autonomia intrapsichica del bambino/a.

La costanza dell'oggetto, o meglio la presenza della madre in modo stabile, si forma nel bambino dai 24 ai 36 mesi ed è importante per la costruzione stabile del sé, dell'io-identità. La costanza dell'oggetto è molto importante anche per la gestione della rabbia, poiché il bambino sa che la madre, nonostante le sue preferenze per il padre, è sempre presente e, verso ella può dirigere la rabbia di certe situazioni, senza perdere il suo amore. Tale alternanza di umori nel bambino conferma la costanza dell'oggetto e la positività della crescita.

La socializzazione. Lo sviluppo dell'identità comporta il passaggio dalla relazione diadica a quella triadica e poi a quella multipla o sociale. Dopo la scoperta attenta e curiosa della relazione tra bambino-padre-madre, importante per la costruzione dell'identità del bambino è l'orizzonte dei rapporti sociali che si snodano attraverso la scuola materna, la quale permette l'intensifica-

zione del rapporto con i coetanei e quindi l'instaurazione dei relazioni multiple. In tale fase aumentano le abilità del linguaggio, il bambino impara ad usare la fantasia, a distinguere i pensieri dalle azioni e inizia a parlare dei propri sentimenti e di quelli degli altri. Comprende tre cose importanti:

- che il solo pensare o sentire qualcosa non determina cambiamenti nelle diverse circostanze;
- che deve abbandonare le credenze magiche per lasciare spazio alle proprie competenze;
- che deve saper distinguere quando i sentimenti ed i comportamenti sono incongruenti.

È un'età nella quale i bambini sono pronti a imparare ad esprimere i propri sentimenti in maniera adeguata, poiché cominciano ad ascoltare le spiegazioni sul come comportarsi. Ad esempio: se un bambino a scuola piange e alla domanda della maestra sul perché piangi, risponde che sta piangendo perché vuole giocare con qualcuno, l'insegnante potrà correggerlo dicendogli che il pianto si usa solo quando si è tristi e non per chiedere qualcosa. Correggerlo nei comportamenti è importante, affinché possa imparare a discriminare i propri sentimenti, saperli ascoltare ed attuare in modo opportuno. A quest'età il bambino è in grado di gestire le proprie emozioni e prendere delle decisioni rispetto al futuro. In effetti, se il bambino afferma che da grande vuole fare...diventare... è importante sostenerlo nelle sue espressioni mentali, piuttosto che bloccare i suoi sogni come impossibili. Incoraggiarlo nelle iniziative, correggerlo nelle informazioni sbagliate, ascoltarlo nelle richieste, gestirgli determinate situazioni di stress (ad esempio, la gelosia che il bambino vive nei confronti del fratellino) con maggiore attenzione e maggiori carezze, affinché percepisca un senso di sicurezza che permette uno sviluppo equilibrato.

Immaginazione. Dai 2 ai 4 anni il bambino si crea degli amici immaginari e questo è indice dello sviluppo dell'immaginazione. Con queste relazioni immaginarie il bambino sperimenta i nuovi tratti della propria personalità, verificando

allo stesso tempo se questi sono appropriati o meno. Anche il gioco diventa sempre più sofisticato, con l'assunzione di ruoli diversi in relazione ai modelli di riferimento. Quando un bambino di questa età dà libero sfogo al pensiero magico, esplora i limiti della propria immaginazione e può giungere a conclusioni fondate sulla base di dati inadeguati o distorcere le informazioni. Tipiche credenze magiche dei bambini sono:

- se io penso o sento qualcosa, questo causerà un evento;
- se odio la mamma, questo le può fare male;
- se desidero che il fratellino si ammali, sono stato io a causarlo.

In tale stadio sono frequenti gli incubi notturni, dovuti alla notevole immaginazione del bambino e al fatto che egli non ritiene di riuscire ad affrontare le situazioni complesse da solo e necessita di protezione. Il bambino deve sapere di essere protetto da probabili aggressioni fantastiche e si sente come tale solo quando avverte che il genitore reagisce in modo deciso alle sue paure.

Compiti del bambino.

Il bambino deve:

- decidere la propria posizione all'interno della famiglia e della società;
- sviluppare le proprie abilità di comunicazione;
- identificare la propria sessualità;
- espandere la propria immaginazione;
- conquistare la prima competenza nel controllare gli impulsi, quando si accorge di essere separato dagli altri e decidere la propria posizione esistenziale.

Compiti dei genitori.

In questo periodo i genitori devono stare attenti a non usare il meccanismo della disconferma nelle loro reazioni, minimizzando le difficoltà di una situazione problematica o svalutando le capacità del bambino stesso, perché la disconferma può bloccarlo nelle iniziative intraprese e nel rafforzamento dell'autostima. Allo stesso modo anche il disinteressamento nei confronti del bambino stesso è causa di isolamento e frustrazione.

In tale fase i genitori devono dare al bambino il riconoscimento dovuto e la dignità che

gli spetta e possono farlo attraverso le carezze, verbali e non verbali, esperite in modo positivo, condizionate (riferite a ciò che fa) e incondizionate (riferite a ciò che è).

Permessi e bisogni dei genitori.

I genitori devono dare al bambino i dovuti permessi che gli permettono di esistere come persona e lo possono fare affinché:

1. il bambino possa affermare la propria identità, con frasi del tipo”:

- “puoi esplorare chi sei e scoprire come sei fatto”;

- “non è necessario che ti senta male, impaurito, triste o arrabbiato per ottenere che io mi prenda cura di te”.

- “puoi esprimere ciò che senti e chiedere ciò di cui hai bisogno”;

- “puoi fantasticare senza aver paura che le cose terribili si avverino”;

- “è importante che tu scopra le conseguenze del tuo comportamento”.

2. Il bambino possa avere dei permessi specifici per il proprio ruolo sessuale-sociale, attraverso frasi del tipo:

- mi piaci come sei fatto e il corpo che hai;

- sia i maschi che le femmine hanno la medesima importanza sociale;

- ogni persona ha una dignità che la caratterizza sia essa femmina che maschio.

Inadeguata genitorizzazione.

Genitori autoritari o disinteressati ai problemi del bambino, possono essere la causa d'incertezze, insicurezze, paure ingiustificate, disistima verso la propria persona.

Risperimentazione.

Se in tale stadio i bisogni non vengono soddisfatti possono ripresentarsi nell'adulto con modalità negative e provocare stati di disistima, di disadattamento, di frustrazione, di incapacità di affrontare le diverse situazioni che conducono all'isolamento e alla depressione.

In conclusione, possiamo affermare che Pamela Levin insiste molto riguardo alla crescita adeguata durante il processo evolutivo del bambino dalla nascita ai sei anni, poiché que-

sto processo, se sviluppatosi in modo corretto ed equilibrato, permette in età adulta di evitare risperimentazioni negative che comporterebbero problemi personali e sociali. Una crescita corretta ed equilibrata è sempre indice di relazioni sociali sane e positive.

Bibliografia

AMMANITI M. – STERN D. N., *Attaccamento e psicoanalisi*, Laterza, Bari 1999.

CARLI L., *Dalla diade alla famiglia: i legami di attaccamento nella rete familiare*, Raffaello Cortina, Milano 1999.

CASSIBBA R.- D'ODORICO L., *La valutazione dell'attaccamento nella prima infanzia. L'adattamento italiano dell'Attachment Q-Sort (AQS) di Everett Waters*. Editore Franco Angeli, Torino 2000.

LIGABUE S., *Attaccamento e copione*, in «Quaderni di Psicologia, Analisi Transazionale e Scienze umane» 2001/34

SIEGEL J., *La mente relazionale*, Raffaello Cortina, Milano 2001.

Fausta Germano: docente di scuola media superiore di filosofia e psicologia; docente di Etica e Filosofia della Religione alla Facoltà di Teologia dell'Italia Settentrionale. Laurea in Filosofia conseguita presso l'Università degli studi di Trieste. Laurea in Teologia conseguita presso la “Pontificia Università Gregoriana” di Roma.

Malattia mentale grave e sessualità*

Marina Mariuzzi

Premessa

Da anni sono impegnata nel volontariato in ambito psichiatrico e in questa veste, ascoltando¹, ho spesso preso atto della confusione e della disperazione dei familiari di persone affette da malattie mentali, nonché rilevato l'ignoranza su questo argomento e sulle sue problematiche. Resistenze insormontabili si incontrano frequentemente quando le persone, obbligate dalle circostanze, devono riconoscere e affrontare la sfera della sessualità². Risalta, allora, il disagio nel doverne ammettere la presenza pervasiva nella vita di tutti, anche delle persone con malattie mentali gravi. Emerge una sessualità lasciata a se stessa, alle sue paure, alle sue inadeguatezze, alle sue forze e al suo mistero, sia che coinvolga persone "normali" o con gravi disagi psichici, nel qual caso è quasi impossibile trovare soluzioni che includano l'approccio razionale, ovvero l'educazione alla scelta di comportamenti responsabili.

La concreta necessità di trovare conferma e conforto nel fondamento scritturale e magisteriale per quelle decisioni che la coscienza suggerisce, mi ha spinto a dedicarmi a questa ricerca con la finalità di identificare gli elementi che possano guidare l'impegno di coloro che si dedicano alla pastorale sanitaria psichiatrica, degli operatori del settore psichiatrico siano essi cattolici o meno, dei familiari e, forse, anche di alcune delle persone con malattie mentali meno gravi.

Introduzione

Il Concilio Vaticano II, nel suo impegno per il rinnovamento della Chiesa, ma sempre fedele

alla Scrittura e alla Tradizione, mantiene e rafforza al centro della sua riflessione il messaggio originario: la persona di Gesù, la Parola fatta *sarx*³ ed emana documenti innovativi in vari settori. Per quanto riguarda la Teologia Morale, è importante la Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes* del 7 dicembre 1965 sulla Chiesa nel mondo contemporaneo che prende atto della situazione attuale del mondo e dell'uomo, ma lo ritiene, nonostante le sue angosce e con l'aiuto dello Spirito, responsabilmente tenuto a rispondere alla chiamata personale di Dio⁴ nella libertà che gli deriva dall'intima relazione con Lui. La *teologia morale sessuale*⁵ oggi fa parte della *teologia morale della persona*, insieme alla *bioetica*.

Il tema specifico che sarà sviluppato in questo studio riguarda la sessualità come espressione della propria esistenza, fondamentalmente legata alla relazionalità, ad una *sessualità responsabile* - impossibile in presenza di malattie mentali gravi - e, quindi, alle relative implicazioni morali. Le diramazioni che ho dovuto troncare confermano la complessità di ogni indagine dell'animo umano, della coscienza e dell'uomo. Il Cap. I si sofferma sulla sessualità che rivela la persona, il nucleo centrale emerge nel capitolo II sulla malattia mentale, poi nel III sulla sessualità e le istanze morali collegate. Il capitolo IV propone alcuni esempi che illustrano l'interesse della Chiesa al problema della malattia mentale. Le conclusioni, più che risposte, portano soprattutto ulteriori stimoli alla riflessione sulla corresponsabilità, sulla interdipendenza della creazione, interrogativi che rimandano immancabilmente

*Il presente articolo è un estratto della tesi presentata per l'esame di Magistero presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Udine in collegamento accademico con la Facoltà Teologica del Triveneto.

alla compassione, alla misericordia di Dio. L'ambito di riferimento non è una particolare cultura o nazione, ma è l'Umanità. La malattia mentale e la sessualità riguardano tutti perché significano potenza incontrollabile, al di là della ragione e perciò sicuramente spaventano anche l'uomo di oggi, quello tecnologico, quello scientifico per il quale la conoscenza è potere e il potere è controllo. Eppure qualcosa ancora sfugge perché l'uomo, nella sua incommensurabile, misteriosa, sfaccettata umanità riflette il trascendente. Tutti gli individui sono, comunque e sempre, immagine di Dio, ma la malattia mentale preclude ad alcuni, senza colpa, di realizzare la pienezza di una relazione consapevole con se stessi, con gli altri e con Dio. Anche ciò fa parte della vita, come le altre malattie, come la morte stessa.

I. LA COMPRESIONE DELLA SESSUALITÀ: UN DIFFICILE PERCORSO NELLE DIMENSIONI ESISTENZIALI, SCRITTURALI E MAGISTERIALI

Dimensioni esistenziali

La descrizione obiettiva e scientifica di che cosa fosse la sessualità, ovvero la determinazione genetica (cromosomi), genitale (gonadi) e ormonale, sembrava semplice ed è stata sufficiente fondamento della morale sessuale della Chiesa fino a pochi decenni fa. La scienza del XX secolo, invece, ha scoperto che nell'embrione sono presenti ambedue le potenzialità di maschio e femmina e che queste si differenziano solo a partire dalla quinta settimana circa, quando si trovano in presenza di particolari ormoni. Maggiormente proficuo è, allora, maturare verso una realizzazione più libera e piena della nostra individualità maschile e femminile insieme.

Il comportamento dell'uomo, non sempre necessariamente comportamento (atto) umano⁶, essendo sempre sessuato si ricollega ad un fondamentale bisogno di sopravvivenza che, più che sopravvivenza della specie, è sopravvivenza sociale, ovvero il riconoscimento di sé o del sé che la persona stessa si è costruita e che sente vitale affermare e difendere. Riconoscere la presenza

e l'interazione di cause biologiche (ormonali), ma anche psicologiche (ambiente, percezione di sé), rende necessario esaminare l'implicazione morale che deriva proprio dalla consapevolezza della *motivazione profonda* che sottende ad ogni espressione di sessualità umana. Ad esempio l'atto più specificatamente sessuale, ovvero l'atto unitivo-procreativo⁷ in sé dove, in un ipotetico giardino dell'Eden, il rapporto tra i due soggetti è di libera, spontanea donazione con la finalità di autocomunicazione, di crescita, di maturazione tendente alla reciproca perfezione, rappresenterebbe l'essenza del matrimonio inteso come sacramento, segno che testimonia e rimanda all'amore di Dio, comunione totale - nel corpo e nello spirito - nella reciproca incondizionata accoglienza. Ma solo un sé appagato, sereno, che accetta la propria condizione creaturale, limitata - ma pur sempre immagine di Dio - si sente immensamente e gratuitamente accettato, amato proprio nella sua individualità, nel suo limite. Solo da questo raggiunto equilibrio può, allora, rischiare di sbilanciarsi verso il mondo, verso l'altro, verso un incontro che sicuramente destabilizza, ma dinamicamente fa anche progredire. L'incontro d'amore di due individui avviene senza veli né vergogna delle proprie imperfezioni e carenze - proprio queste dovrebbero ingiungere l'uscita da sé, l'esodo - in uno spazio di sensibile e reciproca dedizione. È molto difficile abbandonarsi ad un tale e continuo gioco⁸, gioco dell'esistenza stessa, di equilibri comunicativi, possibile a diversi livelli solo nella reciprocità di due identità mature e perciò ancora più esaltante e, al tempo stesso, forse irraggiungibile. In fondo, la perfezione è proprio - e per fortuna - solo dell'ideale, perché la perfezione, non avendo bisogno di altro, sarebbe chiusa in se stessa e quindi sterile alla relazione: un cerchio chiuso.⁹

Freud ci ha costretti ad una visione inusitata della sessualità: forza pulsionale vitale, relazionale anziché genitale e trasversale nel tempo, appartenente a tutte le età della vita. Riconoscere anche nel bambino un essere sessuato che esprime e vive la sua sessualità, considerare ciò

fondamentale per il suo sviluppo e stabilità mentale adulta, è stato assolutamente rivoluzionario, stravolgente e ancora oggi di problematica accettazione.

Elenco brevemente le fasi di evoluzione sessuale dando per scontati i dettagli comunque reperibili in manuali specifici:

1. nascita. Se l'essere concepiti non è esperienza che possa appartenere alla nostra consapevolezza, quella della nascita è misteriosamente, ma innegabilmente, impressa nella nostra coscienza, è esperienza fisicamente faticosa di drammatica lotta per la vita. La forza della vita che ci ha trattenuto nell'utero ora ci rifiuta, ci espelle, pena la morte. È la nostra prima traumatica esperienza di perdita, di rifiuto, di angoscia che spesso è oggetto di rielaborazione psicoanalitica.

2. fase orale. La nostra sopravvivenza è strettamente collegata al nostro egoismo in una fase passiva del prendere (che per alcuni resterà paradigma della vita adulta): suzione = nutrizione = soddisfazione = piacere. Lo svezzamento sarà opportunità di un'ulteriore frustrazione, dovendo rispondere con la fatica di un ulteriore adattamento peraltro indispensabile alla crescita.

3. fase anale (primo anno di vita). Il bambino passa ad una fase attiva prendendo possesso di sé, dell'ambiente e delle relazioni con gli altri che può controllare dando risposte accondiscendenti o meno alle loro aspettative. Sperimenta la contrattualità/gratuità delle relazioni. Anche questo per molti adulti resta paradigma di riferimento o arresto di crescita.

4. fase genitale (di norma verso i 3 anni di vita). È spesso conosciuta come fase edipica e/o di Elettra che durerà fino al suo auspicabile superamento verso i 5 – 7 anni quando, elaborata la fase narcisistica, la sua maturazione si avvierà verso un'accettazione della propria sessualità in una sublimazione della libido che permetterà di evolvere nei diversi gradi di sviluppo morale. È una fase di non facile superamento i cui più alti gradi sono raramente acquisiti.

5. fase adulta. Superate le ambivalenze dell'adolescenza e della prima giovinezza, la matu-

razione della persona dovrebbe portare ad una capacità di ricerca di equilibrio e adeguamento alle diverse situazioni che permettano una vita in pienezza. Si tratta di una apertura alla vita con la capacità di star bene da soli per poter star bene anche con gli altri, percepiti come completamento, ma non bisogno collegato a fasi infantili non superate.

Ogni atto libero, e perciò atto umano, della persona, la esprime nella sua singolarità, ma allo stesso tempo rende manifesto anche il grado di maturità che essa ha raggiunto. «*Ma non sono né lo spirito né il corpo da soli ad amare: è l'uomo, la persona, che ama come creatura unitaria, di cui fanno parte corpo e anima. Solo quando ambedue si fondono veramente in unità, l'uomo diventa pienamente se stesso*»¹⁰. La modalità di espressione della sessualità narra sempre della totalità della persona, in quanto appartiene ad essa, indipendentemente dal suo individuale percorso dinamico di maturazione. Appartiene anche al bambino che è cresciuto, ma che non è maturato; a colui che ha l'aspetto di un adulto, ma le capacità relazionali altamente ridotte che spesso si esprimono nel paradigma di autoerotismo e di autopossesso¹¹ o di manipolazioni affettive¹². Nell' enciclica *Deus Caritas est*, papa Benedetto XVI chiarisce già all'inizio del testo il significato del termine "amore" nelle sue diverse manifestazioni.

tra l'amore e il Divino esiste una qualche relazione: l'amore promette infinità, eternità — una realtà più grande e totalmente altra rispetto alla quotidianità del nostro esistere¹³.

L'*eros* colpisce con le sue frecce i bambini immaturi che si aggrappano l'uno all'altro per possedere l'altro, "reificandolo" secondo le proprie necessità. Perché la sessualità sia, invece, paradigma di esperienza intuitiva della trascendenza, deve essere comportamento dialogale, di dono per la conoscenza e la crescita personale. «*Solo in questo modo l'amore — l'eros — può maturare fino alla sua vera grandezza. Sì, l'eros vuole sol-*

levarci “in estasi” verso il Divino, condurci al di là di noi stessi»¹⁴. L'atto sessuale in senso stretto è il momento in cui l'uomo può rivelare, a sé e all'altro, il grado in cui è riuscito a coniugare la sua istintività e la sua umanità legata al divino esprimendola nel riconoscimento della relazione con un altro “tu” e addentrandosi nel mistero. L'uomo manca dell'altro e lo cerca, e l'incontro avviene non nelle due persone, ma *tra* le due persone, specchio della relazione divina dell'amore trinitario, ed è accesso alla conoscenza non velata del proprio schema corporeo, del modo individuale di esprimere l'esistenza personale stessa.

Dimensioni scritturali e magisteriali

La conflittualità, sempre e ancora presente nell'etica sessuale cristiana, non è presente nel messaggio originario di Gesù, ma nella sua successiva contaminazione nel necessario processo di inculturazione ellenistica (stoicismo, dualismo neoplatonico, paganesimo) - eredità raccolta dai Padri della Chiesa - e dal pensiero pre-scientifico che circoscrivendo la sessualità umana alla genitalità, la cosificava nel “debito coniugale”. L'attenzione specifica del Primo Testamento alla sessualità è limitata alla funzione riproduttiva e alla sua importanza sociale. L'intenzione biblica è comunque di desacralizzare la sessualità rompendo con i riti e i miti¹⁵ delle altre religioni geograficamente circostanti e di umanizzarla nell'invito alla persona ad uscire da se stessa per incontrare Dio nell'altro, realizzandone l'archetipo: l'amore umano è possibile a partire dall'amore divino e da esso è trasformato. È cosa voluta da Dio, quindi fondamentalmente buona, ma non si può non rilevare che la paura del mistero della vita legato al corpo della donna, al suo sangue, ha fatto esistere e resistere i divieti culturali e la discriminazione nei confronti della donna e della sua dignità di persona. La riflessione della Chiesa, a partire da Paolo di Tarso, è da comprendere all'interno del suo contesto storico, mantenendo sempre presente l'unità e la bontà della corporeità insiti nel concetto ebraico di uomo e nell'incarnazione del Verbo eterno in Gesù di

Nazareth. I Padri della Chiesa¹⁶, provocati dalle libertà sessuali dei costumi pagani contemporanei e assumendo la filosofia dominante del tempo sdegnatamene maschilista saranno, come gli stoici, oppositori del piacere sensibile e denigratori della donna considerata (anche da Freud!) un maschio mancato. Agostino d'Ippona (†430) che passerà dall'eresia manichea al cristianesimo, esalterà la verginità come scelta perfetta e difenderà il corpo, pur segnato dal peccato, e il matrimonio contro le eresie encratiche, montaniste e rigoriste. Risale al suo pensiero un primo abbozzo di teologia morale sessuale che tende a normare l'atto coniugale considerato necessario, ma non privo di colpa, la cui moralità dipendente dal fine: la procreazione.

Il primo medioevo (VI-X sec.), un'epoca ancora lontana da un'impostazione scientifica, si concentrerà sullo sviluppo dei *libri penitenziali* come strumento e guida di una “retta morale” che non considera la sessualità un valore umano. Il rigorismo estremo di Pietro Lombardo (1095-1160) sarà dominante fino all'apporto di Alberto Magno (1193-1280) che, appoggiandosi ad Aristotele, vorrà vedere l'atto sessuale come espressione *naturale* della sessualità della coppia. Nel tardo medioevo (XI-XIV sec.) nel contesto storico e letterario sorgeranno i concetti di *amor cortese* e di pietà popolare mariana che suggeriranno l'aspetto di tenerezza dell'amore e quindi della sessualità senza per questo influenzare grandemente la morale cristiana. Tommaso d'Aquino (1225-1274) continua sulla scia del suo maestro Alberto Magno, fa coincidere la coscienza con la persona stessa, immagine di Dio, chiamata a rispondere liberamente: la coscienza ha la facoltà naturale di *ri-conoscere* il bene con l'uso della ragione. La Chiesa continua a considerare solamente la sessualità - o meglio la genitalità alla quale è estraneo l'aspetto interpersonale - strettamente circoscritta all'interno della realtà coniugale, in una visione statica dell'uomo e non, quindi, una realtà dinamica, “in relazione”, in continua trasformazione e perciò aperta alla possibilità di rispondere a Dio.

In Epoca moderna (XV-XIX sec.) la morale è pressoché giuridica: centrale è l'atto non la persona, finalità della sessualità è esclusivamente la procreazione e l'educazione della prole. Da questa visione si stabilisce la classificazione dei peccati e delle espiazioni. Ma siamo anche in epoca rinascimentale con le nuove scoperte geografiche, lo sviluppo del pensiero umanistico e poi delle scienze umanistiche, successivamente la rivoluzione francese e i nuovi equilibri sociali, l'arroccamento farisaico del puritanesimo vittoriano esportato dai coloni e dai missionari in America, Tommaso Sanchez (1550-1610), i cui trattati sul matrimonio¹⁷ furono preziosa influenza sulle decisioni del Concilio di Trento (1548-1563) in materia, e Alfonso de Liguori (1696-1787) che, nel periodo di forte opposizione tra tendenze *lasiste* e *rigoriste*, cercò l'equilibrio in una posizione moderata e in un approccio di maggior senso pratico. Già il Catechismo Romano del 1566, frutto conciliare per uso pastorale, giustifica e valorizza il matrimonio per il reciproco sostegno, la procreazione e il rimedio alla concupiscenza.

Fino in epoca contemporanea (XX sec.) l'insegnamento di una teologia morale che si appoggiava alla codificazione giuridica era affidato ai *canonisti* la cui posizione dominante, all'interno di una *teologia del diritto* (*canonico*), veniva ulteriormente rafforzata dalla promulgazione del Codice di diritto canonico del 1917 nella tendenza giuridica della trattazione morale. In contrapposizione, nei paesi di prevalente religione protestante di lingua tedesca, la scuola cattolica di Tübinga accoglieva la sfida del pensiero illuminista, esistenzialista e della filosofia dialettica che promettevano di ridare alla persona la sua dignità di creatura ad immagine di Dio. In ambiente protestante anglicano le varie conferenze di Lambeth¹⁸ rispecchiano il graduale cambiamento. Nel 1908 e nel 1920 la Conferenza ribadisce la condanna categorica dell'uso di metodi innaturali di contraccezione difendendo il fine procreativo quale principio fondamentale del matrimonio cristiano. Nel 1930 si ritorna a parlare di contraccezione: pur riaffermando lo stesso scopo primario del

matrimonio, viene approvata la risoluzione che ammette la moralità della contraccezione ai fini della limitazione delle nascite per quelle coppie sposate che ne ravvisano la necessità: «*Quando si avverte l'obbligo morale di limitare o evitare la nascita di figli, il metodo va scelto alla luce dei principi cristiani*». Si ravvisava in ciò un generale consenso che l'unione sponsale sia anche espressione del reciproco affetto tra i coniugi e quindi moralmente giusta anche senza riferimento alla procreazione. Nella conferenza di Lambeth del 1958 si giunge ad affermare che la genitorialità responsabile è richiesta da Dio: nell'impossibilità di una totale astensione si riconosce la possibilità di usare metodi artificiali, ferma restando la condanna di una scelta originata da motivi egoistici e di semplice lussuria. Nel febbraio 1961 il Comitato Generale del Consiglio Nazionale delle Chiese USA, la più grande organizzazione protestante americana, raccomanda l'uso di metodi di contraccezione per il controllo delle nascite¹⁹ come responsabilità cristiana della pianificazione familiare dichiarando che la moralità dell'atto risiede nelle sue intenzioni. L'enciclica *Casti connubi* di Pio XI del 1930 è, invece, una riaffermazione dell'irrinunciabile posizione del Magistero che ogni tentativo di impedire la conseguenza *naturale* dell'atto coniugale, la procreazione, è da considerarsi immorale. Pio XII lo riafferma anche in un discorso pubblico nel 1951²⁰ e bisognerà attendere che Giovanni XXIII crei nel marzo del 1963 (morirà nel giugno di quell'anno) una *Commissione Pontificia per lo Studio della Popolazione, della Famiglia e delle Nascite* le cui rivoluzionarie conclusioni arriveranno successivamente al Concilio Vaticano II:

...la moralità degli atti sessuali nel matrimonio, esercitata secondo una paternità responsabile, non dipende dalla fecondità diretta di ogni singolo atto, ma dalle esigenze del mutuo amore in tutti i suoi aspetti... Il matrimonio ha un altro significato e un altro fine oltre a quello della procreazione alla quale resta comunque ordinato. Rimane condannabile anche oggi, l'ingiustificato rifiuto alla vita dettato da interessi egoistici...

*Oggi, riconoscendo la legittimità e il dovere della regolazione delle nascite, la Chiesa afferma che l'intervento dell'uomo sul processo dell'atto matrimoniale non è sempre da escludersi, salvaguardati i criteri morali.*²¹

Il documento conciliare *Gaudium et Spes* (1965) ne tiene conto con estremo equilibrio, mettendo la persona umana e il valore della relazione a fondamento di una *naturale* sessualità umana. I vescovi concordano nell'affermare la centralità dell'amore coniugale, la coesistenzialità inscindibile dei due fini - unitivo e procreativo - e la radice sacramentale del matrimonio²². Il Vaticano II riporta la *persona*, nella sua situazione storica, al centro della riflessione morale anche quando si tratta della sessualità attraverso cui esprimere la sua spiritualità nel gesto di reciproca accoglienza, in un amore gratuito che risulta dall'unione di *eros* e *agape* e che perciò rimanda all'amore che Dio ha per l'uomo. Il 25 luglio 1968 Paolo VI pubblica l'enciclica *Humanae Vitae* che ancora oggi è soggetta ad una difficile recezione a causa dell'evidente divergenza con la realtà pratica vissuta dai fedeli. È un periodo di grande tensione all'interno della società e della Chiesa stessa che vive la contestazione dell'autorità e dei valori tradizionali. Il documento pontificio prende in considerazione esclusivamente la realtà matrimoniale e vuole assurgere a guida dei fedeli verso una fecondità guidata dalla ragione, affidata alla responsabilità dei coniugi. Si precisa il significato del concetto di *paternità responsabile* (n.10) considerando l'aspetto biologico (conoscere la propria corporeità), le proprie pulsioni (conoscere ed esercitare il dominio di sé), le proprie condizioni fisiche, economiche e psicologiche, affinché come coppia si giunga ad una decisione maturata responsabilmente nell'intenzione di conformarsi al disegno di Dio, ad una scelta *secondo coscienza*. Infatti, data la sostanziale unità dell'uomo, non è il *corpo* a procreare ma è la *persona* intera che diventare genitore. Appare evidente che le indicazioni del documento restano applicabili solo nell'ambito di una situazione coniugale ad alto indice di maturità di dialogo interpersonale in cui

la coppia è chiamata ad esprimere pienamente l'amore sponsale e ad assumersene responsabilmente le conseguenze in una visione di fede in Cristo. La terza ed ultima parte dell'enciclica esprime un'attenzione pastorale che riconosce con misericordia la fragilità e la debolezza della condizione umana, ma non esime il fedele da un serio impegno che, sostenuto dalla preghiera e dalla fede, lo mantenga aderente alle difficili scelte cristiane. Il 12 novembre 1988, celebrando il ventesimo anniversario della *Humanae Vitae* al Congresso Internazionale sulla Teologia Morale, Giovanni Paolo II riafferma l'inammissibilità di eccezioni alla illiceità dell'atto contraccettivo.

La Dichiarazione della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, *Persona Humana - alcune questioni di etica sessuale* (29 dicembre 1975), forse per la prima volta, riconosce la sessualità come espressione della totalità della persona e si esce, perciò, dalla restrizione dell'ambito matrimoniale per lasciar emergere la priorità dello sviluppo verso una maturità e integrazione personale. L'amore che due persone si esprimono nella reciprocità del dono di sé, proprio in quanto tale, genera l'altro. È forza creatrice in cui si esprime l'agire di Dio e quindi l'essenza della procreatività della coppia che diventa immagine della dinamicità creatrice dell'amore trinitario.

Risulta evidente che alle persone affette da malattie mentali gravi è impossibile attribuire la capacità di integrazione degli aspetti fisici, psichici e spirituali per giungere ad un'apertura responsabile alla vita. Il richiamo etico è, allora, alla responsabilità, al *prendersi cura* dell'altro che si fa presente nella propria coscienza.

II. LA MALATTIA MENTALE

La salute mentale *include la possibilità di vedersi attraverso gli occhi degli altri e ascoltarsi attraverso le orecchie degli altri all'interno del proprio ambiente*, cioè la capacità di variare o meno le proprie risposte in relazione ai cambiamenti dell'ambiente e delle circostanze in presenza e/o in assenza di altre persone. Iniziamo la vita con questo potenziale, con questa flessi-

bilità omeostatica di interazione con l'ambiente, ma gli eventi della vita possono ridurre questa capacità istintiva di aggiustamento e di risposta. Alcune persone risultano più sensibili di altre a percepire l'ambiente come pericoloso e perciò risulterà più alto il rischio di assumere comportamenti di isolamento per chiudersi nel proprio mondo, avendo una percezione di inadeguatezza. Anche diventare genitori potrebbe essere un momento critico che, facendo emergere le questioni irrisolte del proprio rapporto di figli diventa l'evento scatenante di conflitti interni rimasti pericolosamente irrisolti. Frequentemente le persone tentano di andare avanti come se niente fosse, ma inevitabilmente, se la questione rimasta in bilico è percepita come particolarmente minacciosa, succederà che una compensazione potrebbe portare ad un eccesso, ovvero ad uno squilibrio.

Definire i termini è fondamentale per evitare incomprensioni e favorire il corretto sviluppo e approfondimento di un argomento. Nel caso della salute e della malattia mentale, ritengo necessario richiamare prima di tutto la definizione che di esse ne dà un organo ufficiale e universalmente riconosciuto quale è l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS), senza la pretesa che sia assoluta ed esaustiva, ma con la convinzione che una definizione condivisa impedisce, per quanto possibile, di nutrire miti e pregiudizi che inevitabilmente ostacolano e allontanano la richiesta di aiuto e quindi l'eventuale guarigione. L'OMS definisce la salute "non la semplice assenza di malattie o infermità", ma piuttosto "uno stato di completo benessere fisico, mentale e sociale". Generalmente, si parla di malattia mentale in presenza di comportamenti, emozioni e livelli d'ansia che creano gravi impedimenti nelle normali funzioni sociali.

Le malattie mentali rappresentano 4 delle 10 maggiori cause di invalidità nel mondo. Dalle rilevazioni dell'OMS e dalle scoperte scientifiche si prevede che la malattia mentale, ancora oggi oggetto di stigma e discriminazione, continuerà a diffondersi e i casi ad aumentare anche sem-

plicemente a causa dell'urbanizzazione e dell'invecchiamento della popolazione. Ne consegue che essendo un problema di salute pubblica al pari della salute fisica è responsabilità del governo di ogni stato occuparsene con interventi legislativi adeguati. Attualmente oltre 40% dei paesi mondiali non ha ancora politiche concernenti la salute mentale e il 90% non ha programmi di salute mentale per bambini e adolescenti.

Oggi le ricerche multidisciplinari confermano che le malattie mentali e fisiche sono influenzate da una combinazione di fattori biologici, psicologici e sociali. Riuscire ad identificare le cause, anche se molteplici e complesse, ha dato alla scienza la possibilità di sviluppare terapie farmacologiche efficaci di sollievo o di controllo dei sintomi più gravi permettendo alla gran parte delle persone con malattie mentali una migliore qualità di vita assolutamente inimmaginabile fino a pochi decenni fa. Anche in ambito psichiatrico, come in quello medico, poter convivere con la propria inabilità, adattarvisi proficuamente, è considerato un buon livello di guarigione. Il *World Health Report 2001* evidenzia importanti scoperte nel campo della neuroscienza, un'area scientifica che include anatomia, fisiologia, biochimica e biologia molecolare del sistema nervoso con particolare rilievo nel campo del comportamento e dell'apprendimento. Recenti scoperte²³ rilevano che le esperienze di vita non solo danno origine a processi comunicativi tra neuroni, ma anche alla *plasticità sinaptica* ovvero al rimodellamento delle connessioni sinaptiche con la creazione di nuove sinapsi, oppure con la loro eliminazione o modifica per accogliere le nuove esperienze. Questa scoperta altera la teoria precedente che rappresentava il cervello adulto come una struttura inalterabile e statica; apre nuove possibilità di intervento sulle malattie mentali e fisiche, considerato che dagli anni ottanta, ormai, è stato ampiamente condivisa la fondamentale connessione e interdipendenza tra gli ambiti biologico, ambientale e psichico.

Nell'intento di fornire indicazioni accurate senza scendere eccessivamente nel dettaglio,

mi sembrano importanti alcune notizie sulle classificazioni internazionali delle malattie mentali che vengono abitualmente utilizzate in campo medico-psichiatrico. Si tratta di strumenti diagnostici necessari a rendere omogenee le definizioni e i criteri guida per la determinazione dei quadri clinici per favorire la comunicazione e la ricerca internazionali. Sono pertanto strumenti indirizzati ai professionisti: l' *International Classification of Diseases* (ICD-10 ed. 1992) dell'OMS e il *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-IV) manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali dell'*American Psychiatric Association* (ed. 1994). La controversia sull'uso di questi strumenti è legata alla sistematizzazione e alle inevitabili differenze storico-culturali, ai criteri di classificazione che sono prevalentemente basati sulla consultazione di psichiatri, sulla impossibilità di una esauriente definizione di malattia mentale che invece cambia nel tempo e nelle culture. Nel 1994 viene pubblicata l'attuale versione DSM-IV che ha subito una revisione del solo testo nel 2000 (DSM-IV-TR) necessaria a sistematizzare le diverse interpretazioni. Ma la malattia mentale è talmente complessa che la sua diagnosi è ancora oggi solo una verità parziale. Contiene, infatti, più di quel che dice, suggerisce complicazioni inesprese o inesprimibili e le persone possono sentirsi scoraggiate a cercare aiuto a causa della stigmatizzazione e della discriminazione legate alla malattia mentale all'interno della società e della famiglia stessa.

La presentazione dettagliata delle singole categorie di disturbi psichiatrici non è oggetto di questo studio, basterà, pertanto, conoscere i principali gruppo di disturbi:

- di *natura organica*²⁴;
- di *natura psicotica*²⁵;
- *psichici e comportamentali dovuti all'uso di sostanze*²⁶;
- da *sindromi affettive*²⁷;
- *nevrotici*²⁸;
- *della personalità*²⁹.

Nello sviluppo di questo studio, il mio pen-

siero è rivolto prevalentemente alle patologie psichiatriche più gravi della schizofrenia e delle patologie schizo-affettive che, nell'immaginario collettivo, sono intese come *la pazzia* per antonomasia con emozioni, sentimenti e pensieri che si staccano dalla realtà e provocano quindi comportamenti solo apparentemente incomprensibili. Se si entrasse nella logica di pensiero della persona con schizofrenia, vi si troverebbe anche un certo grado di coerenza. Quello che noi chiameremmo delirio³⁰ e allucinazioni³¹, per una persona affetta da schizofrenia rappresenta la realtà, le certezze necessarie per difendersi dalle proprie angosce. Il malato vive in un mondo ideale e personale in cui il senso, la logica, la verità seguono un percorso spesso non di per sé irrazionale, ma capace di coerenza all'interno della sua peculiare anomalia in una evidente disgregazione dei processi mentali.

Nel 1908 E. Bleuler, medico svizzero, nel tentativo di categorizzare un disturbo grave dove pensiero, emozioni, percezioni, senso di sé, capacità cognitive sono profondamente alterate, propone il criterio diagnostico delle *quattro A*: appiattimento Affettivo, incapacità di Associazioni (disturbo del pensiero), Ambivalenza (incapacità decisionale), Autismo (isolamento entro il proprio mondo mentale). La portata abnorme dei sensi di colpa e delle paure, precedono il successivo appiattimento affettivo che rende incapaci di valutare i sentimenti, ma incapsulando, protegge. La dissociazione, termine descrittivo fondamentale della schizofrenia che risale anch'esso agli studi classici della psichiatria, non deve essere confusa con la personalità multipla, ma si riferisce all'alterazione della capacità logica. È evidente che la scissione dell'io dal proprio corpo è il necessario espediente per convivere con l'ansia implosiva. Da un lato il *vero io* vive in un proprio mondo irreali, mentre il corpo comunica con il mondo attraverso il *falso io*, che compirà azioni scollegate dalle proprie emozioni nell'impossibilità ad auto-osservarsi.

La fenomenologia psichiatrica tenta appunto

l'analisi del vissuto della persona malata attraverso il comportamento che comunque resta manifestazione del vissuto nell'espressione della totalità della persona. Il senso comune che permette normalmente di stare al mondo, manca totalmente nei soggetti schizofrenici nei cui deliri si riconoscono certezze soggettive con le quali essi si sostengono. Ciò che stordisce un osservatore fino al punto da rendere difficile l'accettazione dell'evidenza, è proprio il distacco affettivo che la persona dimostra nei confronti delle cose e delle persone con cui si rapporta o meglio dalle quali, nonostante le maschere dell'apparenza, rifugge. Può compiere azioni o raccontare episodi normalmente ritenuti raccapriccianti o dolorosi legati alla sua esistenza o alla propria corporeità dalla quale risulta appunto estraneo, senza però trasmettere alcun sentimento proprio di compartecipazione. Impossibile farla uscire dal suo mondo interiore pietrificato, e perciò controllabile dalla propria fantasia per ricondurla ad un comune senso logico, nonostante l'evidente assurdità delle sue affermazioni. Con queste premesse un atto morale - cioè un atto umano, libero e cosciente come atto che tendenzialmente coinvolge tutta la persona in ogni sua singola espressione - risulta impossibile per definizione.

Molte delle malattie psichiatriche più comuni presenti nella popolazione adulta hanno le prime avvisaglie già in periodo adolescenziale ed è ormai accettata la teoria che presuppone una predisposizione genetica sulla quale agiscono eventi scatenanti. In alcune situazioni familiari si fanno presenti i presupposti ambientali che sollecitano tali reazioni nei soggetti più vulnerabili: identificare l'incipiente sviluppo di alcune malattie psichiche, certamente può migliorare il futuro benessere. Anche alla scienza restano i dubbi di come stabilire l'influenza dell'ambiente e dell'ereditarietà. Sarebbe necessaria una conoscenza più approfondita delle dinamiche familiari e dello sviluppo normale del bambino per poter individuare i primissimi sintomi ivi nascosti.

III. SESSUALITÀ COME ESPRESSIONE DELLA TOTALITÀ DELLA PERSONA E IMPLICAZIONI DI TEOLOGIA MORALE

Alla luce del nuovo concetto di persona, rivoluzione del messaggio cristiano, ripreso dal Concilio Vaticano II e oggetto di ulteriore riflessione teologica ed etica in recenti documenti magisteriali³², la concezione dinamica della natura umana, ovvero di una maturazione progressiva, comprende l'armonizzazione tra la natura umana e il suo agire. Irrigidirsi nel voler vedere la misteriosa complessità della sessualità umana esprimersi esclusivamente nella procreatività, è riduzione ormai inaccettabile che non può pretendere di illuminare una teologia morale della sessualità rispondente al messaggio cristiano originario. L'espressione della sessualità intesa come ampia e genuina modalità comunicativa delle profondità della persona, non può ritenersi ristretta all'ambito della sola vita matrimoniale.

In epoca medioevale, quando sette eretiche quali i Catari³³ si opponevano drasticamente al concetto di matrimonio, di sessualità e di procreazione in quanto opera del diavolo, la teologia morale aveva una visione di peccato nei confronti della carne, della corporeità. L'influenza di Aristotele sull'opera di Alberto Magno e poi di Tommaso d'Aquino produce una nuova e positiva visione del rapporto coniugale considerandolo di carattere naturale anche nell'aspetto di piacere ad esso correlato. Nella *Summa*, Tommaso trattando delle *Facoltà affettive dell'uomo o le sue passioni*³⁴, scrive che

"amare è volere del bene a qualcuno. Quindi il moto dell'amore ha due oggetti: il bene che uno vuole a qualcuno, a se stesso o ad altri, e il soggetto a cui vuole quel bene. Rispetto al bene voluto si ha l'amore di concupiscenza, rispetto invece al soggetto a cui si vuole quel bene si ha l'amore di amicizia".

L'amore quindi include le due modalità in una riconciliazione di *eros* e *agape* che ritroviamo nella recente enciclica di Benedetto XVI *Deus Caritas est* (2005) e nelle Sacre Scritture, permeate di continua tensione del divino che si fa prossimo

all'uomo nella sua storia. In particolare nel Nuovo Testamento si trovano esempi della misericordia divina come atteggiamento di comprensione verso la persona, valore in sé, prima e al di sopra degli atti materiali che compie³⁵. Comprendere non equivale a giustificare, perdonare non significa condonare come se niente fosse accaduto. Lo stesso peccato di Gn 3 o la distruzione nel diluvio di Gn 6 non restano senza perdono né senza speranza in un rinnovato inizio nella Grazia di Dio³⁶. Nel profondo di un cuore puro, Dio legge l'intenzione che promuove l'agire. Da lì, luogo di possibilità di incontro intimo con Dio, scaturisce il nostro peculiare modo di stare al mondo, di rapportarci alla vita³⁷. Spesso il cuore dell'uomo è, invece, intriso di angosce, di paure, di tristezza e per ciò sordo all'invito di abbandono fedele a Dio, alla propria *origine* capace di indicare la via dell'esodo dal proprio sterile arroccamento verso l'amore *per* l'altro che ci permetterebbe di fare esperienza dell'amore di Dio.

Il cristianesimo, con il suo fondamento nell'incarnazione, afferma indiscutibilmente la bontà della corporeità e della sessualità che ne è la necessaria modalità di espressione. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma³⁸ che

“la sessualità esercita un'influenza su tutti gli aspetti della persona umana, nell'unità del suo corpo e della sua anima. Essa concerne particolarmente l'affettività, la capacità di amare e di procreare, e in modo più in generale, l'attitudine ad intrecciare rapporti di comunione con gli altri”.

Ciò che diventa oggetto di valutazione morale è, quindi, l'agire e richiama il concetto di *opzione fondamentale*, quell'orientamento di fondo che guida lo *scegliere* liberamente di compiere singoli atti nei quali riconoscersi e realizzarsi costruendo e confermando l'opzione, e con essa noi stessi. È il proprio comportamento abituale, cioè quell'insieme di singoli atti volti sempre nella stessa direzione nel perseguimento degli obiettivi posti dall'insieme di valori in cui identificarsi. Compiere un atto occasionale, una *deviazione* dal percorso consapevolmente e liberamente scelto, è compiere un atto che non ci rappresenta, nel quale

non ci identifichiamo pienamente e che resta, in ogni modo, significativo di un raggiunto limite. Nel dover assegnare un giudizio morale a questo singolo gesto, non lo si può astrarre dalle condizioni storico-culturali contingenti. «*L'esperienza quotidiana dimostra la debolezza, da cui è segnata la libertà dell'uomo. È libertà reale ma finita... libertà misteriosamente inclinata a tradire questa apertura al Vero e al Bene e che troppo spesso, di fatto, preferisce scegliere beni finiti, limitati, effimeri*»³⁹. In ultimo, il giudizio etico deve sempre essere attraversato da quell'atteggiamento a cui l'insegnamento cristiano ci rimanda costantemente: l'amore di misericordia tipico di Dio, perché il messaggio di Gesù non è di condanna, ma di redenzione, non è di punizione, ma di salvezza⁴⁰. La morale cristiana è ben più di una reiterazione del fariseismo autocompiacente combattuto da Gesù stesso⁴¹. Non, quindi, semplicisticamente l'atto in sé, ma il valore che quell'atto assume nella dinamica di avvicinamento alla conversione della persona, conversione che è il prodotto dell'incontro con il Risorto.

Affinché gli atti sessuali possano essere espressione e misura della pienezza della maturazione personale, dovrebbero poter esprimere liberamente gli abissi della creatura che, senza ombre verso se stessa - falsi pudori - e senza timore del rifiuto dell'altro, si dona gratuitamente nell'espressione esaltata dell'apice della propria realtà umana-divina, avvicinandosi così a quell'esperienza estatica di unione, di completezza, di compimento che sarà magnificamente espressa nell'incontro supremo definitivo⁴². Si può giungere ad affermare che l'atto sessuale esprime un amore di sé insito nella naturale ricerca dell'uomo del raggiungimento della propria perfezione, finalità a cui Dio stesso lo ha chiamato. Per paradosso, coincidenza degli opposti, l'amore di sé si trasforma fino a coincidere nell'amore dell'altro perché nella ricerca del proprio compimento è incluso l'interdipendente compimento dell'altro. L'ingrediente assolutamente necessario per la realizzazione dell'unione dei due in *una sola carne* come unione totale è, però, il coinvolgimento

pieno e sincero, è la completa rivelazione di sé, senza sotterfugi. Difficilissimo e raro raggiungere queste altezze perché presuppongono una maturità personale e di fede che permettano l'accettazione di sé, l'accettazione dell'altro e l'abbandono da parte di entrambi di ogni remora e paura per riempirsi di purezza in una unione intima che diventi perciò paradigma di una uni-totalità trascendente. Ne risulterebbe necessariamente un atteggiamento gioioso, che è la misura della sua realizzazione, così come la frustrazione - ben più comunemente sperimentata - lo è del suo fallimento. Le paure demoniache che impediscono il nostro progredire non si dissolvono nel fingere di dimenticarle, ma nel riportarle in Dio. Gli insegnamenti che troviamo nelle scritture⁴³ come nei documenti del Concilio Vaticano II o del magistero successivo (*Gaudium et Spes* n.49⁴⁴, *Familiaris Consortio* n.13⁴⁵, *Mulieris Dignitatem* n.7⁴⁶) sono esempi che esaltano l'unione di due persone che si amano come supremo paradigma dell'alleanza divina.

Ma torniamo alla coscienza, nucleo dove si realizza l'incontro personale con il Bene, e tentiamo il raccordo con l'argomento fondamentale di questo elaborato perché nelle persone con malattie mentali gravi questo respiro di eternità non si esprime affatto come fin qui descritto. La malattia mentale è sempre esistita, ma la convinzione di connessioni con il peccato ha favorito che fosse e che rimanesse stigmatizzata; un tabù come tutto ciò che spaventa, nella illusoria speranza che rinchiudendo la paura in una stanza buia della nostra interiorità se ne possa far svanire il pericolo percepito.

È opinione comune che, storicamente, la sessualità sia stata considerata la causa o il sintomo di psicopatologie. Nel XVIII sec., la Chiesa attingeva la sue conoscenze in materia, dalle fonti di autorevole ignoranza della scienza dell'epoca che considerava, ad esempio, la masturbazione causa prima di disordini mentali. Il padre della psichiatria americana, Benjamin Rush, nel 1812, affermava che l'onanismo causava impotenza, debolezza, cecità, epilessia, ecc... Un secolo dopo,

ovvero neppure 100 anni fa, Samuel Woodward, fondatore della American Psychiatric Association ribadiva le stesse convinzioni: la masturbazione causava debilitazione, pazzia e morte. Per le donne, anch'esse parte della popolazione manicomiale da sempre, si ricorreva comunque alla sfera della sessualità, o più precisamente della genitalità, colpevolizzando, in questo caso, gli stessi organi riproduttivi. Per quanto riguarda i bambini, neppure la rivoluzione di Freud è riuscita a far superare il disagio che provoca la sola idea che le attività e gli interessi di un bambino comprendano quelli sessuali. Freud ha scosso le fondamenta dell'edificio vittoriano obbligando a considerare anche i bambini come esseri sessuati, solo successivamente riconosciuti come persone in senso pieno. Gli studi freudiani hanno evidenziato ossessivamente la forza misteriosa e prorompente dell'energia sessuale, della forza vitale che prevale. Ancora oggi è difficile mettere da parte il disagio provocato, e diversamente esorcizzato - volgarità, derisione, elusione - dalla sessualità adulta, ma lo è ancora di più quando riguarda la sessualità infantile che è in realtà impossibile da evitare qualora additi un disturbo psichiatrico. L'ipersessualità, ovvero l'eccessivo e inusuale interesse in attività sessuali, è ormai un comportamento conosciuto dalla psichiatria non come indicazione di amoralità, ma dell'incombenza o dell'esistenza di una malattia e, come tale, bisognosa di essere trattata clinicamente.

Implicazioni di Teologia morale sessuale

Nel momento della "relazione", intesa come espressione dell'essenza stessa della persona, anche nei livelli di coinvolgimento occasionale o superficiale, l'essere si rivela a sé e all'altro. È nel compiere quei gesti che coinvolgono nell'interezza, nell'identità più profonda, in quelle relazioni che vanno a toccare ciò che è fondamentale, ciò che è vitale nell'esistenza proprio di *quella* persona, che l'essere veramente si *dona*, si consegna all'altro rendendosi vulnerabile. È l'*una caro* di Gn 2,24, Ef 5,31⁴⁷ e di *Gaudium et Spes* 50, è unione misteriosa e feconda perché segnata dall'amore,

adombrando allusivamente al grande mistero di comunione e alla potenza creatrice propri della divinità Uni-Trina. Questo è il livello a cui ci si dovrebbe, idealmente, relazionare nell'espressione sessuale, strettamente intesa: nell'atto nuziale.

Per la realizzazione dell'una caro non si può prescindere dall'individualità e unicità dei due partners che nell'unirsi non perciò si confondono. In una coppia-rifugio o in una coppia-nascondiglio, l'insieme diventa un modo per nascondere a se stessi la verità: il proprio bisogno, la propria fragilità e inconsistenza umana. In questo sentimentalismo riduttivo l'altro/altra rischia di non essere più riconosciuto nel suo destino; piuttosto si tende ad affermare, narcisisticamente, sé come significato dell'altro⁴⁸.

Risulta chiaro, allora, che le persone con malattie mentali gravi, quando cioè la capacità intellettuale, emotiva e razionale è, per definizione, alterata, sono prive di una consapevole capacità che permetta la realizzazione di una tale unione. L'interrogativo etico che ne consegue riguarda la necessità di sostituirsi alla persona nelle sue decisioni, pur rispettandone la dignità, ma accettando la reale situazione individuale. È il concetto di *adeguatezza alla realtà*⁴⁹, una realtà che include il bene e il male, ma che Cristo ha riconciliato in Dio. La risposta non è di un Don Chisciotte che combatte il male, ma di un credente che, affidandosi alla incomprensibile volontà di Dio, tenta di aderirvi realizzandola con le proprie azioni responsabili, concrete risposte alle situazioni esistenziali⁵⁰.

Rifocalizzandoci sulla sessualità così come normalmente si esprime nelle persone con disturbi mentali, non mi sembra risolutiva la possibilità di una relazione coniugale che, originata soltanto da una superficiale pulsione sessuale iniziale, sarebbe priva, *in nuce*, della possibilità di evolvere in sentimento e in duraturo impegno di consapevole e reciproco dono. Desidero, invece, concentrare l'argomentazione sulle conseguenze dell'atto sessuale, spesso occasionale, slegato da sentimenti affettivi che possano favorire la crescita e l'integrazione. Potendo ragionevolmente ri-

sultarne una indesiderata, oltre che non auspicabile gravidanza, valutarne le implicazioni richiede una riflessione purificata da paternalismi e falsi pudori. Si tratta, invece, di confermare il valore assoluto della vita e della persona come ribadito da documenti quali *Humanae Vitae* (1968) ancora oggi inadeguatamente e insufficientemente interpretati, conosciuti e divulgati. L'enciclica, infatti, afferma con autorevole intransigenza, la posizione magisteriale nei confronti dell'apertura alla vita dell'atto *coniugale*; restringe il suo campo di applicazione alla realtà matrimoniale e condanna la sterilizzazione come forma di *controllo delle nascite*. Le implicazioni morali connesse alla sessualità vissuta da persone con malattie mentali gravi non rientrano nello scenario in cui il documento si propone guida. Oggi, la tendenza della dottrina della Chiesa è di valutare la moralità insistendo sul bene totale dell'individuo considerato nella situazione concreta, contingente della vita. Ciò che resta condannabile è la motivazione strettamente egoistica di rifiuto alla genitorialità, mentre la scelta responsabile resta una decisione che compete alla coppia, ed è cercata e maturata nella coscienza della persona che nell'intimo del suo cuore incontra Dio⁵¹. Tenuto debito conto delle ridotte capacità intellettuali e della immaturità emotiva delle persone con malattia mentale, ne consegue che questo tipo di decisioni devono necessariamente essere competentemente guidate, educate o addirittura responsabilmente delegate restando pienamente, moralmente giustificate. Il Magistero riconosce che il bene globale della persona deve guidare le scelte etiche cristiane, che il fine della sessualità umana è la promozione e la crescita verso l'integrazione della persona, che la procreazione va esercitata con responsabilità, che tale decisione spetta ai coniugi all'interno di una relazione dialogica fondata sull'amore cristiano del reciproco dono di sé e che può essere motivata da necessità mediche, psicologiche, economiche, personali o sociali. Intervenire sulla capacità riproduttiva della persona con malattia mentale grave non può essere sempre e comunque moralmente condannabile spe-

cie laddove non esiste la condizione che fonda il divieto: essendo esclusa la capacità di una scelta responsabile non esiste la possibilità di coniugare il fine unitivo con quello procreativo in un atto che resta un gesto istintuale del quale è moralmente legittimo ridurre i possibili danni conseguenti⁵².

Il cristiano coinvolto nell'ambito della malattia mentale in qualità di familiare, operatore, medico, volontario, presbitero non trova, nella carenza di indicazioni della teologia morale sessuale specificatamente rivolte a questo ambito, un sostegno né una guida, rischiando invece di ricevere un senso di colpa, di vergogna, una condanna e, tanta confusione! Se è vero che *...gli atti che, nella tradizione morale della Chiesa, sono stati denominati "intrinsecamente cattivi": lo sono sempre e per sé, ossia per il loro stesso oggetto, indipendentemente dalle ulteriori intenzioni di chi agisce e dalle circostanze...* (Veritatis Splendor, n. 80), è altresì doveroso che la Teologia Morale si faccia carico di nuovi problemi emergenti⁵³. Fedele a questo invito, la Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica pubblica nel 1983 il documento *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale*. In esso riafferma il valore della corporeità quale mezzo e strumento di incarnazione del messaggio evangelico nella tensione verso lo sviluppo armonico della persona. La presenza corporea dell'altro è sempre un invito alla relazionalità: un invito che, anche se talvolta può essere ignorato non viene comunque annullato.

La sessualità va intesa e compresa oltre la stretta genitalità e procreatività: è il nostro stesso modo di conoscere e di stare al mondo, strettamente legato alla responsabilità e maturità morale della persona. Il diritto di seguire la propria coscienza libera e bene formata⁵⁴ per la ricerca responsabile del bene della persona ci riporta al problema etico che riaffiora quando cerchiamo di applicare queste affermazioni ai casi concreti di persone le cui capacità relazionali sono intaccate. Se *l'agire segue l'essere*, la sessualità delle persone con malattie mentali gravi non può necessariamente essere una sessualità responsabilmen-

te esercitata! È doveroso chiedersi a chi spetti la scelta, nel rispetto del principio conciliare della dignità e libertà dell'individuo⁵⁵, ma anche della corresponsabilità cristiana, della necessità di farsi carico dell'altro, soprattutto se incapace. È necessario, allora, considerare l'individuo nella sua storia personale, nella sua angoscia che solo una personalità sviluppatasi armoniosamente può smascherare e superare. Per gli altri resta l'im maturità personale che si perpetua nutrendosi di una fede infantile.

Negli anni Cinquanta la scoperta e la produzione di psicofarmaci permise cambiamenti rivoluzionari all'interno degli ospedali psichiatrici. Dagli anni Settanta la somministrazione di farmaci antipsicotici ha favorito maggiore libertà di movimento, di socializzazione, di vita in comunità terapeutiche consentendo un aumento dell'attività sessuale come confermato, oltre che dalla semplice osservazione, anche dal tasso di natalità e dall'incidenza di malattie sessualmente trasmesse. La separazione dei sessi, almeno nelle situazioni di comunità terapeutiche e ospedali, non produce grandi differenze in quanto si realizzano comunque incontri omosessuali: la sessualità ha un ruolo importante anche nella vita delle persone con gravi malattie mentali, eppure le cure psichiatriche non ne tengono conto. Non c'è risposta esatta, ma bisogna riconoscere le difficoltà che noi stessi incontriamo personalmente nell'affrontare l'argomento e la necessità della ricerca. La responsabilità di sviluppare una politica più appropriata ricade anche sui governi e, forse, dovrebbe includere cambiamenti sostanziali all'attuale approccio psichiatrico che pur comprendendo l'aspetto socio-assistenziale non si è rivelato efficace nel promuovere e *proteggere* il reinserimento in una vita di comunità.

IV. PASTORALE SANITARIA

Non è stato facile trovare ricerche scientifiche sull'espressione della sessualità nelle patologie psichiatriche gravi. Spesso gli studi risalivano alla prima metà del XX secolo, ed erano legati al movimento dell'eugenetica che in quel tempo era in

piena espansione in Italia e nel mondo. È anche questo un segnale che conferma la difficoltà di ognuno e di sempre a trattare di sessualità, una questione che già nelle sue espressioni più usuali rimane conflittuale, spesso per tutta la vita. Bisogna ammettere che la gerarchia ecclesiale ha comunque dimostrato almeno un timido coraggio e un velato realismo pubblicando documenti e promuovendo ricerche nel tentativo di avvicinarsi alle persone direttamente e indirettamente coinvolte nei variegati problemi che questo tipo di fragilità umana ci mette sotto gli occhi. C'è da rammaricarsi, però, che questi strumenti non siano diffusamente utilizzati per la formazione di quanti desiderano dedicarsi al settore sanitario psichiatrico essendo, questo, uno degli ambiti maggiormente difficili e provocatori della propria fede.

La *Pontificia Academia Pro Vita (PAV)*, in occasione della XI assemblea generale del febbraio 2005, ha pubblicato la dichiarazione dal titolo *Menomazione mentale e valore della vita*. Dopo una parte introduttiva sul valore della vita, come dono di Dio, e sulla sacralità della persona umana, dedica una sezione alla malattia mentale, al suo decorso, alle sue cause, alle difficoltà degli altri familiari che vengono coinvolti. Richiama alla responsabilità *vicaria* della società nei confronti di una persona irresponsabile per malattia, responsabilità che comprende la necessità di proteggere il soggetto stesso e gli altri dalle conseguenze di quegli atti che non possono essergli imputati⁵⁶. La valutazione morale del paragrafo finale dovrebbe stimolare tutti ad informarsi maggiormente e spronare ad una formazione specifica quanti, nella comunità, vogliono essere riferimento e supporto valido a familiari e amici di persone con malattie mentali la cui presenza non finisce mai di provocare e sfidare, restando fondamentale la distinzione tra la persona e la sua malattia⁵⁷. La *Caritas Italiana* promuove già da alcuni anni un progetto a sostegno delle famiglie toccate dalla malattia mentale. Nel suo impegno all'informazione e prevenzione ha pubblicato l'opuscolo divulgativo *Un dolore disabilitato. Sofferenza mentale e comunità cristiana* (2003), stimolo per una

maggiore attenzione delle comunità locali a farsi prossime. Propone spunti deboli, ma concreti di pastorale sanitaria per ristabilire una rete di collegamento tra i diversi ruoli dei professionisti che una persona malata catalizza attorno a sé e alla sua famiglia. L'opuscolo ripercorre la strada della riforma psichiatrica e delle sue lacune, una delle quali appunto è l'aver sottovalutato e perciò trascurato l'importanza della sessualità nell'individuo. Riporta ricerche e statistiche mondiali dell'OMS che, a partire dai dati attuali, proiettano una preoccupante presenza delle malattie psichiatriche nella popolazione mondiale ponendo l'accento, pertanto, sull'urgenza di un impegno politico dei governi. Si sottolinea ripetutamente la centralità della persona, ma di questa persona che si esprime nella sua esistenza, necessariamente attraverso un corpo sessuato e con una sessualità immatura, inadeguata, a volte violenta... non una parola!

Alcuni recenti studi⁵⁸ hanno investigato i comportamenti sessuali abituali di persone affette da malattie mentali gravi. Le conclusioni evidenziano relazioni sessuali caratterizzate da basso coinvolgimento emotivo, frequente attività sessuale con più partners e alto rischio di contrarre e trasmettere HIV. Nei casi di gravidanza in soggetti affetti da psicosi o altre malattie mentali gravi, gli studi rilevano gli effetti psicologici negativi, per altro intuibili, di una gestazione e di un parto. A ciò vanno aggiunte le complicazioni di ostetricia, nonché quelle derivanti dall'assunzione di psicofarmaci, dell'eventualità di un'interruzione della gravidanza e quindi dell'alto rischio di peggiorare, spesso irrimediabilmente, le condizioni della madre. Infine sono da considerare le implicazioni e le conseguenze psicologiche della relazione stessa madre-neonato. L'Ospedale Psichiatrico Giudiziario (OPG) di Castiglione delle Stiviere (MN) ospita una cinquantina di madri che hanno ucciso i figli e di cui conosciamo le storie dalle cronache dei giornali. Sono tutte persone riconosciute *incapaci di intendere e di volere* al momento del crimine. Storie agghiaccianti raccontate in un recente libro, *Madri Assassine*⁵⁹,

unite dal filo comune della psicosi, della perdita di contatto con la realtà che porta ad uccidere i propri figli per *difenderli*⁶⁰. Lasciare che ciò accada, nascondersi dicendo che rispettiamo l'individualità altrui, rispecchia la responsabilità individuale e sociale? È difficile dirlo, ma ci sono situazioni in cui lo è molto meno: quando si tratta di persone la cui malattia mentale è tale da non consentire un'adeguata comprensione, responsabilità, scelta libera. A nostro avviso, in questi casi, altri hanno il dovere morale, etico e cristiano di assumersi quel peso e quanto meno considerare la possibilità della sterilizzazione qualora non ci siano le condizioni per un'autodeterminazione, o di altri metodi che, nel prevenire il concepimento, rispettino il possibile grado di scelta responsabile pur in presenza di una malattia mentale. Le indicazioni magisteriali già esposte nel Cap. III si riferiscono alla situazione matrimoniale che presuppone la scelta responsabile della coppia nel rispetto dell'inscindibilità dei fini unitivo-procreativo, il discernimento, la dialogicità e relazionalità di un contesto in cui la sessualità è umanizzante. Non offrono indicazioni per i casi in cui, in presenza di malattie mentali gravi, non si è in presenza di una sessualità pienamente umana cioè basata sulla possibilità di amore gratuito e dono di sé. La dignità della persona malata resta inviolabile, ma l'orientamento della sua sessualità è pressoché impossibile da educare. La realtà di questa situazione provoca la necessità di offrire situazioni *protette* il cui livello sarà dettato, volta per volta, dalla concreta possibilità di una sessualità umanizzata e umanizzante, nell'ottimizzazione delle risorse disponibili in famiglia, presso le istituzioni e nelle comunità. Spesso accade che una persona malata mentale non sia accettata nella vita comunitaria di un paese o di una parrocchia perché l'espressione della sua genitalità è ritenuta molesta ed è considerata pericolosa per gli altri. Una scelta coraggiosa che inibisca⁶¹ il comportamento sessualmente pericoloso di questi soggetti in cui manca la possibilità di un atto umano unitivo di piena e consapevole reciprocità promuoverebbe, in non pochi casi, il reinserimento e l'accoglienza

della persona malata nella comunità con beneficio per il suo benessere generale. Una tale decisione non dovrebbe trovare ostacoli di carattere morale in quanto, in questi casi non si contravviene a quanto prescrive il Magistero non essendo possibile, nella situazione di partenza, una piena umanità dell'atto sessuale: l'intervento proposto non separerebbe il fine procreativo mancando in partenza il fine unitivo pienamente inteso.

L'interesse del *Pontificio Consiglio per la Pastorale Sanitaria* del Vaticano si è recentemente indirizzato ai malati mentali con una giornata specificatamente dedicata a questa riflessione: il 9 febbraio 2006. Il documento che è risultato dal convegno di studio è scrupoloso nel riferire della situazione attuale mondiale e comprende statistiche di diffusione della malattia, scoperte scientifiche, modalità di cura farmaceutica e psicologica. Vengono riportati dati relativi a centri di cura dove vengono trattate prevalentemente persone con diagnosi gravi quali i disturbi di personalità, le psicosi, i disturbi dissociativi e affettivi e vengono utilizzate terapie innovative. Il documento afferma che essendo la malattia mentale un disordine legato alla ragione, la persona, pur restando immagine di Dio, non ha la capacità sufficiente per prendere decisioni libere e quindi di compiere atti morali che la allontanino da Dio. L'assenza di trattazione del tema della sessualità sia nei suoi aspetti di relazione con l'altro che nell'aspetto di una problematica se non addirittura impossibile genitorialità responsabile, evidenzia la difficoltà ad affrontare il tema. Mancano anche considerazioni per l'importante aspetto del coinvolgimento dei familiari, degli amici e della comunità che incontra difficoltà obiettive ad accogliere una persona che spesso rifiuta le cure, rifiuta di relazionarsi e sceglie l'isolamento.

Nel novembre del 2003, in Vaticano si è tenuto un convegno di studi di 3 giorni specificatamente e interamente dedicato alla depressione, una malattia mentale grave e invalidante che porta grande sofferenza al singolo, alla famiglia e alla comunità. Assente ancora l'argomento della sessualità e quello della paternità responsabile.

Un'iniziativa della Chiesa locale è l'esempio della *Commissione per la Pastorale della Salute* dell'arcidiocesi di Firenze che, per farsi vicina al disagio mentale, ha avviato una scuola cattolica di formazione per operatori ed educatori impegnati nell'ambito della malattia mentale.

Vorrei chiudere con un riferimento all'esperienza in loco, quella dell'ospedale Psichiatrico di S. Osvaldo a Udine, ufficialmente chiuso al 31 dicembre 2000. Era stato inaugurato il 4 aprile del 1904, unico in Italia, allora, senza muri di cinta e strutturato in padiglioni, ideato per ospitare i "mentecati": 360 posti letto. Diventerà un paese con il macello e l'allevamento di animali, il panificio, la zona agricola, la Chiesa, il bar e il campo di calcio. Successivi ampliamenti del secondo dopoguerra lo portano ad ospitare circa 2000 persone. I farmaci per curare i sintomi delle malattie mentali non sono ancora stati inventati e per le gravi patologie ospitate - psicosi affettive e schizofrenia - non c'è altro trattamento se non l'isolamento, l'immobilizzazione e l'elettroshock. Nel 1978 viene approvata la legge 180 e nel 1989, con 517 ricoverati, l'ospedale psichiatrico di S. Osvaldo diventa *struttura protetta*. Nel 1996 i pazienti sono 285, non perchè la malattia mentale sia stata debellata, ma perchè sono stati perfezionate le terapie farmacologiche che permettono ad alcuni malati di raggiungere maggiore autonomia e talvolta di vivere in strutture protette esterne rimanendo vicini all'assistenza di operatori sanitari e medici. I racconti delle persone che hanno vissuto direttamente i cambiamenti a S. Osvaldo sono spesso in contraddizione con l'entusiasmo dei medici. La maggiore libertà, nell'impeto dell'innovazione, era più un esperimento che una crescita verso il grado di responsabilizzazione possibile e restava ancora una volta ignorato il problema della vita sessuale. Le conseguenze, spesso tenute nascoste, sono ancora presenti nella memoria dei protagonisti che raccontano di incontri dove la forza dell'amore vinceva, entusiasta, ma moriva nel dramma dell'impossibilità di portarne a termine i frutti. Erano gli anni Settanta, i farmaci permettevano maggiore autonomia per-

chè i sintomi più eclatanti potevano essere tenuti sotto controllo. Oggi come allora, ci sono i casi singoli, i casi che non si possono risolvere, i casi limite ai quali la legislazione sembra non rivolgersi se non per essere così permissiva da essere autolesionista per il singolo, per la famiglia, per la società.

CONCLUSIONI

La priorità è stata di voler vedere i malati mentali come persone pulite e sorridenti, dall'aspetto pacifico e rassicurante, che alle volte trattiamo come bambini perchè spesso non è possibile pressocchè alcuna relazionalità. Possiamo giocare ad essere bravi farisei, ma "*i poveri li avrete sempre con voi*" e la malattia mentale grave, in quelle forme dove fai fatica a vedere l'immagine di Dio, è davvero una sfida alla propria autosufficienza, al proprio ego tronfio. Ma in pratica cosa si può, o si deve fare? Il problema concreto che non viene affrontato se non nel silenzio e con senso di vergogna, è il problema della sessualità in sè, anche male inteso. Le persone *normali* tentano, attraverso di essa, di esprimere l'amore; gli altri non hanno la possibilità di scegliere. A chi dunque la responsabilità della vita e della possibile felicità del fratello?

Il Concilio Vaticano II è rimasto un fondamentale punto di riferimento per la grande svolta che ha rappresentato nel riconoscere e concedere, da allora, la validità e la necessaria complementarietà della ricerca delle scienze umane: psichiatria, psicologia, sociologia e filosofia per meglio comprendere l'uomo e la moralità del suo agire. La mia conclusione, quindi, vuole provocare un forte richiamo etico alle coscienze perchè supportino il peso di scelte radicali e impopolari, e forniscano supporto a queste scelte. Nei casi di persone malate mentali gravi, dove la coscienza alterata è impossibilitata ad assumere scelte libere e responsabili, queste ricadono sulla società, sulla comunità, piuttosto che esclusivamente sulla compromessa affettività dei familiari. La competenza professionale specifica in materia, la maturità di una crescita personale e l'illumi-

nazione di una fede sicura nel valore assoluto della persona e nel rispetto alla vita, devono sostenere con costanza nelle implicazioni morali che alla coscienza derivano in casi così difficili, ... nessuno può sfuggire alla responsabilità, ossia al dovere di operare in vece di qualcun altro... La responsabilità verso se stessi è in realtà una responsabilità verso l'uomo, verso l'umanità⁶². Le situazioni più drammatiche che si incontrano nella vita possono sconcertare la persona, ma tuttavia la mantengono nella tensione necessaria alla prova continua della sua fede davanti alle realtà umane. L'uomo responsabile deve andare incontro al prossimo così come egli è, non come lo vorrebbe. Si metterà al suo fianco per favorire le sue reali potenzialità, nella sua concreta situazione di vita. Accadrà di doversi arrendere per non sopraffare l'altro, di rinunciare a voler perseguire, in una violenta assolutizzazione, i propri ideali, per riconoscere umilmente la propria impotenza a superare i limiti dell'altro e nel rispettarli, lasciarlo essere ciò che è.

Note

- (1) *L'ascolto attivo è una tecnica indispensabile nell'azione terapeutica, sia essa semplice counselling o sessioni di psicoterapia nelle diverse declinazioni delle varie scuole oggi riconosciute. Comprende la capacità di staccarsi da sé e dai propri pregiudizi per offrire un cuore che, ascoltando, accoglie senza giudicare. È ascolto empatico, centrale nel metodo introdotto dallo psicologo americano Carl Rogers (1902-1987) e conosciuto come Client/Person-centered. Una psicoterapia a sfondo umanistico che sottolinea l'importanza dell'accoglienza della persona e della sua realtà perché, così come viene trasmessa dal "cliente", rivela, al terapeuta educato a coglierli, significativi segnali che evidenziano problematiche sottostanti. Forse non è trascurabile che Carl Rogers, oltre al dottorato in psicologia, abbia ricevuto anche una formazione teologica presso l'Union Theological Seminary di New York City, l'influenza filosofica di J. Dewey e quella psicoanalitica di Otto Rank che già si era staccato dal dogmatismo freudiano.*
- (2) *A partire da Sigmund Freud l'importanza della sessualità nello sviluppo dell'individuo viene sempre più riconosciuta. La psichiatria e la psicologia hanno identificato e catalogato le patologie sessuali sviluppando diversi approcci terapeutici. Restano comunque evidenti, ancora oggi, i tabù e le difficoltà al riconoscimento/accettazione e quindi al successivo trattamento dei problemi legati alla sessualità, una sfera delicata e fondamentale, rivelatrice della più profonda intimità e quindi verità della persona umana.*
- (3) *Gv 1,14 «o logos sarx egéneto». La riflessione cristiana del mondo occidentale, purtroppo è radicata nel concetto dualistico di corpo/anima sistematizzata definitivamente dalle opere di Platone. La nostra religione poggia, invece, su un modello cognitivo culturale ebraico olista, che considera l'uomo una unità. La parola basar viene usata per indicare la carne, l'uomo, la persona biologica e psicologica insieme, l'umanità, e viene tradotta, nella versione della Bibbia dei Settanta, con sarx. Il termine ebraico Nefesh viene invece tradotto con il greco psiche ovvero anima, ma vorrebbe riferirsi alla natura umana che presuppone anche basar. In pratica il corpo è il mezzo attraverso cui l'anima può entrare in relazione, incarnarsi. Nella cultura e tradizione ebraica non esistono termini per designare un corpo platonico, distinto dall'anima, perché il corpo senza anima è inconcepibile. Grazie all'antropologia di Tommaso d'Aquino che riprese la filosofia aristotelica, la teologica post-tridentina si è riavvicinata all'antropologia ebraica dell'unità psicosomatica della persona.*
- (4) *Parte I, Capitolo I, La dignità della persona umana, n.12 «Dio non creò l'uomo lasciandolo solo, fin da principio uomo e donna li creò e la loro unione costituisce la prima forma di comunione di persone». Parte II,*

Capitolo I, Dignità del matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione, nn. 49-51 su amore coniugale e rispetto della vita.

- (5) *La Teologia Morale nasce, in questi termini, nel XVI sec. con la modernità. Veritatis Splendor, n. 5 espone i «...fondamenti stessi della teologia morale che non vengono intaccati da alcune tendenze odierne» e il Catechismo della Chiesa Cattolica, ivi richiamato, riassume nella parte Terza, soprattutto ai capp. I e III «... una esposizione completa e sistematica della dottrina morale cristiana» che è tale solo in quanto contribuisce a rendere l'uomo pienamente umano.*
 - (6) *L'atto è l'agire del soggetto. L'azione è l'esecuzione dell'atto. La qualità morale è nell'atto umano in quanto atto libero che esprime la persona stessa e per essere ritenuto tale deve avere le tre caratteristiche di motivazione, intenzione e azione/esecuzione.*
 - (7) *Coesistenzialità inscindibile dei fini come esposto già nel 1968 in Humanae Vitae n.12 e successivamente in Familiaris Consortio n.32 (1981).*
 - (8) *Gioco, nel senso attribuitogli da Aristotele quando lo avvicina alla felicità in quanto attività non necessaria, scelta liberamente per se stessa senza alcun fine pratico, quindi fuori dall'ordinarietà del mondo, disinteressata e socializzante perché l'appagamento che ne deriva rafforza i legami tra i giocatori e tiene desto il rapporto, la vita è, quindi, un gioco vitale.*
 - (9) *«Nessuna vita è sferica, tranne le più ristrette» E. DICKINSON in Tutte le poesie, Mondadori, Milano, 1997.*
 - (10) **BENEDETTO XVI**, Lettera enciclica Deus Caritas est, 2005, n.5.
 - (11) *Che rivelano una immaturità dello sviluppo psicologico di un soggetto ripiegato su di sé anziché aperto al ritmo dinamico della vita, alla relazione autentica in cui conoscere l'altro e se stessi.*
 - (12) *Manipolazione affettive è un termine che si riferisce a comportamenti originati da impres-*
- sioni (stimoli esterni circostanziati, immagini mentali degli stimoli, costruzioni della mente) ai quali vengono, consciamente o inconsciamente associate delle emozioni e quindi delle anticipazioni di esperienze future. Il soggetto adotterà un determinato comportamento non spontaneamente, ma con l'intenzione di provocare un certo risultato.*
 - (13) **BENEDETTO XVI**, lettera enciclica Deus Caritas est, 2005, nn. 2-8.
 - (14) **BENEDETTO XVI**, lettera enciclica Deus Caritas est, 2005, n.4
 - (15) *Miti orientali (culti fallici), mesopotamici ed egizi (potenze cosmiche), greci (orfismo) che precedono la filosofia e che fondamentalmente vedono nell'unione sessuale la ricomposizione dell'unità originaria perduta.*
 - (16) *Sono considerati Padri della Chiesa i testimoni della Tradizione che hanno lasciato opere scritte risalenti al I-VII/VIII sec e che sono riconosciuti tali dalla Chiesa.*
 - (17) *Fondamentalmente ripropone la visione tomista dell'atto/debito coniugale come semplice atto naturale tra sposi; il piacere connesso è colpa veniale.*
 - (18) *Dal 1867, la Anglican Communion mondiale si riunisce sotto la presidenza dell'arcivescovo di Canterbury per esaminare problemi comuni e influenzare decisioni condivise che favoriscano l'unità della Chiesa anglicana.*
 - (19) *Si parla sempre di prevenire il concepimento perciò l'aborto è ovviamente escluso come mezzo lecito.*
 - (20) *Discorso alle ostetriche, ottobre 1951.*
 - (21) *Rapporto finale della commissione pontificia, 1968.*
 - (22) *Gaudium et Spes, nn.47-51.*
 - (23) **HYMANN (2000)**, in A public health approach to mental health, OMS, 2001.
 - (24) *In questo gruppo si comprendono le sindromi e i disturbi psichici riconducibili ad una dimostrabile alterazione biologica cerebrale: le demenze della malattia di Alzheimer, di natura vascolare, da danno o disfunzione cerebrale e da disturbi psichici organici non altrimenti*

specificati. L'esordio è generalmente in età adulta o nell'anziano e lo sviluppo è solitamente irreversibile e progressivo. La demenza di Alzheimer, ad esempio, porta ad una progressiva riduzione delle capacità cognitive e intellettive originata dalla degenerazione dei neuroni. È una patologia invalidante perché la persona perde rapidamente l'autonomia essendo intaccata la memoria, il pensiero, la capacità di apprendimento, il linguaggio, il controllo delle emozioni e il comportamento sociale che può diventare aggressivo.

- (25) Le psicosi raggruppano disturbi emotivi gravi che insorgono più frequentemente tra i 18-30 anni cioè verso la fine dell'adolescenza o all'inizio della vita adulta. Sono caratterizzate da un ritiro dalla realtà, da gravi difficoltà emotive, anaffettività, regressione, alterazioni della percezione e senso del sé, allucinazioni, deliri. La schizofrenia è la condizione prevalente in questa sezione. Colpisce una persona su 200 nel mondo, senza distinzione di classi sociali o culture. Secondo i dati OMS, per un terzo delle persone colpite, la malattia si evolverà verso la cronicità con gravi difficoltà a mantenere una vita sociale. L'aspetto morale e affettivo è molto compromesso. È evidente una marcata anaffettività, ovvero appiattimento delle emozioni e una loro inappropriata manifestazione.
- (26) In questa classificazione sono inclusi i disturbi psichici e i comportamenti dovuti all'uso di sostanze stimolanti: alcool, oppioidi, sedativi, cocaina, allucinogeni, sostanze psicoattive e simili. I casi di diagnosi multipla sono molto frequenti perché l'uso e l'abuso di sostanze stimolanti è spesso associato a patologie psichiatriche appartenenti alle categorie di psicosi e nevrosi.
- (27) La classificazione non incontra un'approvazione incontestata, ma resta comunque un tentativo di raggruppare le sindromi accomunate da una prevalente e fondamentale alterazione del tono dell'umore che può essere riscontrata a qualsiasi età, anche infantile. La capacità di provare sentimenti e di esprimere affettività è influenzata dall'umore e quando i normali

meccanismi di controllo vengono destabilizzati, il soggetto può cadere in una depressione o in una mania: il disturbo viene identificato come bipolare I o II. Ma l'umore può essere alterato anche solo in un senso (disturbo unipolare) determinando depressione con episodi sporadici, episodi maggiori, cronicità, distimia o ciclotimia.

- (28) Sono le sindromi fobiche, ansiose, da grave stress e disadattamento, dissociative, somatoformi, ossessivo/compulsive. Originate spesso da una forma di disperazione esistenziale, mantengono la persona in una continua tensione tra angoscia e colpa che le tecniche psicoanalitiche tentano di allentare. È forse, questa, l'area che più si presta ad essere terreno fertile di pastorale cristiana proprio perché il messaggio del Vangelo offre la possibilità di curare quel malessere derivante da un errato rapporto con se stessi in cui, mancando l'amore di sé, si è incapaci di amare il prossimo, il mondo e, in tutto ciò, Dio. La ricerca dell'altro è segnata da un ossessivo bisogno egoistico che non permette il dono di sé, l'apertura all'incontro. Manca l'accettazione di sé perché manca il sentirsi amati incondizionatamente di quell'amore gratuito che ci viene da Dio, dall'appartenereGli.
- (29) In questa sezione si prendono in considerazione comportamenti ormai radicati e duraturi che, nelle situazioni di vita concreta, si esprimono con risposte costantemente devianti dalla norma della determinata cultura in cui l'individuo è inserito. Compaiono già nell'infanzia o nell'adolescenza evolvendosi e stabilizzandosi nell'età adulta. Possono precedere o co-esistere con altre patologie. La sottoclassificazione include disturbi gravi e socialmente invalidanti quali i disturbi di personalità paranoide, schizoide, borderline, antisociale.
- (30) Convinzione radicata di un fatto quanto meno inverosimile.
- (31) Alterazione della percezione, ovvero l'inesistente percepito come reale.
- (32) *Persona Humana* (1975), *Orientamenti edu-*

- cativi sull'amore* (1983), *Veritatis Splendor* (1993), *Evangelium Vitae* (1995).
- (33) *Si sviluppa in Francia nei secoli XI-XII.*
- (34) *Summa Th. I-II Q. 26 dell'amore.*
- (35) *Mt 8,13; 9,2.22.29; 15, 28 sono esempi di guarigioni di uomini e donne dal cuore puro, fiducioso; di guarigioni per fede.*
- (36) *Gesù, il figlio, inviato per la Nuova Alleanza; l'arcobaleno, segno di nuova alleanza con la creazione.*
- (37) *Lc 7,37-47; Gv 8,7; 11,43; 12,3 sono esempi di un cuore che ama.*
- (38) *n. 2332 e ss.*
- (39) *Veritatis Splendor, n. 86.*
- (40) *Veritatis Splendor, n. 104 «In questo contesto si apre il giusto spazio alla misericordia di Dio per il peccato dell'uomo che si converte e alla comprensione per l'umana debolezza. Questa comprensione non significa mai compromettere e falsificare la misura del bene e del male per adattarla alle circostanze».*
- (41) *Lc 18, 9-14 parabola del fariseo e del pubblicano.*
- (42) *Mulieris Dignitatem, n. 7...« l'uomo e la donna, create come "unità dei due" nella comune umanità, sono chiamati a vivere una comunione d'amore che è in Dio, per la quale le tre Persone si amano». n. 18 «...Nella maternità della donna, unita alla paternità dell'uomo, si riflette l'eterno mistero del generare che è in Dio stesso, uno e trino».*
- (43) *Cantico dei Cantici 1,1-3: «Baciarmi con i baci della tua bocca:/ le tue carezze sono migliori del vino./ I tuoi profumi sono soavi a respirare,/...».*
- (44) *Gaudium et Spes, n. 49 L'amore coniugale. ...«Proprio perché atto eminentemente umano, essendo diretto da persona a persona con un sentimento che nasce dalla volontà, quell'amore abbraccia il bene di tutta la persona, e perciò ha la possibilità di arricchire di particolare dignità i sentimenti dell'animo e le loro manifestazioni fisiche e di nobilitarli come elementi e segni speciali dell'amicizia coniugale... Un tale amore conduce gli sposi*
- al libero e mutuo dono di se stessi, provato da sentimenti e gesti di tenerezza, e pervade tutta quanta la vita dei coniugi; anzi diventa più perfetto e cresce proprio mediante il generoso suo esercizio».*
- (45) *Familiaris Consortio, n. 13 «La comunione tra Dio e gli uomini trova il suo compimento definitivo in Gesù Cristo, lo sposo... Egli rivela la verità originaria del matrimonio, la verità del principio e, liberando l'uomo dalla durezza del cuore, lo rende capace di realizzarla interamente.... il matrimonio dei battezzati diviene così simbolo reale della nuova ed eterna alleanza sancita nel sangue di Cristo».*
- (46) *Mulieris Dignitatem, n. 7 ...«Si tratta di una relazione reciproca: dell'uomo verso la donna e della donna verso l'uomo. Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta, quindi, anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro 'io'. Ciò prelude alla definitiva autorivelazione di Dio uno e trino: unità vivente nella comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.... Nell'unità dei due l'uomo e la donna sono chiamati sin dall'inizio non solo ad esistere uno accanto all'altra oppure insieme, ma sono anche chiamati ad esistere reciprocamente l'uno per l'altro».*
- (47) *...e i due diventano una sola carne.*
- (48) **SCOLA A.**, Uomo-donna. Il "caso serio" dell'amore. *Marietti*, 2002, p. 53.
- (49) **BONHOEFFER D.**, *Etica*, Bompiani, 1983, p. 192.
- (50) **BONHOEFFER D.**, *Etica*, op.cit., p. 71 «Essere conforme al Risorto significa essere davanti a Dio come un uomo nuovo: un uomo che in mezzo alla morte vive, in mezzo al peccato è giusto, in mezzo al vecchio mondo è nuovo. Il suo segreto rimane occulto al mondo. Egli vive perché Cristo vive...» p.73 «Il punto di partenza dell'etica cristiana è il corpo di Cristo, la persona di Cristo nella realtà della Chiesa...».
- (51) *Gaudium et Spes, n. 16.*
- (52) *Per i criteri di riferimento nell'elaborazione di tale scelta cfr. Humanae Vitae, n.10*

- (53) *Gaudium et Spes*, n. 62 «... gli studi recenti e le nuove scoperte delle scienze, della storia e della filosofia, suscitano nuovi problemi che comportano conseguenze anche per la vita pratica ed esigono anche dai teologi nuove indagini. I teologi sono inoltre invitati, nel rispetto dei metodi e delle esigenze della scienza teologica, a ricercare modi sempre più adatti...nella cura pastorale si conoscano e si faccia buon uso non soltanto dei principi della teologia, ma anche delle scoperte delle scienze profane, in primo luogo della psicologia e della sociologia...».
- (54) *Veritatis Splendor*, n. 32 «Se esiste il diritto di essere rispettati nel proprio cammino di ricerca di verità, esiste ancor prima l'obbligo morale grave di ciascuno di cercare la verità e di aderirvi una volta conosciuta. In tal senso il Card. J.H. Newmann, eminente assertore dei diritti della coscienza, affermava con decisione: 'la coscienza ha dei diritti perché ha dei doveri'; n. 62 «La coscienza, come giudizio di un atto, non è esente dalla possibilità d'errore»; n. 63 «Il male commesso a causa di una ignoranza invincibile, o di un errore di giudizio non colpevole, può non essere imputabile alla persona che lo compie; ma anche in questo caso esso non cessa di essere male...».
- (55) *Gaudium et Spes*, nn. 16-17.
- (56) **W. POLTAWSKA**, Menomazione mentale e valore della vita, XI assemblea Generale Pontificia Accademia Pro Vita - 21-23 febbraio 2005. «Alcune malattie mentali hanno un decorso molto lento.... Tipico delle malattie mentali è la mancanza di consapevolezza della malattia da parte del soggetto malato e quindi la mancanza di autocritica... sorgono difficoltà per la terapia a causa della sua resistenza a qualunque cura, dal momento che si considera perfettamente sana. Molte malattie mentali richiederebbero il ricovero del paziente in ospedale, ma può divenire molto difficile attuarlo dal momento che la legge dello Stato tutela la libertà dell'individuo... Le famiglie che sopportano il peso di una persona malata di mente vivono un conflitto interiore e, nonostante le migliori intenzioni, i suoi componenti spesso non riescono a mantenere la pace tra loro. Tale infermità, infatti, sono causa di disgregazione del matrimonio... La cura di questi malati richiede molta pazienza e generosità soprattutto perché queste malattie sono in genere croniche, spesso incurabili e possono richiedere l'isolamento del paziente per mesi o anni... La malattia mentale rende nulla la capacità di contrarre matrimonio. Una persona che non è responsabile a causa di una malattia è innocente anche se le sue azioni sono inaccettabili secondo le regole codificate. Insorge così il difficile problema di proteggere la famiglia e la società dalle conseguenze di queste azioni».
- (57) Pontificia Accademia Pro Vita (PAV) - Febbraio 2005: «Nessuna malattia costituisce colpa, sebbene alcune malattie siano la conseguenza di una trasgressione. Ogni peccato può essere perdonato grazie all'amore misericordioso di Dio, ma le sue conseguenze non sono soggette a questo annullamento sacramentale e appartengono al destino della persona interessata, un destino che richiede non solo alla persona malata ma anche alle persone che le sono vicino di affrontare le difficoltà. Qualunque malattia comporta disagio, ma questo è particolarmente pesante nel caso di persone malate di mente... in tale situazione le persone più vicine al paziente hanno bisogno d'aiuto».
- (58) **PERRY & WRIGHT**, The sexual partnership of people with serious mental illness, *Indiana University, Department of Sociology, Bloomington (USA)*, 2006; **WEWERINKE ET AL.**, Psychiatric disorders in pregnant and puerperal women, *Universiteit van Amsterdam, Faculteit der Geneeskunde, Amsterdam*, 2006.
- (59) **PANNITTERI A.**, *Madri Assassine. Diario da Castiglione delle Stiviere*, Gaffi, Roma, 2006.
- (60) *Deliri, allucinazioni, possessioni, paranoie convincono la madre della bontà e della ne-*

cessità dell'assassinio spesso seguito da un suicidio fallito.

- (61) *I metodi contraccettivi e di sterilizzazione chimica, sono condannati dal Magistero perché intendono scindere in modo diretto e intenzionale i significati inscindibili dell'atto coniugale. Nella persona con malattia mentale grave, pur nelle diverse gradualità in cui la malattia si esprime, non c'è la possibilità della incondizionata accoglienza e donazione gratuita di sé. Per tale motivo non si può parlare, in senso morale, di una separazione dei significati inscindibili dell'atto coniugale.*
- (62) **BONHOEFFER D.**, *Etica, Bompiani, Milano, 1993, p.189.*

Bibliografia

ASSOCIAZIONE DEI TEOLOGI CATTOLICI AMERICANI, *La sessualità umana. Nuovi orientamenti del pensiero cattolico americano*, Queriniana, Brescia, 1978

BARRAGAN CARDINAL LOZANO, President of the Pontifical Council for Health and Pastoral Care, *The Mentally Ill Patient: a faithful image of God*. Speech delivered on February 9th, 2006, Vatican City

BONHOEFFER D., *Etica*, Bompiani, 1983(3)

BUCKLEY P., *Sexuality and Serious Mental Illness*, Hardwood Academics, Amsterdam, 1999

CASSATA F., *Molti Sani e Forti: l'eugenetica in Italia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006

DELL'ACQUA P., *Fuori Come Va? Famiglie e persone con schizofrenia*, ed. Riuniti, 2006 (2)

DREWERMANN E., *Psicanalisi e Teologia Morale*, Queriniana, Brescia, 1992

FALK A., *Sex Offenders, Mental Illness and Criminal Responsibility*, in American Journal of Law and Medicine, vol. 25, 1999

FOUCAULT M., *Storia della Follià nell'età classica*, BUR, Milano, 1998

FREUD S., *Psicoanalisi e Sessualità*, Newton, Roma, 1971

FROMM E., *L'Arte di Amare*, A. Mondadori ed, Milano, 1993

GALIMBERTI U., *Il corpo. Antropologia, psicoanalisi, fenomenologia*, Feltrinelli, Milano, 1984

GILLIGAN C., *In a different voice. Psychological Theory and Women's development.*, Harvard University Press, London, England, 1982

HALL-LINDZEY, *Theories of Personality*, J.Wiley & Sons, Toronto, Canada, 1978

LACROIX X., *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, Dehoniane, Bologna, 1997

NATIONAL RESOURCE CENTRE ON HOMELESSNESS AND MENTAL ILLNESS, *Homelessness and Serious Mental Illness*, Delmar, N.Y., 1997

PADOVESE L., *Uomo e Donna ad Immagine di Dio. Lineamenti di morale sessuale e familiare*, ed. Messaggero, Padova, 2001

PANNITTERI A., *Madri assassine. Diario da Castiglione delle Stiviere*, Gaffi, Roma, 2006

PAPOLOS D. & J., *The Bipolar Child*, Broadway Books, New York, 2006

PERRY & WRIGHT, *The sexual partnership of people with serious mental illness*, Indiana University, Department of Sociology, Bloomington (USA), 2006

RANKE-HEINEMANN U., *Eunuchi per il Regno dei Cieli. La Chiesa cattolica e la sessualità*, Rizzoli, Milano, 1988

SCOLA A., *Uomo-Donna Il "caso serio" dell'amore*. Marietti, Milano, 2002

SPIDLİK T., *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, S.Paolo ed., Cinisello Balsamo, 1995

VIDAL M., *Manuale di Etica teologica. Morale dell'amore e della sessualità*, Parte seconda, Cittadella ed. Assisi, 1996

WEWERINKE ET AL., *Psychiatric disorders in pregnant and puerperal women*, Universiteit van Amsterdam, Faculteit der Geneeskunde, Amsterdam, 2006

WING J. K., *Normalità e dissenso. Psichiatria, psicoanalisi, medicina e società*, Il pensiero scientifico ed. Roma, 1983

WHO/OMS, *Review of Ethical Issues and Medi-*

cal Genetics, 2003

WHO/OMS *World Health Report. A public health approach to mental health*, 2001

ZUCCARO C., *Morale Sessuale*, ed. Dehoniane, Bologna, 1997

DOCUMENTI del MAGISTERO

Catechismo della Chiesa Cattolica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999

Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes* sulla chiesa nel mondo contemporaneo, 1965

PAOLO VI, Lettera enciclica *Humanae Vitae*, 1968

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Persona Humana, alcune questioni di etica sessuale*, 1975

GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris Consortio*, 1981

SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale*, 1983

GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris Dignitatem*, 1988

GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis Splendor*, 1993

BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus Caritas Est*, 2005

Marina Elena Mariuzzi: laureata in Psicologia presso la York University di Toronto (Canada), ha conseguito il Magistero in Scienze Religiose presso l'ISSR di Udine con una tesi in Teologia Morale dal titolo *Malattia Mentale Grave e Sessualità*. Collabora con diverse associazioni regionali nella realizzazione di progetti per la promozione e tutela della salute mentale, con il centro ecumenico La Polse di Cougnes di Zuglio (UD) e con l'Università della Terza Età di Tolmezzo dove conduce incontri di psicologia della religione ed ecumenismo.

La Villotta Friulana (Parte II)¹

Silvano Zamaro

RACCOLTA DI VILLOTTE

Il presente lavoro di traduzione comprende 192 villotte tratte dal volume *Villotte Friulane* di Angelo Arboit pubblicato nel 1876 (p. 81-103, 154-179). Le villotte sono riportate con la stessa numerazione che appare nella stesura originale. La scelta è stata fatta in base alla località di provenienza e al particolare tipo di Friulano usato, prendendo in esame le villotte ritenute più rappresentative.

La traduzione ha presentato delle difficoltà per quanto riguarda vocaboli e forme idiomatiche obsolete e per la grafia decisamente singolare di alcune composizioni. In alcuni casi si sono incontrate difficoltà nel rendere in traduzione il contesto in cui si svolge l'azione descritta, tenendo presente la densità e brevità della villotta. Il testo originale a fronte mette in risalto la densità e la pregnanza di significato del Friulano rispetto all'Italiano. Nella versione italiana non si è tenuto conto della metrica, privilegiando la traduzione letterale.

DA MOIMACCO, NELLA CAMPAGNA UDINESE VERSO CIVIDALE

177.

Quando ero piccolina
Ero tanto orgogliosa di me stessa;
Ce l'avevo così strettina
Come l'occhio di un cappone.*

** allusione di significato equivoco*

Quan ch' 'o eri piccinine,
Mi tignivi tant in bon;
'O la 'vevi strettuline
Come un vòli di ciappon.

178.

Le ragazze udinesi
Non hanno alcun ingegno,
E se vogliono maritarsi
Devono costruirsi un uomo di legno

Lis fantatis udinezis
E' no àn nissun inzèn,
E se vuelin maridâssi
Scuefîn fâssi un om di lèn.

179.

Ambedue su di una sella
Non si possono accomodare;
Questa sera devo sapere
Chi, tra loro, devo sposare.

Duc e doi su d'une sielle
No si puèdin comodâ;
Cheste sere ài di savelle
Chi di lor ài di spozi.

180.

Ragazzine fate le crocette,*
che I giovanotti vanno soldati;
Adattatevi a zoppi e gobbi,
A nani e storpi.

** nel senso di rinunciare*

Fantaccinis, fait crozettis,
Che I fantass e' van soldâss;
Adattaisi a suèss e gobbos,
A nanins e strupiâss.

181.

Porta il cappello da bullo,
E il gilè da cortigiano;
Ed ha sposato una giovane
Che non vale nulla.

El ciappiel al l'à da bulo,
E 'l gilè da cortesan;
E l'à ciolt une fantate
Che no val un carantan *

** vecchia moneta di rame di poco valore del Ducato di Carinzia*

DA GEMONA, PRESSO L'IMBOCCATURA DELLA VALLE DEL FELLA

182.

Ho provato malinconia,
Ho provato freddo d'inverno,
Ho provato la gelosia:
Sono tre pene dell'inferno.

À provât malinconie,
Ài provât il frett d'invîer,
Ài provât la gelozie:
Son tre penis da l'infier.

183.

Matta tu! Matta tua madre!
Due mattone tutt'e due;
Non lo sai, tu carogna,
Se posso essere il tuo innamorato?

Matte tu! matte to' mari
Doz mattonis duttis doz;
No lu sastu, tu carogne,
S'i' puess jessi 'l to' moroz?

184.

Questo qui non è un paese,
È una punta di città,
Le fanciulle che ci vivono
Hanno il colore del latte schiumato.

Cheste chi no è une ville,
Je è une ponte di città,
Lis fantatis ch'a son dentri
Son color di lâtt sbrumât.

185.

I giovanotti di questo villaggio
Non valgono uno da dieci;*
Se non c'eravamo noi a difenderli
Se li mangiavano i topi.

I fantâz di cheste ville
A no válin un da diz;
S'a no èrin a parallis
Ju mangiavin lis suriz.

** uno da dieci = moneta veneta.*

186.

Una volta le bellezze
Conducevano al marito;
E adesso, si! gira Rossa,
Gira Flora! verso San Vito.*

Une volte lis belleccis
A menavin a marî;
E cumò, si! volte, Rosse,
Volte, Flore! par San Vit.

** è la voce che dà il contadino alle mucche. San Vito è la località dove si trova il cimitero di Udine.*

187.

Brutta strega, chi ti ha chiamata,
Chi ti ha detto di uscire?
Voglio andare dritto per la mia strada,
E mandarti a far benedire.

Brutte strie, cui ti à clamade;
Cui ti à ditt di vignì fûr?
Ló uei lâ drett pa' me' strade,
E mandâtti a ciolli in cul.

188.

Non sono un battente di porta,
E tantomeno un'imposta di finestra;
Ne ho già trovata un'altra,
Con più fede, che si è promessa.

lò no soi un scûr di puarte,
E tant mancûl di balcon;
l' 'nd' ài già ciattade un'altre,
Cun plui fede, e promission.

189.

Sposati pure con Meni o con Tonio,
Che per me è proprio lo stesso:
Voglia Dio che il matrimonio
Ti metta a posto per bene le ossa.

Ciolti pur o Meni, o Toni,
Chè par me l' è chel istess:
Uèli Dio ch'il matrimoni
A ti cuinci ben i uèss.

190.

Io non voglio nè campi, nè terra,
Io non voglio un capitale;
Io non voglio che quel fiorellino
Che hai sotto al grembiale.

lò no uei nè ciamp, nè cierre,
lò no uei un capitâl;
lò no uei che che' rosutte
Chi tu âs sott il grimâl.

191.

Tutti mi dicono di maritarmi,
Ed io non so, non so proprio con chi;
Prenderei il gatto per la coda,
E gli direi *tutui, tutui*.*

Dug mi diz ch' 'o mi maridi,
E 'o no sai, no sai cun cui;
Ciapparèss el giatt pe' code,
E 'i diress: *tutùi tutùi*.

** voce con cui si chiamano e si blandiscono i gatti in Friuli.*

192.

Pensi di farti desiderare
Con quel seno sbottonato?
Io ti dico che di roba frolla
Ce n'è sempre sul mercato.

Oh ce crostu, di fâ gole
Cun chel pètt disbottonât?
lò ti diz che robe frôle
A 'nd' è simpri sul merciât.

193.

Nemmeno in cielo ci sono due stelle,
Quando c'è il più bel sereno;
Nemmeno nel mare ci sono due perle,
Come quelle del vostro seno.

Nancie in cîl no son dôs stellis,
Quand ch'a l'è il plui biel seren;
Nancie in mâr no son dôs perlis,
Come chês dal uestri sen.

194.

Mariettina bianca e rosa,
Come un'ala di corvo;
È un peccato che abbia il gozzo,
E che sia senza innamorato!

Mariuttine blancie e roze,
Come un'ale di corvât;
L'è un pécciât ch'a 'vei la goze,
E ch'a sei cence fantât!

195.

Ti ricordi, mia cara,
Quando dicevo: *das ist gût*,
E un: *jô jô*, ed un bacio
Mi arrivavano come risposta?*

Ti ricuardistu, ninine,
Co' disevi: *das ist gût*,
E un: *jô jô*, e une bussade
Mi vignive rispuindût?

* *dal Tedesco, appreso durante le esperienze lavorative all'estero:*

das ist gût = questo è buono

jô jô = sì, sì

196.

Quel ricciolo di lato sulla fronte
A quella fanciulla sta tanto bene;
Io le ho fatto la proposta,
E posso dire di esserne padrone.

Chel ricciott sul front in bande
A che' nine 'i par tant bon;
Lò 'i ái fatte la domande,
E puess dî d' 'i sei paron.

197.

Teresina è una giovinetta
Che vale più di un milione;
Lei pare una regina
Quando sta sul suo portone.

Teresine i' è une frutte
Ch'a val plui d'un milion;
A semèe une regine
Quand ch'a è sul so' porton.

198.

Quale boria ha mai quel giovine
Lui, per sentirsi così grande;
Nella stagione dell'insalata
Sotto ad un cespò lui ci sta tutto!

Ce braure a l'a che giòvin
Lui par jessi cussi grant;
Ta' stagion da la salate
Sott un bâr al sta duttquant!

199.

La vedete in grande pompa
Sempre sempre a chiacchierare?
Fosse lunga la giornata!
Lei non fa altro che criticare.

La viodèzo in gran parade
Simpri simpri a cizicâ?
Fossie lungie la zornade!
Jè no fas, che criticâ.

200.

Mariettina criticaona,
Tu lo sai che lo dicono tutti;
A ragione la tua padrona
Ti ha mandata fuori dai piedi.

Mariuttine criticone
Tu lu sâs che dug lu dîz;
Cun rason la to' parone
Ti à mandade fur dai pîz.

201.

È arrivata una gran chiatta
 Con cinquanta sacchi di sale;
 Saleremo quelle ragazzacce
 Che cominciano ad andare marce.

J'è rivade une gran ciatte
 Cun cincuantè sacs di sâl;
 Salarin ches fantacciatis
 Che scomencin lâ di mâl.

202.

A bruciare scardaccioni e rami secchi
 La minestra prende di fumo,
 Ad impicciarsi con ragazzacce
 Si perde ogni dignità.

A bruzâ bruscins e bruscis
 La miñestre pïe di fum,
 A impacciâssi cun bardassis
 A si pierd oñi costum.

203.

Oh, sì, sì che voglio amarla
 Anche se avesse solo il grembiule;
 Anche se pensassi di farle la casa
 All'ombra di un faggio.

Oh, sì, sì, ch' 'o uei amâle
 S' 'e no 'vess dome il grumâl;
 S' i' crodess di fai la ciazè
 Sott l'ombrène d'un fajâr.

204.

Anche la lepre vive d'erba,
 Anche noi camperemo;
 Vivremo una vita santa
 Come il frate cappuccino.

Ancie il jèur al vif di jerbe,
 Ancie no' la camparin;
 'I farin la vite sante
 Come il frâri cappuccin.

205.

Il sole tramonta,
 E la luna risplende,
 E le stelle ti incoronano,
 Bambinella del Signore

Il sorèli al tramonte,
 E la lune a fass splendôr,
 E lis stellis ti incoronin,
 Bambinute dal Signôr.

206.

Anche i preti si divertono
 Qualche volta a far l'amore;
 Loro saltano le palizzate
 Sia con il buio che con la luce.

Ancie i prèdis si divertin
 Qualchi volte a fâ l'amôr;
 Lôr a saltin lis paladis
 Tant a scûr, che di luzôr.

207.

Cosa vuoi discuter tanto,
 E di me tanto parlare?
 Mi sembri una pecoraccia
 Che è sul punto di crepare.

E ce 'ustu tant discorri,
 E di me tant fevellâ?
 Tu semêis une pioratte
 Quand ch'a tire di crepâ.

208.

Quello che avevo era una pesca,
 Quel che ho è un'albicocca;
 Quello che avevo era un giovanotto,
 Quel che ho è un agnellino.

Chel ch' i' 'vevi a l'ere un pièrsul,
 Chel ch' i' 'ái l'è un armellin;
 Chel ch' i' 'vevi l'ere un giòvin;
 Chel ch' i' 'ài l'è un agnulin.

209.

Dicano pure ciò che vogliono;
 Non importa niente a me;
 Io la faccia ce l'ho per sostenerlo
 E per farglielo rimangiare.

E ch' a dizin ce ch' a uèlin;
 No m' impuarte nuje a mi;
 Lò 'i 'ái muze di puartâle
 E di fâjle tigni.

210.

È arrivata la primavera,
 L'allegria dei giovanotti;
 Passano a prendere lo loro bella
 E la sera vanno a spasso.

A l'è cá la primavera,
 L'allegrie dai fantâss;
 Ciappin su la lôr pivelle
 E la sere a van a spass.

DA SAN DANIELE DEL FRIULI

211.

Quando entro in questo paese
 Io vi entro con cautela;
 Sono pronti a metterti in croce,
 Se fai un passo falso.

Quand ch' 'o entri in chiste ville
 Io 'i entri co' riguard;
 E' son prontz a dâ la berte,
 Se si mett un pît in Stuart.

212.

Voi credevate che lasciandomi
 Io sarei rimasta così;*
 Voi non eravate fuori dalla porta
 Che un altro era già lì.

** nel senso di rimanere zitella*

Vo' crodevis par lassâmi
 ch' 'o vess vût di stâ cussî;
 Vo' no eris fûr di puarte,
 Che un àtri a l'ere lì.

213.

Io di voi non mi lamento
 Chè siete abbastanza di buon cuore;
 Ma bensì di vostra madre
 Che non mi vuole per casa.

Io di vo' no mi lamenti
 Che ses 'vonde di bon cûr;
 Ma sibben di vuestre mârî
 Che par ciaze no mi 'ul.

214.

Se sentiste dire, mia cara,,
 Che sono morto lontano dal paese,
 Per me reciterete un *De Profundis*,
 Perchè io vada in paradiso.

Si sintiss a dî, ninine,
 Ch' i' soi muart fûr di paîs;
 Mi diress un *De profundis*,
 Par ch' i' vadi in paradis.

215.

Chiestale una rosellina
Mi ha detto che non è sua;
Chiestala come fidanzata,
Me le ha date tutt'e due

Domandade une rozutte
Jè mi à ditt che non son sôz;
Domandade par morose,
Mês à dadis duttis dôz.

216.

Quel garofano senza spine
Mai visto in paese,
Dal seno di quella giovinetta
Sembra essere nato.

Chel garoful cence spine
Tal païs no mai viodût
In tal sen di che' ninine
Lui al pâs ch 'al sei nassût.

217.

Maritatevi, fanciulletta,
Maritatevi col primo che viene;*
Voi lo sapete che anche l'erba
Quando è secca diventa fieno.
** alla prima opportunità che si presenta*

Maridàisi, bambinute,
Maridàisi al prin che vên;
Vo' savess che ancie la jarbe
Quand ch' a è seccie e' va in fên.

218.

Un garofano di montagna
È venuto sul mio balcone;
Su di una foglia ha scritto,
Che di lei sono padrone.

Un garoful di montagne
L' è viñut sul miò balcon;
A l' à scritt su d'une fûe,
Che di jè no soi paron.

219.

Godete pure, fate festa,
Lì da voi va tutto bene;
Io non ho più contentezze;
Qui da me tutto è finito.

Gioldit pûr, fait allegreccis,
Lá di vo' al va dutt pulît;
I' no ài plui contenteccis;
Cà di me l' e' dutt finît.

220.

Tu sei di casato nobile,
Ed io sono di umile estrazione;
Ma non per questo mi inginocchio,
E non chiedo la carità.

Tu tu sês di ciazze grande,
E io sô di picciul stât;
Ma par chest no m' inzenôli,
No domandi carità.

DA PURGESSIMO, PRESSO CIVIDALE

221.

Buonasera casa buia,
Accendetemi la luce;
Questa è la prima sera,
La sera in cui comincio ad amoreggiare.

Buine sere ciazze scure,
Impiàimi il luzor;
Cheste i' è la prime sere
Ch' i'scomençi a fâ l'amor.

222.

A questo mondo non c'è nessuna
 Che mi piaccia più di voi;
 Se il Signore mi desse fortuna
 Io l'amore lo farei con voi.

In cheist mond no 'nd' è nissune
 Che mi plazi plui di vo';
 Se il Signor mi dess fortune
 Lò l'amor faress cun vo'.

223.

Quella birbona di tua madre
 Ti ha lasciata marcire;*
 Non avrebbe dovuto rendersene conto
 Mentre il grembiule cresceva?

Che' birbone di to' mâri
 Ti a lassade zì di mal;
 No si'veve di 'visassi
 In tal cressi dal gural?

** nel senso di sciupata a causa di una gravidanza indesiderata e prima del matrimonio.*

224.

Con quel seno di rosa
 Mi avete fatto innamorare;
 Se la mia morosa siete
 Non mi dovete abbandonare.

Cun chel sen fornìt di roze
 Mi 'vess fatt innamorâ;
 Se vo' sê la me' moroze
 No mi 'vess di bandonâ.

225.

Cuoricino che tanto adoro,
 Io ti voglio tanto bene!
 Se ti incontro per la strada,
 Se c'è nuvolo mi par sereno.

Curizin che tant ti adori,
 Io ti uèi tant di chel ben!
 Se t'incontri par lis stradis,
 S' a l'è nûl mi par seren.

226.

Non lo sai, fanciulletta,
 Che il mio cuore è per te?
 Cambia vita, metti giudizio,
 Lascia quello e scegli me.

No lu sastu, bambinutte,
 Che 'l miò cur a l'è par te?
 Mude vite, fai judizi,
 Lasse chèl e ciolmi me.

227.

La Rosetta va per la strada,
 E Tonino va per il sentiero,
 Quando sono a metà strada
 Loro due si incontrano.

La Rozutte va pe' strade,
 E Tonin al va pel troi,
 Quand ch' e' son a miezze strade
 Lor si ciattin duc e doi.

228.

Finchè mi trovo su questa terra
 Voglio godere, voglio amare;
 Voglio godermi l'allegria,
 Non voglio più essere triste.

Fin ch' 'o sò sù cheste tiarre
 'O uei gioldi, 'o uei amâ;
 'O uei gioldi l'allegrie,
 Plui passìon no uei puartâ.

229.

Che bel paio di colombelle
 Che tenete nel vostro seno;
 Nel cielo non ci sono due stelle
 Accoppiate così bene.

Ce biel pâr di colombinis
 Che vo' 'vess tal uestri sen;
 In tel cîl no son doz stellis
 Compañadis cussi ben.

230.

Non vorrei che il cuore mi dolesse,*
 O provare un gran dolore;
 Se dovessi vedere la mia innamorata
 Con un altro a far l'amore!

** nel senso di provare un grande dispiacere*

No 'orress che il cûr mi dueli,
 Che jò vebbi un gran dolôr;
 'Vint di viodi la moroze
 Cun d'un altri a fâ l'amor!

231.

Benedetta sia la madre
 Che ha messo al mondo quella figliola,
 Con quel bel vitino
 E con quel petto così tondo!

Benedette sèi la mârî
 Che à mittût che' fie al mond,
 Cun che' bielle vituline
 Cun chel pett cussi tarond!

232.

Benedetta la maniera
 Che voi avete di amoreggiare;
 Se io avessi il cuore di pietra
 Me lo fareste innamorare.

Benedette la maniere
 Che vo' 'vess di morozâ;
 Se jò 'vess il cûr di piere
 Vo' me 'l fâis innamorâ.

233.

Se una rondine io fossi
 In quella casa volare vorrei.
 Batter vorrei tanto le ali
 Finchè entrar dentro potrei.

Se jo foss une cizille
 In che' ciaze 'oress svolâ.
 'Oress bâtti tant lis alis
 Fin che dentri podess lâ.

234.

Amoreggiate con me, Miutte;
 Oh, ricominciamo a parlarci:
 Verrò con dolce grazia
 Come il prete quando confessa.

Fâit l'amor cun me, Miutte;
 Oh' torninsi a favellâ;
 Vignarai cun graziutte
 Come il prêdi a confessâ.

235.

È quell'albero che inganna,
 Che fiorisce in ogni stagione;
 È dolce come la manna,
 Ma quel frutto non è buono.

L'è chel arbul che l'ingianne,
 Che al floriss ogni stagion;
 A l'è dolç come la manne;
 Ma chel pom a no l'è bon.

236.

Mariettina, lasciamoci;
Lasciamoci che è meglio;
Per la strada salutiamoci,
Ma ognuno per i fatti suoi

Mariuttine, bandoninsi;
Bandoninsi ch'a l'è mièi;
Per la strade saludinsi,
Ma ognidun per i fatz sièi.

237.

Quelli che furono l'arruffarono
E noi l'arruffiamo:
Arruffata l'abbiamo trovata,
Arruffata la lasciamo.*

** da intendersi la matassa del mondo*

Chei che fôrin la imbrojàrin.
E nôaltris la imbroin:
Imbrojade la ciattàrin,
E imbrojade la lassin.

238.

Questa è una letterina
Che mi manda il mio moroso;
Benedetta la manina,
E quello scrivere grazioso!

Cheste i' è une lettarine
Che mi mande il miò moroz;
Benedette che' manine,
E chel scrivi grazioz!

239.

Io di fuori nella rugiada,
Io di fuori sempre a patire;
Voi nella camera chiusa
Che vi pascete a dormire.

Io' di fûr a la rozade,
Io' di fûr simpri a patî;
E vo' in ciamare siarrade
Che si passis di durmî.

240.

Benedetta l'antichità,
Benedetto il tempo andato;
Maledetto sia l'oglio,*
Che il frumento ha consumato.

Benedette l'antigâe,
Benedett il timp passât;
Maledette sei la vrêe,
Che il forment à consumât.

** anche zizzania; per stensione qualsiasi erbaccia che consumi il frumento*

241.

L'ho vista tutta a festa
Quando ero al tiro al gallo,*
Mi è caduto il sasso a terra,
Mi sono sentito un fringuello!

L'ài vidade in di fieste
Quand ch' 'o jeri a tràl al giall
Mi è colât il clap par tiarre,
Soi restât come un boccal!

* in alcune località del Friuli, ad esempio Località Gallo, tra Sant Andrat del Judrio e Ruttars, durante le feste d'estate si tenevano delle gare di destrezza che consistevano nel lanciare dei sassi e centrare un foro su delle tavole poste a distanza; al vincitore veniva dato in premio un gallo.

242.

Oh, prima di maritarsi
Solo rose, solo fiori!
E poi dopo maritate
Solo spine e dolori!

Oh, davant di maridassi
Nome rozis, nome flors!
E po' dopo maridadis
Nome spinis e dolors!

243.

La rugiada del mattino
Bagna il fiore del sentimento;
La rugiada della sera
Bagna il fior del pentimento.

La rozade de matine
Bagne il flôr del sentiment;
La rozade de la sere
Bagne il flôr del pentiment.

244.

Voglio andare vestita di nero,
Voglio andare vestita a lutto;
Tuttavia l'amore vero
Rimarrà sempre dentro al mio cuore.

'O uèi lâ vistude a neri,
'O uèi lâ vistude a scûr;
Ma per altri l'amor vieri
Starà simpri tal miò cûr.

245.

Maritatevi donzelle,
Sperando che vi porti bene;
Se quest'anno siete leggiadre,
Vedremo poi l'anno che viene!

Maridàisi fantaccinis,
Cun speranze di 've' ben;
Se chisst an sês galandinis,
Viodarin chist an cú ven.

246.

Quel grembiule di tela indiana,
Quelle calze di color...
Due, tre miglia la lontana
Quella bimba fa splendor.

Chel gurmâl di and'iane,
Chès cialzuttis di color...
Doz tre miis a la lontane
Che' bambine 'e fass splendor.

247.

Quel grembiule senza fettuccia
Si può dire che ben non stia;
E un giovanoto senza bella
Si può dir che fesso sia.

Chel gurmâl sençe curdelle
Si po' dî ch'a nol par bon;
E un fantât sençe pivelle
Si po' dî che l'è un mincion.

248.

Andate dicendo e andate vantandovi
Che voi me non mi volete.
Ma se pensate che sia io a chiedervi *
Arriva l'anno di tredici mesi.

Làit dizint e làit vantansi
Che vo' me no mi volèss.
Se spiettàt che jò 'us domandi
A ven l'an dai trediz mes.

* *chiedervi in sposa*

249.

Al tramonto il sole scende,
E la luna è uno splendore,
E le stelle fan corona
E i giovanotti fan l'amore.

Il soreli al tramonte,
E la lune 'e fas splendôr,
E lis stellis fan corone
E i fantaz fâzin l'amor

250.

Quel garofano nel bicchiere,
E quel bicchiere alla finestra;
Datemelo giù, bambina cara,
Che sento se profuma.

Chel garoful in te' tazze,
E che' tazze sul balcon;
Demmal jù, bambine ciare,
Ch' a lu nazi s'al nûl bon.

251.

A cosa serve essere bella,
Essere di buona famiglia;
Ed avere la ruggine sulla bocca
Come la maniglia del portone?

E çe zovial jessi bielle,
Jessi fie d'un bon paron;
E 'vê il rûzin su la boccie
Come il clòstri del puarton?

252.

Con un colpo non cade un albero,
Nè con due si può abbattere;
Verrai tu, fanciulletta,
Verrai con me a passeggiare?

Cun tun bott no ciad un arbûl,
Nè cun doi nol po' ciadê;
Vegnarastu, bambinute,
Vegnarastu a spass cun me?

DA CIVIDALE DEL FRIULI

253.

Se lo vedo da lontano
Come un ranocchio mi sobbalza il cuore;
Se io fossi nella tomba
Riuscirei a saltar fuori.

Se lu viod a la lontana
Come un crott mi sbalta il cûr;
Se jò foss in seppoltura
'Rivaress a saltâ fûr.

254.

Benedetta quella bocca!
Non parla se non col sorriso;
E mi sembra proprio un angelo
Sceso dal paradiso.

Benedetta sei che' boccia!
No favella se no rîr;
'E mi pâr un agnul propri
Vignût jù del paradiz.

255.

Benedette le parole
Quelle che dice il mio innamorato;
Le dicono anche gli altri,
Ma non sono come le sue.

Benedettis lis peraulis
Chès che al diz il mio moroz;
E lis dizin ancia i altris;
Ma no son come lis sôz.

256.

Sempre bella è la gallina
Fino a che porta le piume;
Ma se il gallo me la rovina
Lei cambia colore*

** riferito alle penne*

Simpri biella la giallina
Finch' 'e à la pluma attôr;
Me se 'l giall me la ruvina
'E si muda di colôr!

257.

Oh, rendetemelo! Oh, rendetemelo!
Che mi avete rubato il cuore!
Io lo so che voi lo avete
Annodato nel fazzoletto.

Oh, tornàimal! oh, tornàimal,
Che 'l mio cûr mi 'vess ciolett!
'O lu sai che 'vess di vèlu
Ingroppât tal fazzolett.

258.

Date uno spintone a quella porta,
Che salti il chiavistello;
E che esca l'innamorata,
Che io l'abbraccio.

Dàit un sburt a di che' puarta,
Ch'al si alçi chel saltel;
E che jessi la moroza,
Ch' 'o la ciappi a braçacuèll.

259.

Oh, tu, stella, bella stella,
Oh, rivela il mio destino;
Dietro va a quella montagna
Là dov'è il mio amorino.

Oh, tu, stella, biella stella,
Oh, palesa il miò destin;
Va daùr di che' montagna
La ch'al è il miò curuzin.

260.

Tutti i fiori in primavera,
Tutta la bellezza che giunge in aprile,
Sono un nulla di fronte all'aspetto
Così gentile che voi avete.

Duc i flors di primavera,
Dutt il biel ch'al vên d'avril
No l'è nuja a front de çiera
Che vo' 'vess cussì civil.

261.

Amare chi non ti ama,
È un amore disperato;
Io te lo dico, io l'ho provato,
È un inferno anticipato.

Amâ cui ch'a no ti ama,
L'è un amor da disperât;
Jò tal diz che l'ài provada,
L'è un infiârr anticipât.

262.

Andate a cercare fiori in montagna,
E non venite dove ce ne sono;
Parlate con i miei di casa,
Che son loro i miei padroni.

Vait a rozis in montagna,
E no vegnìs là ch'a 'nd' è;
Favellàit cui miei di ciazza,
Ch'a son lôr parons di me.

263.

Morir, morir, pazienza;
 Che a questo mondo non si sta;
 Ma è dura la sentenza
 Il non saper dove si va.

A murî, murî, pazienza;
 Chè a chest mond no si à di stâ;
 Ma i' è dura la sentenza
 No savê dulà si vâ.

264.

Carnica son, Carnica son,
 Figlia di un tessitore;
 Nel girar la navicella
 Imparai a far l'amore.

Soi ciarñelle, soi ciarñelle
 E soi fia d'un tiessidor;
 Biel buttand la navezelle
 Imparai a fâ l'amor.

265.

È ben vero che a bruciare frasche
 Si disturba tutto il fuoco;
 Avere a che fare con un briccone
 Si perde ogni virtù.

L'è ben ver che a bruzâ frascis
 Si disturba dutt il fûc;
 Impazzâissi cun canê
 Si piard dutta la virtù.

266.

Cullatela, cullatela
 Che si possa addormentare;
 L'amor che la consuma,
 Non la lascia riposare.

Nizzulàila, nizzulàila
 Ch' 'e si possa indurmidî;
 E l'amor che la consuma,
 No la lassa mai durmî.

267.

Il giovanotto è andato in guerra,
 A combatter per l'onore;
 Pregherem mattina e sera,
 Perchè torni vincitore.

Il fantât l'è lâ in uerra,
 A combatti par l'onor;
 Prearin mattina e sera,
 Parchè al torni vincitor.

268.

Dove son quelle bellezze
 Che pretendete voi di avere?
 Forse son sotto le trecce,
 Che nessun le può vedere?

Dulà sonin chès bellezzis
 Che pretendis vo' di vê?
 Sonin forsi sott lis trezzis,
 Che nissun lis po' vedê?

269.

Tu sei bella, tu carina,
 E tutti te lo dicono;
 Tu sei un raggio di sole,
 La colomba del paese.

Tu ses biella, tu ninina,
 E ognidun a te lu diz;
 Sês un raggio dal sorèli,
 La colomba del paiz.

270.

Con rasserenata fronte,
 Con quegli occhi pieni d'amore;
 Maddalena assomigliate
 Convertita dal Signore.

Cun chel front a la serena,
 Cun che' vôi pietoz d'amôr;
 Semeàis la Maddalena
 Convertida dal Signor.

271.

Oh, bellezza delle rose,
 Dei profumi in quantità;
 Io là dentro non ti lascio,
 Sposar voglio una rarità.

O ninina dei garòfui,
 Dei odors in quantitât;
 Lò là dentri no ti lassi,
 Vuèi spoza una raritât.

272.

Se le stelle fossero così basse
 Da poter parlare,*
 Direbbero cose belle
 Che nessuno ancora conosce.

**farsi sentire*

Se lis stellis fossin bassis
 Che podessin favellâ;
 Dizaressin robis biellis
 Che nissun anciemò sâ.

273.

È questo il sentiero del podere
 Che mi porta a fa l'amore?
 Siete voi bambina bella,
 Che piacete a tanti?

Izel chèst il troj de' braide
 Che mi mene a fâ l'amor?
 Seso vo' bambine bielle,
 Che plazess a tanc di lor?

274.

Benedetta quella colomba
 Quella colomba dell'ulivo!
 Che nel bosco allo sbaraglio
 Va cercando di fare il nido.

Benedette che' colombe
 Che' colombe dell'ulif!
 Che al bosc, alla sbarâe
 'E va in cercia di fâ il nit!

275.

Tutto il mondo alla rovescia
 Io lo vedo camminare;
 Tanto lontano da quella traversa
 Non è possibile che io possa stare.

Dutt il mond alla rovièrsa
 Lò lu viod a ciamminâ;
 Tant lontan di che' traversa
 No l'è casch' 'o puedi stâ.

276.

Io ti guardo, ti rimiro,
 E mai niente io ti dico;
 Va il sole al tramonto,
 E giunge l'ora dei pensieri.

lò ti ciâli, io ti smiri,
 E mai nuje no ti diz;
 Al si monte lu sorèli,
 E ven l'ora dei pinsirs.

277.

Sono avvezzo alle pianure,
Le colline mi va pesando,
Io ti prego, bambina cara,
Non farmi venir per niente.*

** a farti visita*

278.

E quelle porte così chiuse,
E quel balcone così sbarrato!
Cosa fai, bambinella,
In una tale oscurità?

279.

Non sapevi tu, assassina,
Che dovevo io venire?*

Se in me avevi fede,
Non andavi a dormire.

** a farti visita*

Soi usât a lis planuris,
I pecôl mi van pezand,
'O ti prêi, bambina ciara,
No mi fâ vignî di band.

E chès puartis tant sierradis,
Chel balcon tant inclostrât!
E ce fastu bambinutta,
T'una tal oscuritât?

No savevistu, 'sassina,
Se no 'vevi di vignî?
Se tu 'vevis fede buina,
No tu lèvis a durmî.

DA BARCIS

516.

Se io fossi una formica
Tutti i muri vorrei attraversare;
Vorrei andare vicino a quella figliola
Su quel letto a riposare.

517.

Se io fossi Sant'Antonio
Quanti miracoli vorrei fare!
Seccar vorrei far quella lingua
Che tanto vuol di me parlare.

518.

Se incontrate la mia sposa
Piano piano da me portatela;
Se trovate l'ombrellina
Quando piove voi usatela.

519.

Si sta poco a maritarsi,
Si sta poco a dir di sì;
Si sta poco a lamentarsi
Quand'è passato il primo dì.

Se dgiò foss una formîa
Ducc i murs vorress passâ;
Vorress zî dongia a che fia
Sun chel *liett* a repozâ.

Se dgiò foss un Santantoni
Quanc miracchi voress fâ!
Vorress fâ secciâ che' lenga
Che de me vol tan parlâ.

Se cciattait la me' nuviccia
Vo' menàimela plan plan;
Se cciattait le ombrenucce
Menezèila refresciant.

Se sta pùoc a maridâssi,
Se sta pùoc a dî de sì;
Se sta pùoc a lamentâssi
Quan che l'è passâ 'l prin dì.

520.

Io non so se c'è nuvolo
 Io non so se è sereno;
 La mia gente è all'osteria
 La mia casa non va bene.

Dgiò no sai dgiò, se l'è nûvel
 Dgiò no sai 'se l'è saren;
 La me' zent è all'osteria
 La me' cciaza no va ben.

521.

Madre mia son maritata;
 Ho sposato un mestierante;
 Quando la pentola è rotta,
 Lui ci mette una toppa andante.

Mâri me' sòi maridada;
 Ài tollet un ccialzumîť;
 Quand ch'è rotta la pignatta,
 Al 'dgie mett un taccunîť.

522.

Madre mia son maritata
 Ho sposato un ometto,
 La notte che mi sono sposata
 L'ho perduto dentro al letto.

Mâri me' soi maridada
 Ài tollett un omenût,
 E la nott che soi spozada
 Via pal liett 'o l'ài piardût.

523.

Di che cosa vi vantate
 Quando voi non mi volete?
 Che ve lo chieda aspetterete *
 E poi dopo lo direte.

** di essere mia sposa*

Cce *vole-va* vantaggiàisi
 Quand che vo' no me *volèi*?
 Spettarèi che ve domande
 E po' dopo lu *dirèi*.

524.

Oh che bella scatolina;
 Che tabacco buon che ha;
 Me ne ha data una presina,
 Che mi ha fatto innamorar.

Oh cce biella sciatulina;
 Oh cce bon tabacc ch'a l'â;
 Mi 'nd' a' dât una prezina,
 Che mi à fâť innamorâ.

525.

Madre mia son maritata
 Un abbrustolito mi son presa;
 Egli è qui sopra la cenere
 Non ha cuore e non respira.

Mâri me' soi maridada
 Ài tollett un brustulâ;
 A l'è avui sulla ciniza
 Ch'a no l'â nè cour nè flâ.

DA RUBIGNACCO, NEI PRESSI DI CIVIDALE

526.

Guardate quella bambinetta;
 Voi guardatela da tergo,
 A me pare una fascinetta
 Dentro al forno bruciacchiata.

Oh cialàit che' bambinutte;
 Oh ciàlaila par davôr,
 Mi somèe 'na fassinutte
 Bruzinade sù pal fôr.

527.

Madre mia sono ammalata,
Ed ho paura di morire;
E nè zuppa nè panata*
A me servono più.

Mâri me' 'o soi malade,
E ài paure di murî;
E nè soppis nè panade
No mi zove plui a mî.

** tipico piatto friulano fatto con pane raffermo, acqua, olio, semenza di finocchio, cucinato per un giorno intero a fuoco molto lento e mangiato il giorno seguente.*

528.

Madre mia son maritata,
Uno storpio ho sposato;
È caduto nella cenere
Ed ancora non si è rialzato.

Mâri me' soi maridade,
E ài ciolt un scuintiât;
L'è colât in te çinize
E anclmò no l'è jevât.

529.

Sta sognando la graziosa
Di quel giovin benedetto;
Si sveglia e non trova nulla,
Sol bagnato tutto il letto.

Che' ninine s'insumie
Di chel zovin benedett:
Si dismoif, no ciatte nie,
Nome dutt bagnât il jett.

530.

Io non sono un delinquente,
E nemmeno un traditor;
Son padron di andar per strada
Con chi voglio a far l'amor.

'O no soi 'sassin di strade,
E nè nancie un traditôr;
Son paron di lâ pe' strade
Con chu' 'o vuei, a fâ l'amor.

531.

A San Guarzo fan scodelle
A Rualis fan forchette,
A Togliano ci son le belle;
Rubignacco ha i fiori.

A San Uàrz fazin scujellis
A Ravals fazin pirôns,
A Toàns a son lis biellis;
Ruvignass a l'a lis flôrs.

532.

Eccolo che tira lo spago
E che batte il martelletto,
Sol perchè è sull'armatura
Pretende di vedere tutto.

Vèllu là ch'al tire 'l spâli
E ch'al batt il martiellûtt
Lui par 'se' su l'armadure
A l' pritint di viodi dûtt.

533.

Quella stanza a calce bianca,
Quel balcone rifinito,
La bambina che vi è dentro
Ha il color del latte e del vino.

Chel local di malte blanche,
Chel balcon di lustrî fin,
Che' bambine ch'a 'i è dentri
L'è color di lâtt e vin.

534.

Quelle finestre con le inferriate;
E quelle porte di ottone;
Per sposare quella bambinetta
Ci vogliono signori col velo lungo.*

** indice di ricchezza*

Chi balconi di filliade;
E ches puartis di letton;
Pe' spoza che' bambinutte
Vuèlin siors dal velledôn.

535.

Lui è piccolo e magretto,
E comunque l'ho sposato;
Gli ho messo la briglia*
Per non perderlo nel letto

** riferimento al mondo animale*

A l'è piçul, a l'è miser,
Tant e tant lo ài ciollett;
'l ài mittude la ciavezze
Par no pierdilu in tal jett.

536.

I giovanotti di questo paese
Hanno preso freddo l'inverno;
La brina è arrivata
Gli è venuto il calcinaccio.*

** malattia che colpisce polli e uccelli.*

I fantâz di cheste ville
E' àn ciappât il frett d'invîâr;
'l è calade la çilugne
'l è viñût il cialçinâr.

537.

La domenica mattina
Io vi invito a casa mia;
Vi darò il geranietto
Perchè lo mettiate sul gilè.

In domenie di matine
Lò 'us invidi cà di me;
'Us darai la cannèlline
Ch' 'o mettedis sul gilè.

DA DOGNA, NELL'ALTA VALLE DEL FELLA

538.

Oggi parto, domani vado via
Nelle vostre braccia lascio il mio cuore;
Fategli buona compagnia;
Ritorno presto se non muoio.

Uòi iò part, doman voi vie
'N bracc a vo' lassi 'l miò cûr;
Fais 'i bùne compagnie;
Prest io torni s'a no mûr.

539.

Oh fanciulle, fanciulline,
Siete andate a riposare?
Siete in piedi? Siete supine,
O al balcone ad ascoltare?

O fantattis, fantaccinis,
Sezo lâdis a durmî?
Sezo in pîs? Sezo ponètis
O al balcon sezo a sintî?

540.

Buttate giù lenzuolo e rimbocco,
Venite fuori su quel balcone,
Una parolina devo dirvi,
Che domani vado lontano lontano.

Pettàit jù linzûl e plette,
Faisi in cà su chel balcon,
Ch'ài di dî une perauline,
Chè doman vo' lontanôn.

541.

Io lavando le stoviglie
Un gelsomino ho trovato;
Preso l'ho e messo da parte,
Al mio bel l'ho regalato.

lò lavant la massarie
'l ài cciattât un bielsamin;
L'ài jevât, e mettût vie.
L'ài donât al miò ninin.

542.

Oh fanciulle, fanciullacce,
Vi siete fatte proprio onore!
Venduto avete la camicia
Per pagare i suonatori.

O fantattis, fantacciatis,
Si 'vess fât un biel onôr!
'Vess vendude la ciameze
Par pajâ i sonadôrs.

543.

Tutti mi dicono zitella,
Ed ho pretendenti da molte zone;
Ne ho di Dogna, ne ho di Chiusa*
Di Pontebba e di Venzona.

Ducc mi diz ch' 'o soi vedràne,
E ài fantâtz d'ogni region;
'Nd' ài di Dogne, 'nd' ài di Scluze,
Di Pontiebbe, e di Vencion.

* *Chiusaforte, nella Val del Ferro.*

DA SAN PIETRO AL NATISONE

544.

Oh che fusto di giovanotto!
Oh che incedere nobile!
Voglio vedere dove cammina,
Là dove passa voglio baciare.

Oh çe aste di biel zovin!
Oh çe nobil ciamminâ!
Uèi cialâ là che 'l ciammine,
Là ch'al pescia 'o uèi bussâ.

545.

Tutti mi dicono di sposarmi;
Ah no, non è il caso, no;
Che mi dicano di dire,*
Chi mi piace lo dirò.

Ducc mi diz ch' 'o mi maridi;
Ah! no no, ch'a no l'è caz;
Ch'a mi dizin che 'o dizi,
Ch' 'o dirai chel ch'a mi plaz.

* *che mi chiedano*

546.

Benedetto quel sentiero
Dove andavo a far l'amor!
Ho creduto di prendere un giovane*
E mi sono presa un traditore.

** sposare*

547.

-Se ti tocco una manina,
Glielo dirai al tuo innamorato?
- Perché vuoi che glielo dica?
Tocca, tocca tutt'e due!

548.

Oh fanciulla, fanciulletta,
Siete andata a riposare?
Oppure siete in camicietta,
Sul balcone ad ascoltare?

546.

Benedett il troj di braide
Lî ch' 'o lèvi a fâ l'amôr!
'O ài crodût di ciolli un zovin
E ài ciollett un traditôr.

- S' 'o ti toccie une manine,
'l al dirastu al to' moroz?
- Par çe 'ustu che 'i al dizi?
Toccie, toccie dutis doz!

O fantatte, fantacciette,
Sezo lâde a dormî?
Oppur sezo in ciamerutte,
Sul balcon a stâ a sentî?

DA BRAZZANO, FRAZIONE DI CORMÒNS

549.

Tra il fienile e la muraglia
Io gliel'ho chiesto;*
La risposta che mi ha dato
I capelli mi ha fatto rizzare.

** proposta amorosa*

550.

Se da queste parti passo
Con gli agnelli a pascolare;
Di roseti una ghirlanda
Su quel seno deve volare.

Tra la cize e la murâde
lò l'ai fatte domandâ;
La rispueste che mi à dade
lu ciavèi mi à fatt drezzâ.

Se jò passe par 'ste bande
Cui aŋei a passonâ;
Di rozars une ghirlande
In chel sen à di svolâ.

DA ENEMONZO, ALLA CONFLUENZA DEI FIUMI DEGANO, TAGLIAMENTO E LUMEI

551.

Io lavando le stoviglie
Mi son messa a meditar;
Dover dar il mio vitino*
A quel vecchio a consumar.

** da intendersi corpo*

Jò lavant la massarie
Mi mettèi a pinsirâ;
Vê di dâ la me' vitine
A chel viêl a consumâ.

552.

I Carnici mangiano la jota,*
 E la condiscono con stoppioni;**
 E si pettinano la festa,
 Per sembrare buoni padroni.

I Ciargnei mangin la jotte,
 E la cuinzin coi giardons;
 E la fieste a si pettènin,
 E par fâssi boins parons.

**tipo di minestra senza pasta nè riso caratteristica della zona montana del Friuli*

***tipo di erba*

553.

Mentre io lavavo i piatti
 Inventai questa canzone,
 Che mai più non mi marito,
 Se di voi non ho il perdono.

Biel lavant la massarie
 'O studiai cheste cjançon;
 Ch' 'o mai plui no mi maride,
 Se di vo' no ài perdon.

554.

Oh so ben che sei ambiziosa,
 Che tu mi vuoi canzonare;
 Comunque tu non ti mariti
 Nemmeno se avessi quattro milioni.*

** nel senso di dote cospicua.*

'O sai ben che tu às braure,
 Che às di fâmmi la cjançon;
 Tant par chel no ti maridis
 Se tu 'vess cuattri miliòn.

555.

Mio caro! Non pretendevo
 Che con me aveste trattato;
 Mi avete per scherzo cercata,
 Io per gioco ho accettato.

Benedett! no pretendevi
 Che cun me 'vessis trattât;
 Vo' par scherz mi 'vess çeride,
 Lò par gust ài accettât.

DA FORGARIA, NELLE VICINANZE DI SPILIMBERGO

556.

Questa sera senza Irene!
 E che mai sarà di me?
 Se l'amor non porta pene
 Lontan non muoio io da te.

Cheste sere senze 'Rene!
 E ce mai sarà di me?
 Se l'*amûer* no puarte pene
 Lò no mûr lontan di te.

557.

Una stretta di manina,
 Assieme al mio cuore ti donai;
 Tienilo da conto, cara bambina;
 Accanto al tuo lo metterò.

Une streite di manine,
 Col ño cûr ti consegnài;
 Tenlu cont ciare bambine;
 Domgie il ccio' tal metterai.

558.

Quella viola sparutina
Raccolta dal vaso or ora,
Voglio donarla a quella carina,
Quella con cui adesso amoreggio.

Che' vïole sparvidine
Cciolte su dal vâz cumò,
Vuei donâle a che' ninine,
Che' ch' 'i fass l'amor cumò.

559.

Fra il mare e la laguna
Io domanderò di voi;
E se c'è fede sincera,
Morir sì, ma mancar mai.

Enfre il mar e la marine
lò di vo' domanderài;
S'a è fede di che buine,
Murî sì, ma manciâ mai.

560.

L'irruenta gioventù
Quando vive i suoi giorni,
È come una tempesta
Quando cade sui paesi.

Zoventût precipitade
Quand ch'a i son in tai *l'uer* dîs
A i fass come la tempieste,
Quan ch'a cole sui paîs.

561.

Un tempo un giovane io avevo,
Adesso io non ho nessuno;
Fortuna possa mai lui avere,
Finch'io non ne trovi uno.

Une volte 'o 'vevi un zovin,
E cumò no 'nd' ài nissun;
C'al no puess mai 'vei fortune,
Fin ch' 'o no 'nd' in ciatti un.

562.

Che volete prendere in giro,
Che volete canzonar?
Non mi manca un giovanotto
Finchè ce n'è da maritar.

Cce volezo cciolli vie;
Cce volezo mincionâ?
Un fantât a no mi mancie
Finche 'o son di maridâ.

563.

Madre mia sposato ho un vecchio.
E che mai ci posso far?
Io al prossimo mercato
A cambiarlo voglio andar.

Mâri me' ài cciolt un vieli,
E ce mai ajo di fâ?
E lu prin merciât ch' a torne
'O vuèi lâllu a barattâ.

564.

E le noci costan care,
Dover andarle a cercar;
E prima di darle via,
Ne dobbiamo noi parlar.

E lis nôlis còstin cciaris,
Vê di lâllis a raspâ;
E devant di dâllis vie,
No' 'i vin di fevellâ.

565.

E no no, non voglio più noci,
 Che le noci mi fan male;
 Tenete voi quelle di tasca,
 Ch'io mi tengo quella del grembiule.*

** allusione di significato equivoco.*

566.

Mi ha mandato a dire il mio giovane,
 Che non viene più da queste parti;
 Magari proprio mai più,
 Quando lui non è contento.*

** nel senso di avere piacere*

567.

Una volta non sapevo
 Che cos'era a far l'amore;
 Adesso io mi rendo conto
 Che non è altro che il buon cuore.

568.

Sono stato fino a Udine,
 Ci son solo arrivato;
 E per te, cara bambina,
 A Forgaria son tornato.

569.

Uscite fuori, giovanotti del paese,
 Ci sono forestieri a far l'amore;
 Se riuscite a farli andar via,
 Vi do la croce dell'onore.

570.

Lunedì, martedì faccio la scala:
 Giovedì, venerdì faccio imbiancare:
 Sabato è per gli anelli;
 E poi mercoledì mi sposo.

571.

Su quel picco di montagna
 C'è uno spazio di trifoglio;
 Quel grembiule di bambina
 Toccarlo posso quando voglio.

E no no, no vuèi pui nôlis,
 Che lis nôlis mi fass mal;
 Tegnìt vo' ches di sacchette,
 Ch' 'o mi tèn che' dal grimâl.

Mi à mandât a dî 'l miò zòvin
 Ch'al nol vên âtri covènt;
 E magari mai pui âtri,
 Quan che lui no l'è content.

Une volte no savevi
 Ce ch'a l'eri a fâ l'amôr;
 E cumò ven a conossi
 Ch'a no è âtri che 'l bon côr.

lò soi stât infint a Udin,
 Nome tant ch' 'o soi 'rivât;
 E par te, bambine ciare,
 A Forgiarie soi tornât.

Faisi fûr fantâz di ville,
 Son foresg a fâ l'amôr;
 Se sêis boiîs di fâju corri,
 lò us doi la croz d'onôr.

Lunis, martis, fass la sciale:
 loibe, vîners fass sblanciâ:
 Sabadin par lis verêtis;
 E po' mièrcus a spoza.

Su' che' picche di montagne
 l' è une rame di strafòii;
 Chel grimâl di che' bambine
 Puess tocciâlu quand ch' 'o vôi.

572.

A falciar nella gran Cengla,
Far fien sotto ai Fornazzi...*
Sono buone quelle giovenche
Quando sono di due, tre latti.**

* *località del paese.*

** *indica l'età delle giovenche.*

A sêa te la gran Cengla,
Fâ pattùss sott i Fornâz . . .
A son buinis ches manzùttis
Quan ch'a son di doi tre lâtz.

573.

Che artigiani di merda
Che mestiere privilegiato!
Sono là in quelle botteghe,
Fuliginosi come il diavolo.

E ce artzans di mierde
Ce mistîr privilegiat!
E' son lâ par ches butteghis,
Come il ggiàul infrozonât.

574.

Sei marcia fino al midollo,
Come un legno parlato;
Maledetto anche quel giovane
Che con te è imparentato.

Tu ses fräida pattocca,
Come un lën cariölât;
Malandrêtt encie chel zovin
Che cun te fa parentât!

575.

Il saluto che mi mandavi
Quando ero ammalato,
Da medicina mi è servito,
E con quel son risanato.

Il salût che mi mandavis
Tal fratimp ch' 'o fuòi malât
Mi à servît di medezine,
E cun chel soi risanât.

576.

Siamo tutti figli dello stesso padre,
Tutti fratelli e sorelle;
E la Chiesa è nostra madre,
E la casa del Signore.

E ducc quanc sin fîs d'un pâri,
E ducc quanc fradis e sôrs;
E la Glezie è nestre mâri,
E la cciaze del Signôr.

577.

Quel grembiul fatto a piegchette,
Quelle calzette di color,
A trenta miglia di distanza
Quella bimba fa splendor.

Chel grimâl fât a falduttis,
Ches ccialciuttis di colôr,
Trente mîs a la lontane
Che' bambine a fass luzôr.

578.

Abbiate cura della ricciolina,
Fino a che sono in montagna;
Vi porterò una ricotta
Per quelle vostre premure.

Tegnit cont da la ricciotte,
Par insin ch' 'o stoi in mont;
Porterai 'us une scotte
Su pal vuestri tignî cont.

579.

Vi alzerete di buon'ora;
Sotto al mio balcon verrete;
Vi darò una rosuccia,
Sul gilè la metterete.

levarèss a bunurucce;
Vegnaress dappè di me;
Vus darai une rozutte
Che la mettis sul gilè.

580.

Son costì su questa strada
Giunto son in questo momento;
Se non vedo la mia bella
A dormir vado scontento.

Sòi colì su cheste strade
Soi 'rivât in chest moment;
Sì no viod la me' ninine
A durmî no vôi content.

581.

Quella rosa di montagna
Non è un fiore da curare,
La prima sera già l'ho detto.
Tu per me non ritornare.

Chel garoful di montagne
No l'è flôr di mantignî,
Ccià l'ái ditt la prime sere.
Tu par me no sta vignî.

582.

Andare a letto così presto
Che vantaggio può portarvi?
Se lo fate per lasciarmi
Che non possiate più alzarvi.

Lâ a durmî tant a buinore
Ce profitt 'us puedial fâ?
Se lu fâis par 'bandonâmi
Non podessis plui jevâ.

583.

Alzatevi, alzatevi, mia cara,
Che è ora di alzarsi;
Le tre sono già passate
E le quattro stanno per scoccare.

Su jevàit, jevàit, ninine,
Ch'a l'è ore di jevâ;
E li trèi son za battudis
E li cuàttri a son par dâ.

584.

Se è bello glielo chiedo,
Se mi vuole gli chiederò;
Se è brutto, perdere lo lascio,
All'inferno lo manderò.

S'a l'è biel voi domandâlu,
Domandâlu s'a mi 'ûl;
S'a l'è brutt voi tralassâlu,
Voi mandâlu a cciolli in cûl.

585.

I giovanotti di queste parti
Di loro non si sa cosa fare,
Vogliamo usarli come coperta,
Come coperchio di cesso.

I fantâzz ch'a son culenci
No si sa ce fâ di lôr,
Volin mettju par cuvierte,
Par tappon di cagadòr.

586.

Se io avessi una carrozza,
 Se io avessi quattro cavalli,
 Vorrei mettermi in viaggio,
 Andare a cercare quello che non ho.

Se jò vess une carrocce,
 Se jò 'vess cuattri ciavai,
 Voress mettimi pe' stràde,
 Lâ a cerî chel che no ài.

587.

Chiestale una rosuccia
 Lei mi ha dato una resèda,
 Chiestala come fidanzata
 Lei mi ha detto che si vedrà.

Domandade une rozutte
 lè mi à dât un amorin;
 Domandade par moroze
 lè mi à ditt che vedarin.

588.

Non appena fui passata
 Salta fuori a curiosar;
 Ed io m'ero già fermata
 Con l'altro ad amoreggiar.

E subit che foi passade
 Salte fûr a curiozâ;
 E jò eri za fermade
 Cun chell'âtri a morozâ.

589.

Tra il fienile e la muraglia
 Io gliel'ho domandato;
 Lei mi ha detto, quella benedetta,
 Che non è il caso di sposarsi.

Fra la cize e la murâe
 lò l'ài fatte domandâ;
 lè mi a ditt, che benedette,
 Ch'a no l'è di maridâ.

590.

Benedetta la maniera
 Che avete voi di amoreggiar;
 S'io avessi il cuor di pietra
 Me lo fareste innamorare.

Benedette la maniere
 Che vo' 'vess di morozâ;
 Se jo 'vess il cur di piere
 Vo mel fais innamorâ.

DA MOGGIO UDINESE SUL FELLA, NELLA VALLE DEL FERRO

591.

Vita mia tanto pesante
 Notte e dì a lavorar;
 Il giorno per quelle montagne,
 La notte ad amoreggiar.

Vite me' tant *strussiade*
 Dì e ñott a lavorâ;
 E lu dì par chèes montagnis,
 E la ñott a morozâ.

592.

Se le stelle, se la luna
 Se lor sapessero parlare;
 Ne direbbero più d'una
 dei giovani da maritare.

Se lis sctellis, se la lune
 Ai savessin favellâ;
 An diressin pù di une
 Dai fantâaz di maridâa.

593.

Oh, su, su! pietose stelle
 Buttate giù fiamme d'amore
 Nel petto di quel giovin bello
 Perchè non sia il mio traditore.

Oh su su! pietozis sctellis
 Buttait jù flammis d'amôor
 In tal sen di chel biel zovint
 Ch'a nol sei 'l ño traditôor.

594.

Benedetto quel berretto
 A cui sta sotto quel ricciolino;
 Quel faccino benedetto,
 Quell'occhietto di scimiottino!

Benedette chêe barette,
 Ch'al sctà sott chel biel ricciott;
 Chêe muzutte benedette,
 Chel vôglin di cimiott!

595.

Maledetto quel sentiero
 Dove andavo a far l'amore!
 Ho creduto di scegliere un giovane,
 Ed ho scelto un traditore.

Malandrett chel troj di braide
 Là ch' i' lâvi a fâa l'amôor!
 l'ài credùut di sielzi un zovin,
 E ài sielzùut un traditôor.

DA MEDEUZZA, NELLE VICINANZE DI MEDEA

596.

Se non è piovoso il tempo
 Io domani devo partire;
 Parto io con la mia vita
 Lascio a te il mio cuore.

Ce chest timp no mi fass ploe
 lò doman ài di partî;
 lò partiss cu' la me' vite
 E il miò cûr tel lassi a tî

597.

Quando andavo a farle visita,
 Non mi voleva parlare;
 Io non so se voglio amarla,
 O se voglio lasciarla perdere.

Quand 'o lèvi par ciattâle,
 No mi 'oleve fevellâ;
 lò no sai s' 'o vuei amâle,
 O s' 'o vuei lassâle stâ.

598.

Una prova farò ancora,
 A chiederla voglio mandar;*
 Se anche questo non mi giova
 Mai la voglio più guardar.

** chiedere la sua mano*

'O farai ancie une prove,
 Uèi mandâle a domandâ;
 Se ancie cheste no mi zove
 No la vuèi mai plui cialâ.

599.

Catinetta fai la signora*
 Sulla porta e sul balcone;
 A te serve la cameriera
 Che ti lavi col sapone.

** vezzeggiativo di Caterina*

Catinutte fai al siore
 Sulla puarte e sul balcon;
 A tî 'ùl la camarelle
 che ti lavi cul savon.

600.

Se tu fossi una regina
 Io me la farei passare;*
 Ma tu sei una contadina,
 Vai nel campo a lavorare.

** la passione per te*

Se tu foss une regine
 lò m'a lassaress passâ;
 Ma tu sês 'ne contadine,
 Va tal ciamp a lavorâ.

601.

È la Bassa scura scura,*
 L'occidente è annuvolato;
 Mariettina dura, dura,
 E Luigino avvelenato.

J'è la basse scure scure,
 Tramontan a l'è innulât;
 Marjuttine dure,dure,
 E Vigiûtt inveleñât.

** indica la parte pianeggiante del Friuli che si estende verso il mare*

DA FORNI AVOLTRI, SULLA SINISTRA DELL'ALTO DEGANO IN CARNIA

602.

A che serve battere noci*
 Quando sull'albero non ce n'è?
 Nemmeno parlarne di entrare qui,
 Se il focolare è affollato.

** si intende battere i rami dell'albero affinché le noci cadano*

E ce zovial bâtti cocculis
 Co' ch'u no 'nd' è sul nojâr?
 Nenggie dì di entrâ cà dentri,
 S'a l'è plen il fogolâr.

603.

Quel balcone con la griglia
 Dentro non ci si può andar,
 Quella giovane a vedere
 Che sa così ben dormir.

Chel balcon a catterade
 Dentri no si po' viñi,
 A vedêi che fantazzutte
 Che a sa ben cusì dormi.

604.

Oh no no, non voglio averlo
 Perché fedele lui non è;
 Vero è che non ne ho altri
 Ma non voglio nemmeno quello.

Oh no no, ch'a no vôi vèllu
 Parce chè no l'è fiel;
 A l'è ver ch' i' no 'nd' ài âtri
 Ma no vôi po' nanggie chel.

605.

Quel caro con la barba bionda
 Com'è lontan da me!*
 Ma se lui mi abbandona
 Oh cosa mai sarà di me!

** allusione all'amato che si trova all'estero per lavoro.*

Chel ninin da barbe blonde
 Ce lontan ch'al sta di me!
 Ma se lui a mi 'bandone
 Oh ce mai sarâ di me!

Note

- (1) *La prima parte del presente studio, con le note e la relativa bibliografia sono state pubblicate sul quaderno Harmonia 4 - 2006.*

Silvano Zamaro: è nato a Cormons, (GO) ma è cresciuto in Canada dove ha conseguito i seguenti titoli accademici: Master in Modern Languages and Cultural Studies c/o University of Alberta, Edmonton, Canada; Laurea Bachelor of Arts con Honours (Inglese, Spagnolo, Francese, Italiano) c/o University of Alberta, Edmonton, Canada. Iscritto all'albo AATI (Alberta Association of Translators and Interpreters); È docente esperto di madrelingua inglese in diverse scuole statali superiori della provincia di Udine; Ha ottenuto il Premio Letterario "Bressani" quale migliore pubblicazione di poesia in Italiano, Istituto Italiano di Cultura di Vancouver, B.C., Canada. I suoi lavori di poesia e prosa sono apparsi su diverse riviste italiane straniere. Ha ottenuto i seguenti Premi letterari e i seguenti riconoscimenti:

Premio Letterario "Leone di Muggia", Trieste;
 Premio Nazionale "Nardi", Venezia;
 Premio Nazionale "Bressani", Vancouver, Canada;
 Premio Letterario "Santa Chiara", UD.;
 Premio Nazionale di poesia "Abano Terme", PD.;
 Premio Letterario "Le Pigne", Chiusaforte, UD.;
 Premio Nazionale di poesia "Cosmo d'oro", Rovigo;
 Premio Letterario Plurinazionale (poesia in video) "G. Malattia", Barcis, PN.;
 Premio Letterario "Il Mulino", Glaunicco, UD.;
 Premio video, Società Filologica Friulana, Udine;
 Premio Letterario "Valle del Senio", Rovigo.;
 Premio Letterario "Carnia", Sauris, UD.;
 Premio Letterario "Città di Novara, NO.;

Poesie

Silvano Zamaro

Sull'onda

*A Trieste anche il sole quando nasce è orientale
anche il giorno quando cresce è slavato
anche il cielo trasparente e magico ricorda
al muro la patria che non c'è, il pianto che non sale
la nave goffa e lenta, le braccia che salutano
perché a Trieste tutto arriva, il resto parte
e il transatlantico in silenzio salpa per le americhe.
Rimane una panchina, un naso adunco e semplice
un angolo di mondo tra i saliscendi e il mare
una vita di parole che gioisce sull'onda.*

Oriente

*Il sole nasce davanti a Medea
ti accarezza, ti abbraccia
ti spinge a cercare ancora, novello maledetto,
la gatta addormentata, le palme e un altro Egitto.*

*Il sole nasce ancora sulla chiesa rivolta ad oriente
ti guarda, ti spiega le ali
dipinge il giorno che sale dalla piana
e appende colori nuovi all'angolo della strada.*





Era un altro sabba

*Come una sera informe, tra occhi glauchi e aperti
le coincidenze riprendono l'ardire ed io
qui riprendo il tuo cammino, figlio di un'altra donna
dove chi scrisse vive, e altri più in là a guardare lungo le Rive,
vi partivano i bastimenti dopo il fungo di Hiroshima e tu
chiaro e sabino, stringevi forte i denti per non far piangere l'anima.
Era un altro sabba e si mormorava di aspettare
la luna però sbiadiva
e il silenzio sfumava lento nell'aria dell'androna.
Seduto a panchinare ora
cerco dei tuoi passi incerti che cuore, amore dolce,
che chiara libertà dipinsero sul molo.*

Relazione consuntiva attività culturale e musicale 2007

Giuseppe Schiff

L'Accademia Musicale-Culturale "HARMONIA" si appresta, nel prossimo 2008, a festeggiare il ventesimo anno di attività culturale e musicale. In preparazione a questa ricorrenza il Direttivo, per il 2007, ha organizzato in proprio e in collaborazione con altre realtà operanti sul territorio una intensa attività culturale e musicale che ha trovato i suoi momenti culminanti nella rassegna corale di zona il 2 giugno e nel convegno di filosofia su *Verità del corpo* che ha visto convergere a Cividale, dal 6 all' 8 settembre, illustri studiosi sia italiani che stranieri oltre che docenti e studenti degli Istituti di Istruzione Secondaria Superiore della Regione Friuli Venezia Giulia e del Veneto.

Questa intensa attività ha richiesto a tutti un impegno organizzativo e finanziario non indifferente.

ATTIVITÀ CULTURALE

27 FEBBRAIO 2007: Nell'aula Magna del Liceo-Ginnasio "PAOLO DIACONO", gentilmente concessa dal Rettore - Dirigente dott. Oldino Cernoia, è stato presentato ufficialmente al pubblico dalla dottoressa GERMANA SNAIDERO, il numero 4-2006 del quaderno "HARMONIA" che l'Accademia pubblica ormai da diversi anni e che al suo interno raccoglie annualmente i contributi scientifici di illustri studiosi e che spaziano dalla storia alla letteratura, alla musica, alla psicologia, alla filosofia, alla teologia e alla poesia. Alla presentazione era presente un numeroso pubblico che ha seguito con particolare attenzione la relazione della dottoressa Snaidero e gli interventi degli autori dei vari articoli che hanno arricchito il quaderno, reso più interessante dalla riproduzione, nelle pagine interne di copertina, di due opere dell'artista di fama internazionale prof. Carlo ALETTI.

19 MAGGIO 2007: I soci e i coristi dell'Accademia hanno l'opportunità di visitare, sotto la paziente guida del proprietario ing. Ruggero Della Torre, a cui va la nostra gratitudine per la gentile e cortese ospitalità, la torre di Asquino di Varmo, dopo i lavori di consolidamento e di restauro. A detti lavori l'ing. Della Torre ha dedicato un pregevolissimo studio, corredato di documentazione fotografica, già apparso sul quaderno HARMONIA- 2 -2004. Con questa visita si è voluto intraprendere una nuova iniziativa culturale, denominata *Conoscere Cividale* e con cui si intende, anno dopo anno far conoscere ai soci, ai coristi e ai sostenitori della nostra associazione le bellezze artistiche e paesaggistiche della Città Ducale e del suo territorio.

26 GIUGNO 2007: In preparazione al convegno di filosofia e in collaborazione con l'Associazione Docenti Italiani di Filosofia (A.D.I.F.) e con la dirigenza del Convitto Nazionale "PAOLO DIACONO" che ha concesso l'uso dell'Aula Magna del Liceo Classico "PAOLO DIACONO" viene presentato al pubblico il volume *Tra unità e lacerazione. Essere verità esistenza in Karl Jaspers*, frutto della pluriennale attività di ricerca dello studioso cividalese, componente della sezione corale dell'Accademia Musicale-Culturale "HARMONIA" ed edito dalla Casa Editrice Vita e Pensiero di Milano. La presentazione ufficiale, che ha avuto il Patrocinio della Civica Amministrazione e il contributo finanziario della Banca di Cividale s.p.a e che è stata introdotta dalla M.a Paola GASPARUTTI Presidente della Accademia e Segretaria Nazionale dell' A.D.I.F., è stata tenuta dal prof. RICCARDO POZZO, Ordinario di Storia della Filosofia nell'Università di Verona. Alla cerimonia è intervenuto il Sindaco di Cividale dott. ATTILIO VUGA che, oltre a portare i saluti della Ammini-

strazione al Prof. POZZO e all'Autore, ha avuto anche parole di stima e di apprezzamento per l'attività svolta sul territorio da parte della nostra associazione.

**Martedì 26 giugno 2007
alle ore 18.30**

Aula Magna del Liceo Classico "Paolo Diacono"
Piazza Foro Giulio Cesare, 11
Cividale del Friuli

il Prof. Riccardo Pozzo
Professore Ordinario di Storia della Filosofia nell'Università di Verona

presenterà:

MICHELE SCHIFF
*Tra unità e lacerazione
Essere verità esistenza
in Karl Jaspers*

La cittadinanza è invitata

6-8 SETTEMBRE 2007: Dal 6 all'8 settembre u.s. si è svolto presso il Centro San Francesco di Cividale del Friuli (Udine) il XXI Convegno Nazionale di Filosofia dell'A.D.I.F. (Associazione Docenti Italiani di Filosofia) dedicato al tema *"Verità del corpo"*. Come nei due precedenti convegni

tenutisi a Cividale del Friuli nel 1992 e nel 2003 l'Accademia ha offerto la sua collaborazione e il suo sostegno logistico organizzativo affinché l'assise filosofica riuscisse nel migliore dei modi. Il Convegno che ha avuto come partner organizzativo il Convitto nazionale "PAOLO DIACONO" di Cividale del Friuli e gli Istituti di Istruzione Secondaria ad esso annessi è stato riconosciuto dal Ministero della Pubblica Istruzione e dalla Dirigenza Scolastica del Friuli Venezia Giulia quale attività di aggiornamento per il personale docente della Istituti di Istruzione Secondaria Superiore di primo e secondo grado.

La valenza scientifica del convegno e delle tematiche in esso affrontate ha fatto sì che l'Amministrazione Regionale del Friuli Venezia Giulia, l'Amministrazione Provinciale di Udine, la Civica Amministrazione della Città di Cividale del Friuli e la Comunità Montana del Torre Natisone e Collio patrocinassero l'iniziativa che è stata resa possibile grazie al contributo della Banca di Cividale s.p.a. Come nei precedenti convegni ha offerto la sua collaborazione anche la Parrocchia di Santa Maria Assunta di Cividale del Friuli che ha messo a disposizione i locali del Centro San Francesco.

L'assise congressuale è stata aperta dall'intervento del Sindaco di Cividale del Friuli, dott. Attilio Vuga, a cui è seguita la relazione introduttiva del Presidente della Associazione, prof. Aniceto Molinaro (docente presso l'Università del Laterano di Roma) che ha centrato il suo contributo su *"La metafisica della corporeità"*.

Dall'intervento introduttivo del professor Molinaro è emerso che il problema della relazione dell'io con il corpo trova numerose interpretazioni nel corso della storia della filosofia, le quali si differenziano nel significato attribuito al senso dell'avere un corpo. Se la menzionata relazione trova presso Aristotele uno svolgimento duale elaborato sulla base del binomio materia e forma, potenza e atto, nell'ambito della filosofia moderna il rapporto io-corpo assume una coloritura dualistica, in cui rimane sullo sfondo il senso della relazione tra i due termini. Nel panorama filosofico contemporaneo

G. Marcel indaga fenomenologicamente il senso della relazione, evidenziando il carattere misterioso tra io e corpo: se io non sono il corpo, pur sempre non posso affermare che esso non sia me. Questo punto viene sviluppato dal filosofo francese in direzione dell'elaborazione del mistero dall'essere, così che viene svincolato dai limiti di una semplice antropologia, ma con ciò emerge pure che la riflessione ontologica marceliana rimane in un contesto diaristico-fenomenologico. Il problema del rapporto io-corpo, secondo il prof. Molinaro, può trovare adeguata comprensione solo alla luce della sinergia – necessaria nel dire metafisico-ontologico – tra elemento fenomenologico e quello logico. Alla luce di questa sinergia la dottrina tomista si rivela particolarmente fruttuosa per la chiarificazione del tema oggetto d'indagine: l'uomo è determinato spiritualmente; questa determinazione attua e contiene tutte le determinazioni psichiche, corporee, così che lo spirito è umano in quanto implica pure la dimensione della corporeità.

A quello di Molinaro è seguita la relazione del Prof. Paolo Miccoli dell'Università Urbaniana di Roma che ha dedicato il suo studio alla seguente tematica: *A partire dal "corpo proprio". Salute e malattia quali istanze etiche del comunicare.*

L'approccio fenomenologico al tema della salute e della malattia tende a evidenziare quelle che sono le istanze che emergono dalla persona e dal corpo personale a monte di una procedura scientifico-descrittiva autoreferenziale. Nella misura in cui il linguaggio è espressione dello stato psicosomatico dell'individuo, esso assume una valenza etica quale espressione della personalità, la quale non va scissa e astratta dalla dimensione della corporeità. Nel momento in cui il nostro corpo si duplica nell'intenzionalità e si determina come ambito di significati, esso diventa propriamente umano e si arricchisce di significati umani all'interno delle relazioni interpersonali. Conseguentemente nella prospettiva fenomenologia, che consente una adeguata analisi della realtà psicosomatica, è possibile acquisire familiarità con il corpo, sia nel bene che nel male.

Venerdì 7 è stata una giornata densa di contributi. Nella mattinata le relazioni sono state quelle del Prof. Vittorio Luigi Castellazzi della Università Pontificia Salesiana di Roma e del Prof. Giovanni Salmeri dell'Università Tor Vergata di Roma.

CON IL PATROCINIO:

- Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia
- Provincia di Udine
- Comune di Cividale del Friuli
- Comunità Montana del Tevere, Tevere e Collio

CON IL CONTRIBUTO:

- Banca di Cividale

CON LA COLLABORAZIONE:

- Parrocchia di "S. Maria Assunta" Cividale del Friuli

relatori

- con lo M.P. Garavaglia (Università di Roma)
- prof. B. Molinaro (Presidente Università dell'A.D.I.F.)
- prof. A. Molinaro (Presidente dell'A.D.I.F. Università del Lazio, Roma)
- prof. P. Miccoli (Università Urbaniana, Roma)
- prof. V. L. Castellazzi (Università Pontificia Salesiana, Roma)
- prof. G. Salmeri (Università Tor Vergata, Roma)
- prof. M. G. Salmeri (Università Tor Vergata, Roma)
- prof. M. T. Russo (Dipartimento di Anatomia ed Embriologia, Università "Campus Bio-medico", Roma)

Il convegno è riservato agli studenti di filosofia e di teologia.

per informazioni: prof. Giuseppe Schiff tel. e fax 0432 515796

venedì 7 settembre

ore 20.45 concerto dell'Accademia musicale-culturale "harmonia"

XXI Convegno Nazionale di Filosofia

verità del corpo

6 - 8 settembre 2007

CENTRO S. FRANCESCO
Cividale del Friuli (Udine)

L'intervento del prof. Castellazzi, intitolato *Verità del corpo – verità della psiche. Una lettura psicanalitica*, ha voluto evidenziare come nella società attuale si assista a una esaltazione del corpo, a un tentativo estremo di oggettivarlo, di esporlo, di assottigliarlo, fino al punto da concepirlo come un oggetto perfezionabile, aggiustabile, da sottrarre al decadimento e alla morte. Dietro questo fatto si nasconde una psiche debole che cerca nel corpo l'attestazione e la certezza del proprio esistere. In questo quadro però il corpo stesso viene visto come oggetto da manipolare, diventa qualcosa di inessenziale, da cui fuggire, come accade nel mondo virtuale. La psicanalisi si muove su un

terreno in cui viene superata la dicotomia psiche corpo; quest'ultimo diventa vivente, espressione di vissuti psichici, così che psicanaliticamente diventa possibile analizzare le modalità in cui viene alla luce il disagio verso il proprio corpo collegandole al disturbo psichico. Il corpo è espressione della psiche e la psiche si manifesta mediante il corpo.

Il contributo del prof. Salmeri è stato dedicato a *Lo specchio della natura. Il corpo tra filosofia e teologia*. Secondo Salmeri nella tradizione filosofica occidentale il corpo ha avuto un posto di rilievo o, meglio, più che il corpo in sé considerato, il processo di identificazione dell'io con il corpo. Tale questione, fin da Platone, non si risolve semplicemente in quella del rapporto tra appropriazione ed estraneità della psiche al corpo, ma investe la stessa questione del singolo, della sua genesi, delle sue radici nella stessa verità. Nella filosofia greca il corpo diventa un prisma per concettualizzare il rapporto dell'uomo con la natura; questo ha luogo anche nel Cristianesimo che, rispetto alla filosofia greca, rende più complesso e poliedrico il concetto di Natura.

Nella seduta pomeridiana la professoressa Giorgia Salatiello dell'Università Gregoriana di Roma ha incentrato il suo intervento sulla *Verità della differenza sessuale*. A dire della studiosa una riflessione sulla differenza sessuale implica la realtà di tale differenza, dove l'analisi di detta realtà non può fermarsi né nel semplice evidenziare la naturalità della distinzione uomo-donna né nella sua semplice lettura in chiave socio culturale, ma deve indagarla alla luce del nesso tra natura e cultura e quindi leggerla all'interno dell'antropologia filosofica. Corpo e spirito, natura e cultura non sono dualisticamente distinti, ma nell'uomo si intrecciano essenzialmente. E' nella natura umana, costituita dall'intreccio di materia e spirito, anima e corpo, natura e cultura, che l'uomo e la donna si differenziano; tale differenza però non è un qualcosa di accessorio rispetto alla definizione di uomo, ma è il modo di attuazione concreto dell'umanità. Rispetto a differenze linguistiche, culturali, sociali, nella differenza

sessuale si esprimono due modalità originarie concrete dell'umanità che escludono la reciproca assimilazione e l'omologazione. In questo modo vengono in chiaro i presupposti per un pensiero della relazione tra uomo e donna che se da un lato esclude l'omologazione e la subordinazione di uno all'altro, dall'altro non esclude la relazione reciproca; anzi, in quanto diversi l'uomo e la donna si rapportano l'uno all'altro.

A conclusione della seduta pomeridiana della seconda giornata del convegno la professoressa Maria Teresa Russo, del Dipartimento di Antropologia ed Etica Applicata. Università "Campus Biomedico" di Roma, ha trattato il tema *La salute del corpo tra antropologia e bioetica*. Bioetica e scienza biomedica non sono in conflitto. Una concezione che veda i due termini in questione come semplicemente opposti, assegnando alla bioetica il semplice compito di censore rispetto ai possibili progressi illimitati della scienza biomedica, fa astrazione da una effettiva analisi della corporeità. In questo contesto un ruolo di primo piano lo assume l'antropologia, come riflessione sul "chi è l'uomo", dal momento che inserisce la dimensione della corporeità in una concezione integrale della persona. Sulla scorta dell'antropologia è possibile vagliare criticamente alcune attuali sovrapposizioni e confusioni semantiche, soprattutto in riferimento alla nozione di salute e di qualità della vita da un lato e al concetto di corpo come meccanismo perfettibile, riparabile e riproducibile.

Accanto alle relazioni menzionate il tema della corporeità è stato trattato in diverse comunicazioni da angolazioni filosofiche, storico-filosofiche, psicanalitiche e neuropsichiatriche (Calogero Caltagirone, *«Avere» ed «essere» corpo. Il contributo neuroscientifico di Antonio R. Damasio*; Valentino Ceneri, *Il problema epistemologico delle scienze neurologiche e psicologiche*; Alfio Fantinel, *Corpo e verità nel pensiero di Maurice Merleau-Ponty*; Josè Angel Lombo, *Il corpo umano fra natura e cultura*; Aristotele, *Tommaso d'Aquino*, *Arnold Gehlen*; Giuseppe Natoli, *L'uomo nella sua dimensione psicosomatica, secondo la Pro-*

grammazione Neuro-Linguistica (PNL)).

Una particolare segnalazione meritano i lavori di ricerca presentati dagli alunni del liceo scientifico parificato "GASPARE BERTONI" di Udine che hanno presentato, assieme al loro docente prof. Paolo DEL POZZO, una raccolta di riflessioni del pensatore friulano Cornelio FABRO sul tema della corporeità, frutto della attività didattica dell'anno scolastico 2006-2007 e che si inserisce, dall' Anno Scolastico 2005-2006, in un più ampio progetto editoriale internazionale finalizzato alla pubblicazione dell'Opera Omnia di Cornelio FABRO, filosofo, docente universitario, sacerdote stimmatino, nato nel 1911 a Flumignano (Udine) e spentosi nel 1995. Gli studenti del Liceo Scientifico interno al Convitto Nazionale Paolo Diacono hanno presentato, assieme al loro docente prof. Gianpaolo TERRAVECCHIA, una indagine, svolta nel corso dell'Anno Scolastico appena concluso, su *"La natura dell'amore"*. Gli studenti del Liceo Socio-Psico-Pedagogico di San Pietro al Natisone annesso al Convitto Paolo Diacono, seguiti dalla loro docente prof.ssa PAOLA FURLAN, hanno presentato invece una ricerca interdisciplinare sul tema *"la paura, verità del corpo"*.

Gli studenti dei tre Istituti, assieme ai loro docenti, hanno messo in luce non solo il contenuto della loro ricerca, ma anche le metodologie e i tempi di studio e di lavoro di ricerca che hanno permesso loro di presentare ad un pubblico di docenti universitari, di docenti di istituti superiori e di cultori di filosofia il frutto maturo delle loro ricerche.

ATTIVITÀ MUSICALE

1 APRILE 2007: Assieme ad altri cori anche l'Accademia Musicale-Culturale "HARMONIA" ha preso parte alla "PASQUA DELLE ASSOCIAZIONI" eseguendo brani della liturgia della *"Dominica in palmis"*.

12 APRILE 2007: Nel Salone di Rappresentanza del Convitto nazionale "PAOLO DIACONO" il coro si esibisce assieme alla formazione corale della cittadina tedesca di Plochingen. In tale

occasione si sono poste le basi per un possibile gemellaggio musicale-culturale.

2 GIUGNO 2007: Concretizzando quanto era stato stabilito in precedenza dai Presidenti e dai direttori della sezione U.S.C.I. dei Colli Orientali, l'Accademia ha organizzato nella Chiesa di San Francesco messa a disposizione dalla parrocchia di Santa Maria Assunta di Cividale del Friuli la Rassegna Corale di zona. Di fronte a un numeroso e attento pubblico si sono esibiti, accanto alla sezione corale dell'accademia "HARMONIA", le formazioni corali di IPPLIS, MANZANO e BUTTRIO.

10 GIUGNO 2007: Il coro apre ufficialmente la stagione concertistica estiva della Chiesa campestre di Sant'Elena di Rubignacco di Cividale. Accompagnato dalla organista Silvia TOMAT il coro ha eseguito i nuovi brani appresi nel primo semestre di attività didattico-musicale.

18 LUGLIO 2007: Per la terza volta dal 2000, il coro dell'Accademia è stato chiamato a collaborare con l'Associazione MITTELFEST. Quest'anno il gruppo corale, assieme ad un nutrito numero di partecipanti al "CENTRO VACANZE" di Cividale preparato dal prof. Giuseppe SCHIFF, ha eseguito le parti riservate al coro de *"Il Piccolo spazzacamino"* di Benjamin BRITTEN

1 SETTEMBRE 2007: Nella stupenda cornice della Basilica di S. Filomena in GRADO, il gruppo corale ha solennizzato, di fronte ad un foltissimo gruppo di fedeli, la S. Messa.

2 SETTEMBRE 2007: Alla presenza del Presidente della Provincia, prof. Marzio STRASSOLD, della delegata alla cultura della provincia di Udine, architetto Valeria GRILLO, del Presidente della Società Filologica Friulana e della Banca di Cividale S.p.A. dott. Lorenzo PELIZZO, dei Sindaci di Zuglio Carnico e di Arta Terme, nonché di un numeroso pubblico, il coro dell'Accademia ha solennizzato la cerimonia in onore del poeta e scrittore friulano Mons. ELIO VENIER.

7 SETTEMBRE 2007: In occasione del Convegno Nazionale di Filosofia, l'Accademia ha organizzato nella Chiesa di San Francesco un concerto in cui sono state eseguite composizioni strumentali e vocali-strumentali del compositore friulano Ottaviano SCHIFF di cui ricorrono, nel 2007 i vent'anni dalla morte.

preso parte al “NATALE DELLE ASSOCIAZIONI” eseguendo, per l’occasione, brani inediti.

7 DICEMBRE 2007: Il coro dell’Accademia, tiene un applauditissimo concerto nella Chiesa di San Marco Evangelista di Rubignacco di Cividale del Friuli. Il repertorio comprendeva, quest’anno, brani tratti dal ricco e variegato repertorio dell’Accademia Harmonia e che sono stati presentati per la prima volta in occasione del concerto in favore dell’A.G.M.E.N. Alla Manifestazione, in cui sono stati raccolti fondi a favore dell’A.G.M.E.N. del F.V.G. erano presenti, accanto alle autorità civili e religiose della Città Ducale, una delegazione medico-scientifica dell’Ospedale “Burlo Garofalo” di Trieste, in cui ha sede l’A.G.M.E.N.

9 SETTEMBRE 2007: Il coro viene chiamato a solennizzare la Messa e la processione del “Perdono di Santa Filomena a Rubignacco”.

6 OTTOBRE 2007: Solennizzazione, su richiesta della Parrocchia di San marco Evangelista di Rubignacco e Grupignano, di una celebrazione liturgica.

2 DICEMBRE 2007: Assieme ad altri cori anche l’ Accademia Musicale-Culturale “HARMONIA” ha

Repertorio concertistico

Coro Harmonia

PAOLO DIACONO - sec. VIII	Ut queant laxis (melodia gregoriana)
PAOLO DIACONO? - sec. VIII	Jesu Redemptor omnium (melodia gregoriana)
PAOLINO D'AQUILEIA - sec. VIII	Ubi caritas est vera (melodia gregoriana)
Dal PLANCTUS MARIAE - sec. XIII - XIV (dramma liturgico)	Virginis Mariae laudes (melodia gregoriana)
ANONIMO	Ave maris stella (melodia gregoriana)
ANONIMO	Magno salutis gaudio (melodia gregoriana - patriarchina)
ANONIMO	Plebs fidelis Hermacorae (melodia gregoriana - patriarchina)
ANONIMO	Ad cantum leticie (discanto cividalese)
ANONIMO	Submersus jacet Pharaon (discanto cividalese)
ANONIMO	Ave gloriosa Mater Salvatoris (discanto cividalese)
ANONIMO	Missus ab arce veniebat (discanto cividalese)
ANONIMO	Quem ethera et terra (discanto cividalese)
ANONIMO	Sonet vox ecclesiae (discanto cividalese)
ANONIMO	Triumphat Dei Filius (discanto cividalese)
ANONIMO - sec. XIII (arm. D. Regattin)	Cantico delle creature
ANONIMO - sec. XIII (arm. B. Delle Vedove)	Altissima luce
ANONIMO - sec. XIV	Hodie fit regressus ad patriam
ANONIMO - sec. XIV	Puer nobis nascitur
ANONIMO - sec. XIV (arm. B. Delle Vedove)	O bambino celeste mio sole

ANONIMO - sec. XIV (arm. B. Delle Vedove)	Bambino divino
ANONIMO - sec. XIV	Missus baiulus Gabriel
ANONIMO - sec. XIV (arm. B. Delle Vedove)	Verbum caro factum est
ANONIMO - sec. XVI	Alta Trinità beata
ANONIMO - sec. XVII	Nitida stella
ANONIMO - sec. XVII	Der Herrn o Menschenkinder
ANONIMO - sec. XVIII	Macht hoch die Tür
J. DESPRÈZ (1440? - 1521?)	Ave Vera Virginitas
ANTONIUS DE ANTIQUIS VENETUS (1460 ? - 1520 ?)	Senza Te sacra Regina
J. ARCADELT (1504 - 1568)	Ave Maria
T. TALLIS (1505 - 1585)	O nata lux de lumine
Fra DIONIS (IUS) PLAC (ENSIS) sec. XV - XVI	Egli è il tuo bon Jesu
P. L. da PALESTRINA (1525? - 1594)	Jesu Rex admirabilis
P. L. da PALESTRINA (1525? - 1594)	Ecce quomodo moritur iustus
M. VULPIUS (1570 ca. - 1615)	Num Komm der Eiden Heiland
M. PRAETORIUS (1571 - 1621)	En natus est Emmanuel
J. H. SCHEIN (1586 - 1630)	Die Nacht ist Kommen
J. GIPPENBUSCH (1612 - 1664)	Lasst uns das Kindlein wiegen
M. GRANCINI (1615 - 1669)	Dulcis Christe, o bone Jesu
M. A CHARPENTIER (1636 - 1704)	Veni Creator Spiritus
S. CHERICI (sec. XVII)	Ave Maris stella
A. LOTTI (1666 - 1740)	Regina Coeli
A. LOTTI (1666 - 1740)	Salve Regina

A. LOTTI (1666 - 1740)	Vexilla Regis prodeunt
A. VIVALDI (1668 - 1741)	Gloria (primo tempo)
J.S. BACH (1685 - 1750)	Ein Kind geboren zu Bethlehem
J.S. BACH (1685 - 1750)	Ich Freue mich im Herrn
J. S. BACH (1685 - 1750)	Ich will den Namen Gottes loben
J.S. BACH (1685 - 1750)	In dulci jubilo
J.S. BACH (1685 - 1750)	Corale (dalla "cantata 147")
J.S. BACH (1685 - 1750)	Corale (dalla "Passione secondo S. Matteo")
D. SCARLATTI (1685 - 1757)	Iste confessor
G.F. HÄNDEL (1685 - 1759)	Bleibe bei uns, o Herr
G.F. HÄNDEL (1685 - 1759)	Dir will ich singen ewiglich
G.F. HÄNDEL (1685 - 1759)	Halleluja (dall'oratorio "Il Messia")
G.F. HÄNDEL (1685 - 1759)	Jubilate deo
W.A.MOZART (1756 - 1791)	Ave Maria
W.A. MOZART (1756 - 1791)	Ave Verum
W.A. MOZART (1756 - 1791)	Dixit Dominus (dai "Vesperae de confessore")
G.B. PERGOLESİ (1710 - 1736)	Dorme benigne Jesu
F.H. HIMMEL (1765 - 1814)	Adorabunt Nationes
L. van BEETHOVEN (1770 - 1827)	An die Freude (coro dalla nona sinfonia)
L. van BEETHOVEN (1770 - 1827)	Gott ist mein lied
L. van BEETHOVEN (1770 - 1827)	Un astro nuovo splendido
F. GRUBER (1787 - 1863)	Stille Nacht

G. HETT (1788 - 1847)	Crudelis Herodes
S. MERCADANTE (1795 - 1870)	Le voci del creato
F. SCHUBERT (1797 - 1828)	Salve Regina
F. SCHUBERT (1797 - 1828)	Deutsche Messe
F. MENDELSSOHN - BARTHOLDY (1809 - 1847)	Alles was odem hat lobt den Herrn
G. B. CANDOTTI (1809 - 1876)	Esultate Deo
G.B. CANDOTTI (1809 - 1876)	Missus est
F. LISZT (1811 - 1886)	Ave Maria
A. SCHUBIGER (1815 - 1888)	Resonet in laudibus
C. FRANCK (1822 - 1890)	Panis angelicus
A. BRUCKNER (1824 - 1896)	Locus iste
M. CICOGNANI (18.. ? - 18.. ?)	Laetentur coeli
C. SAINT - SAËNS (1835 - 1921)	Ave Verum
L. PEROSI (1872 - 1956)	Ave Maria
L. PEROSI (1872 - 1956)	Domine non sum dignus
L. PEROSI (1872 - 1956)	Exaudi Domine, vocem meam
L. PEROSI (1872 - 1956)	O clemens, o pia
L. PEROSI (1872 - 1956)	O sacrum Convivium
L. PEROSI (1872 - 1956)	Veritas mea et misericordia mea
J. STRAVINSKIJ (1882 - 1971)	Pater noster
J. TOMADINI (1823 - 1880)	Ave verum
G. VERDI (1813 - 1901)	Va pensiero
Z. KODALY (1882 - 1967)	Stabat Mater

Musiche inedite dell'Archivio Capitolare di Cividale del Friuli

- P.A. PAVONA (1728 - 1786)..... Sanctorum meritis (scoperto nel 1997)
- P.A. PAVONA (1728 - 1786)..... Missa 1759 - V (scoperta nel 1997)
- P.A. PAVONA (1728 - 1786)..... Inno a S. Anna (scoperto nel 1997)
- P.A. PAVONA (1728 - 1786)..... Benedictus (cantico; scoperto nel 1997)

Musiche inedite dell'Archivio della Parrocchia di Grupignano (Cividale del Friuli)

- ANONIMO Bone Pastor (scoperto nel 1999)
- ANONIMO Veni Sponsa Christi (scoperto nel 1999)
- R. TOMADINI (? - ?) Pange lingua (scoperto nel 1999)

Musiche dall'Archivio della famiglia ANTONIO PAOLUZZI di Orsaria (Premariacco)

- J. TOMADINI (1820 - 1884) Vesperì della domenica

Composizioni di O. SCHIFF

- O. SCHIFF (1923 - 1987) Ave Marie
- O. SCHIFF (1923 - 1987) Signor, lis nestris oparis
- O. SCHIFF (1923 - 1987) Al è lì tal tabernacul (versi di D. Zannier)
- O. SCHIFF (1923 - 1987) Parcè Signor mi clamistu (versi di D. Zannier)
- O. SCHIFF (1923 - 1987) Regina Coeli
- O. SCHIFF (1923-1987) Gleseute
- O. SCHIFF (1923 - 1987) Messa „Sacerdos in aeternum“

Antiche musiche natalizie friulane

- ANONIMO (arm. B. Delle Vedove) E Maria e S. Giuseppe

ANONIMO (arm. B. Delle Vedove).....	Oggi è nato (1)
ANONIMO (arm. B. Delle Vedove).....	Oggi è nato (2)
ANONIMO (arm. B. Delle Vedove).....	Dormi dormi, o bel bambin
ANONIMO (arm. O. Schiff - B. Delle Vedove).....	Su pastori alla capanna

Musiche natalizie europee

CANTO POPOLARE SALISBURGHESE	Still, weils Kindlein schlafen will
------------------------------------	-------------------------------------

Liturgia Bizantino - Slava

ANONIMO	Canti della liturgia Bizantino - Slava
ANONIMO	Milost Myra
D.S. BORTNJANSKIJ (1751 - 1825).....	Dostoyno est
D.S. BORTNJANSKIJ (1751 - 1825).....	Mnogaja leta
A.T. GRECIANINOV (1864 - 1956).....	Sviatij Bože
N. KEDROV (? - ?).....	Otče Nas
S. RACHMANINOV (1873 -1943).....	Bogoroditse devo

Liturgia Bizantino - Greca

ANONIMO	´Aghios ´o theòs
---------------	------------------

Musica profana

ANONIMO	Gaudeamus igitur (canto goliardico medioevale)
ANONIMO sec. XVI.....	Pavane
ANONIMO sec. XVI.....	Chanson a boire
J. del ENCINA (1468-1529).....	Fatal la parte

A. GABRIELI (1510 ? - 1586)	Canto, canto; festa, festa
A. SCANDELLO (1517 - 1580)	Bona sera
F. AZZAILOLO (1530/40 - 1569)	Già cantai allegramente
F. AZZAILOLO (1530/40 - 1569)	Ti parti cor mio caro
G. MAINERIO (1535 ca. - 1582)	La putta nera
G. MAINERIO (1535 ca. - 1582)	Sciaràçule maraçule
L. VALVASONE da (1585 - 1661)	Gioldin gioldin
G. PAISIELLO (1740 - 1816)	La notte
A. ZARDINI (1869 - 1923)	Stelutis alpinis
C. ORFF (1895 - 1982)	Odi et amo (dai Catulli carmina)
B. DE MARZI (vivente)	Dio del cielo, Signore delle cime



Il Coro Harmonia - Chiesa di S. Francesco di Cividale del Friuli, 2 giugno 2007

Allianz RAS

Massimiliano Schiff

cell. 335 7224689

Agenzia Cividale del Friuli

piazza della Resistenza

tel. 0432 731463/731443

fax 0432 731443

13490000@allianzras.it



Autonord Fioretto

CONCESSIONARIA UDINE - MAGNANO IN RIVIERA

VENDITA E ASSISTENZA AUTO NUOVE & USATE

via Cividale/angolo via Tolmino, 2 - tel. 0432 284286

Cividale del Friuli (Ud)

Al Monastero



La Taverna di Bacco

Via Ristori, 11 - 33043 Cividale del Friuli

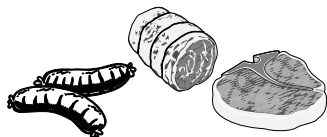
Tel. 0432.700808



GRUPPO BANCARIO

Banca Popolare di Cividale

Macelleria - Salumeria
BEUZER DANILO



Via Alpe Adria, 37 • 0432.727066 • 33049 S. PIETRO AL NATISONE (UD)

COLTIVIAMO L'ELEGANZA

Boccolini

Abbigliamento

dal 1924

CORSO MAZZINI, 49 - CIVIDALE - TEL. 0432 731076
BOCCOLINICONFEZIONI@LIBERO.IT



DIAL CA. srl Distribuzione Alimentare Carni

viale Libertà, 1
33043 Cividale del Friuli (Ud)
tel. 0432 733224
fax 0432 700967
www.carnimarket.it

CHICCHIO
expert



IL MARCHIO EUROPEO DEI NEGOZI SPECIALIZZATI

AUDIO - VIDEO - ELETTRODOMESTICI

CIVIDALE

Via Europa - Tel. 0432/731456



Piazza Picco, 18 - Cividale del Friuli
Tel. 0432 730707



Cividale del Friuli (Ud) - c/o Cimitero Maggiore
tel. e fax 0432 732903

orario continuato - chiuso il lunedì

EUROVACANZE

AGENZIA › TOURISTIC AGENCY
COMPRAVENDITE › AFFITTANZE

Sabrina Trevisan
Agente Immobiliare

Via Maja, 74 - 30020 BIBIONE (Ve) Italy
Tel. (00)39 **0431 437454** - Fax (00)39 **0431 446921**
e-mail: eurovacanzebibione@libero.it



Friulana Panini Srl

via Tombe Romane, 8 - Moimacco (Ud)
tel. 0432 722624



fe friuli estintori

FE FRIULI ESTINTORI SRL
Via Montalcione, 33
33052 Cervignano del Friuli (UD)

Tel. 0431 30545 - Fax 0431 32891
www.friuliestintori.com
e-mail: estintori@friuliestintori.com

Azienda con Sistema Qualità Certificato UNI EN ISO 9001 : 2000
Stazione di ricarica e colleaudi autorizzata RINA
Azienda con manutentori qualificati INAMA

LA BUSE
dal löf

33040 Prepotto [Udine]
Via Ronchi, 90
Tel. Fax ++39 0432 700808
www.labusedallof.com



PARON

A R R E D A M E N T I

Via Sant'Antonio, 32
33059 Villa Vicentina (UD)
Tel. 0431.96554



VETRERIA CIVIDALESE ALLUMINIO

***Fornitura e posa in opera di
serramenti in alluminio e legno-alluminio
plexiglas - polycarbonato - zanzariere***

VETRERIA CIVIDALESE ALLUMINIO s.n.c.
di Adriano e Michele Rieppi
Via dell'Artigianato, 97
33043 CIVIDALE DEL FRIULI (UD)
Tel. 0432.734026 - Fax 0432.700992
vetroalluminio@libero.it



ZUCCO

Vittorio & Renato snc

Via Malignani, 27 - 33030 Premariacco

Tel. 0432 720330 - Fax 0432 720728

Zucco Vittorio cell. 3355240914

*Vi sia musica e canto davanti a te
finché viaggerai verso quella terra
che ama il silenzio.*

(I. Kant)

SENZA NÈ LUOGO NÈ TEMPO

Doveva essere incredibilmente azzurro il cielo prima che andasse naufragando dietro i profili di una città senza nome. E, forse, ancora vicina al suo dio e al suo sole la danza di quel corpo con testa di gallo...

Appena un attimo prima. Prima che ci venisse incontro dalla tela come una significazione muta, senza né luogo né tempo, carica di quel senso di vuoto indicibile e corrodente che rende così atroce l'esistenza.

Così, in Danza del gallo, il cosmo ha la durata di un giorno, perchè ancora non ha definitivamente rotto i legami col caos che lo sottende e che lo nutre.

Ho sempre sentito ingombranti le parole che accompagnano la pittura di un artista nel tentativo di decifrarla. La critica, il commento affamato di senso, intervengono per ridurre l'arte a ciò che "vuoi dire", per lasciarla vivere solo all'ombra dei propri significati, pur di evitare la sfida nascosta che si sottrae all'ordine del discorso. Nel patto naturale che unisce l'opera d'arte al suo esecutore non ci sono mediazioni possibili, non si celebra mai altro enigma al di fuori di quello capace di restituire alla visione ciò che visibile non è.

Se cercassi di raccontare i quadri di Aletti credo che finirei per profanare quel rapporto privilegiato, fatto di essenze carnali, che si instaura tra la tela e chi la guarda, il solo capace di liberare la voce dell'anima.

Eppure, vorrei inseguire coloro che da quei quadri cercano di sottrarsi, incapaci di esorcizzarne gli spettri, incapaci sostanzialmente, di ricondurre la Morte all'ordine naturale delle cose. Di guardarla senza parapetti che proteggano, con ragionevole equidistanza, dall'orrore dell'abisso. Cosa non facile, come questi lavori: che non consegnano alla disperazione ma si guardano bene dall'offrire consolazione. Con tutta la bellezza delle sfide orgogliose anche dalla propria sconfitta.

Ecco perchè la morte di Arlecchino sembra essere un quadro di passaggio, dove lo sguardo sprofondato nel corpo, che si fa carcere e prigionia implacabile, ha davanti a sé e dietro gli occhi l'uomo interiore, il cuore e la mente, dov'anche il regno dei pensieri resta in attesa di trovare la propria morte. Non le croci stabilite dalla Storia, che può raccontare, come in Bosnia, solo ciò che rimane quando tutte le luci del mondo si spengono. E, mentre scrivo, mi ricordo una pagina dei Diari di Kafka, dove si dice che: "la nostra volontà era libera quando volle il deserto, è libera, potendo scegliere il passo che terrà, ma non è libera perchè deve necessariamente attraversare il deserto, non è libera, perchè ogni via, nel suo intricato labirinto, passa per ogni palmo del deserto".

Non scappate da questi quadri, regalate ad Arlecchino un'altra maschera, al Gallo la vostra danza.

Elena Guerra

“ormai solo un Dio ci può salvare”

(M. Heidegger)
